

Рудольф Штейнер

О загадках души

GA 21

*Антропология и антропософия
Макс Дессуар об антропософии
Франц Brentano (некролог)
Эскизные дополнения*

Перевод с немецкого Л.Б. Панфиловой

В данной книге показано, что границы поля естественной науки по своей сути являются так называемыми границами познания, за пределами которых находится другая реальность, в частности реальность душевной жизни. И постижение этой реальности достигается не с помощью так называемой туманной мистики, а силами и возможностями человеческого сознания, поднятого на более высокий уровень, что достижимо для любого человека при соответствующей работе над собой.

В книге показаны основные особенности наук, исследующих в границах естественно-научного поля, и науки, исследующей за его пределами, — духовной науки, антропософии; показаны возможность и необходимость их взаимодополняющего сотрудничества. На примере двух учёных показано, как, стоя на позициях естественной науки, можно, с одной стороны, абсолютно не понимать результаты духовной науки, и, с другой стороны, в своих исследованиях вплотную подходить к ним, но останавливаться из нежелания покидать поле естественной науки.

Особый интерес и ценность представляют собственные исследования автора книги за пределами так называемых границ познания, в области душевной реальности, феноменов душевной жизни.

Перевод выполнен по:

Rudolf Steiner, Von Seelenraetseln,
Rudolf Steiner Verlag. Döornach (Schweiz),
1983 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, v 21)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	2
I. Антропология и антропософия	4
II. Макс Дессуар об антропософии	14
III. Франц Brentano (некролог)	34
IV. Эскизные добавления к содержанию данного сочинения	
1. Философские пояснения к антропософии	57

2. Появление границ познания	60
3. Об абстрактности понятий	62
4. Важный признак восприятия духа	63
5. О реальной основе целенаправленного отношения	64
6. Физические и духовные зависимости существа человека	67
7. Отделение Францем Brentano душевного от внедушевного (Ausser-Seelischen)	73
8. Часто выдвигаемое возражение против антропософии	75
9. Заключительное замечание	77
Перечень цитируемых в тексте сочинений Рудольфа Штейнера в хронологической последовательности	77
Именной указатель	78

ПРЕДИСЛОВИЕ

Статьи, объединённые в этом сочинении, написаны мной, чтобы изложить кое-что из того, что я считаю необходимым сказать для оправдания антропософского пути познания.

В первой части «Антропология и антропософия» я стараюсь в кратком изложении показать, что истинное естественно-научное рассмотрение не только не находится в каком-либо противоречии с тем, что я понимаю под «антропософией», но что духовно-научный путь последней должен быть необходимым для познавательных средств первой. Это должна давать антропософская духовная наука, если антропологические познания естественной науки хотят иметь то, чем они должны воспользоваться для себя. Либо основания для наличия антропософии оправданны, либо естественно-научные результаты тоже нельзя признать имеющими истинную ценность. В первой статье я стараюсь высказать это в некой форме, в какой в моих уже опубликованных сочинениях я её ещё не высказывал, хоть и имел к этому склонность.

По поводу второй статьи «Макс Дессуар об антропософии» я признаю, что я не имел субъективного желания написать ее. Однако её необходимо было написать, потому что из-за бездействия могло бы в иных кругах возникнуть мнение, допускающее ложное толкование, будто представитель антропософии испугался выступить в научной дискуссии с представителями позиции другого рода. Ведь я многие нападки на антропософию оставляю вовсе без ответа не только потому, что полемику в этой области я всё-таки не рассматриваю как свою задачу, но и потому, что большинство этих нападок лишены серьёзности, которая необходима для плодотворной дискуссии в этой области. Даже те нападающие, которые полагают, что должны побороть антропософию, исходя из духовно-научных побуждений, часто вовсе не знают, как ненаучны их возражения по сравнению с тем научным мышлением, в котором нуждается для себя антропософия. Так что статьи о нападении Макса Дессуара¹ на антропософию могло и не быть, и о том, что возник

1 *Макс Дессуар (1867-1947) — профессор философии в Берлине;*

повод её сделать, я чрезвычайно сожалею. Я бы охотно выступил в дискуссии о способе представления, объявил бы себя, с одной стороны, сторонником Дессуара и, с другой стороны, антропософии. Вместо этого меня вынуждают через «Критику» Дессуара показать, что он приводит своим читателям искажённое изображение моих воззрений и потом говорит не о них, а о высказанном им, которое ни в малейшей степени не имеет отношения к моим воззрениям. Я вынужден показать, как Макс Дессуар «читает» книги, которые он берётся побороть. Поэтому моя статья наполнена обсуждением вещей, которые могут показаться мелкими. Но как действовать иначе, когда необходима педантичность, чтобы представить истину? Имеет ли право Макс Дессуар дискредитировать представляемую мной антропософию тем, что он включает её в духовные течения, о которых он говорит, что они якобы являются «смещением ложных толкований некоторых душевных процессов и ложно оценённых пережитков исчезнувшего мировоззрения»² — судить об этом я предоставляю читателям моего сочинения, которые сделают вывод из того, как много смог понять этот «критик» из моих воззрений в соответствии со способом, каким он прочитал мои книги³.

О третьей статье «Франц Brentано» (некролог) я должен сказать противоположное. Написать о нём было для меня глубочайшей потребностью. И если я в отношении него о чём-то сожалею, так это о том, что я не смог давно ему написать и попытаться дать этому предстать перед глазами Brentано. Однако, несмотря на это, я с очень давних пор являюсь усердным читателем сочинений Brentано, но только теперь дело всей его жизни выступило перед моей душой так, что я в состоянии изложить его отношение к антропософии в том виде, в каком это осуществлено в этом сочинении. Кончина достойного человека подтолкнула меня снова мысленно пережить это дело всей его жизни, что позволило привести представление о самом его деле только к предварительному завершению, реализация которого лежит в основе моей статьи.

К этим трём статьям я присоединил «Эскизные добавления к содержанию данного сочинения», которые представляют собой результат антропософских исследований. Условия современности являются причиной того, что в этих изложениях я даю указания по поводу результатов, которые, собственно, требуют гораздо более подробного обсуждения, какое я до сих пор — но тоже только отчасти — осуществлял в устных докладах. В этих изложениях я протягиваю кое-какие научные нити, которые должны быть проведены от антропософии к философии, психологии и к физиологии.

Пожалуй, может показаться, что в настоящее время интересы человека должны

ответственный редактор «Журнала по эстетике и искусствоведению». (Прим. нем. ред.)

2 Макс Дессуар. «*Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*» («О потустороннем мире души. Тайные науки в критическом рассмотрении»), Штутгарт, 1917. Предисловие. С. VI. (Прим. нем. ред.)

3 О других враждебных сочинениях и статьях смотри примечания к этому сочинению. По сути дела, я чувствую несоответствующим серьёзности этого времени позволять появляться такой полемике, как неизбежно возникшей для меня через сочинение Дессуара. Однако я не мог в данном случае уклониться от ответа на вызов, заключающийся в такой атаке.

идти в другом направлении, нежели то, в котором продвигаются следующие рассмотрения. Однако я надеюсь, что благодаря таким рассмотрениям не отвлекаешься от серьёзных обязанностей в отношении непосредственной современности, но как раз то, что заключено в них, служит этой современности благодаря импульсам, которые к переживанию этой современности, возможно, имеют непосредственно менее примечательные, но зато гораздо более сильные отношения.

Берлин, 10 сентября 1917 года

Рудольф Штейнер

I. АНТРОПОЛОГИЯ И АНТРОПОСОФИЯ

Книга Макса Дессуара «О загробной жизни души» («Vom Jenseits der Seele») содержит короткий раздел, в котором представляемая мной антропософски ориентированная духовная наука характеризуется как научно необоснованная⁴. Иному может показаться, что для представителя духовно-научной антропософии дискуссия с личностями, стоящими на научной точке зрения Дессуара, при всех условиях должна быть неплодотворной. Ибо первый должен отстаивать чисто духовную область опыта, которую последний принципиально отклоняет и отсылает в область образов фантазии. Итак, о принимаемых во внимание духовно-научных познаниях можно говорить только с тем, кто с самого начала должен иметь основание полагать, что подразумеваемая духовно-научная область является некой реальностью. Этот взгляд был бы правильным, если бы представитель антропософии не высказал ничего другого, кроме своих внутренних личных переживаний, и эти переживания просто расположились бы рядом с результатами науки, основанной на чувственном наблюдении и научной обработке этого наблюдения. Тогда можно было бы сказать: сторонник этой так охарактеризованной науки как раз отказывается рассматривать как реальности переживания исследователя духовной области, который вместе с высказанным им мог бы произвести впечатление только на таких личностей, которые с самого начала ставят себя на его точку зрения.

Это мнение, однако, основывается всё-таки на воззрении, неправильно понимающем то, что я называю антропософией. Верно, что эта антропософия основывается на душевных опытах, которые получают независимо от впечатлений чувственного мира, а также независимо от научных суждений, которые основываются только на чувственных впечатлениях. Итак, необходимо согласиться, что оба вида опытов сначала кажутся разделёнными непреодолимой пропастью. Однако это не соответствует истине. Есть общая область, в которой должны сходиться оба направления исследования и в которой возможна дискуссия о том, что высказывают одно направление исследования и другое. Эта общая область может быть охарактеризована следующим образом.

Представитель антропософии, исходя из опытов, которые являются не только его личными переживаниями, надеется суметь доказать, что человеческие процессы познания могут развиваться дальше от той точки, у которой останавливается тот исследователь, который хочет опираться только на чувственное наблюдение и рассудочное суждение об этом внешечувственном наблюдении. В последующем, чтобы избежать постоянных пространственных описаний, я хотел бы научное направление, опирающееся на чувственное наблюдение и рассудочную обработку чувственного наблюдения, называть антропологией, и прошу читателя позволить мне такое непривычное применение этого выражения. В последующих рассуждениях его следует применять только для обозначенного здесь. В этом смысле антропософия со своим исследованием намеревается суметь начать там, где кончается антропология⁵.

4 См.: Макс Дессуар. «О загробной жизни души», тайные науки в критическом рассмотрении [Штутгарт, 1917]. Раздел, в особенности касающийся антропософии, охватывает с. 254-263.

5 Хотя то, что я представил как «антропософию», по своим результатам стоит на совсем другой почве, чем высказывания Роберта Циммермана в его

Представитель антропологии останавливается на том, чтобы при внешнечувственных переживаниях получать переживаемые в душе рассудочные понятия. Представитель антропософии на опыте убеждается, что эти понятия, несмотря на то что их следует относить к внешнечувственным впечатлениям, могут, кроме того, разворачивать в душе собственную жизнь для себя. И что они, разворачивая внутри души эту жизнь, осуществляют развитие самой души. Он осознаёт, что душа, когда она направляет необходимое внимание на это развитие, открывает внутри своего существа, что в ней открываются духовные органы. (Я пользуюсь этим выражением «духовные органы»⁶, расширив словоупотребление, которому следовал Гёте, исходя из своего мировоззрения, когда он использовал выражения «глаза духа» и «уши духа»)⁷. Для души такие духовные органы в таком случае представляют собой образования, которые для неё могут быть помыслены подобно чувственным органам для тела. Само собой разумеется, они могут быть помыслены только душевными. Любая попытка связать их с каким-либо телесным образованием должна быть отклонена антропософией строжайшим образом. Свои духовные органы она должна представлять так, что они никоим образом не выступают из области душевного и не вторгаются в устройство телесного. Для неё такое вторжение является болезненным образованием, которое она строго выводит из

опубликованной в 1881 году книге, я полагаю, что всё-таки сумею использовать обозначенное Циммерманом понятие различия антропософии и антропологии. Циммерман [Роберт Циммерман, 1824-1898, философ, эстетик. «Anthroposophie im Umriss/Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf realistischer Grundlage» («Очерк антропософии. набросок системы воззрения на мир на реалистической основе»). Вена, 1882. (Прим. отв. ред.)], однако в качестве содержания своей «Антропософии» охватывает в абстрактной схеме только понятия, данные антропологией. Для него познающее созерцание, на котором основывается подразумеваемая мной антропософия, не находится в области пути научного исследования. Его антропософия отличается от антропологии только тем, что первая сначала подвергает понятия, полученные последней, методу, подобному рассуждениям Гербарта, прежде чем она преобразует их в содержание своей чисто рассудочной идеи-схемы.

6 Более подробное изложение и пояснение этого представления о «духовных органах» вы найдёте в моей книге «О загадке человека» [GA 20], с. 146 и след. и в моих сочинениях, относящихся к мировоззрению Гёте. [(GA — Полное собрание трудов Рудольфа Штейнера)].

7 «Глаза духа» и «уши духа»: см., например, статью Гёте «Несколько замечаний» (к Каспару Фридриху Вольфу); в «Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften» («Естественно-научных сочинениях Гёте»), изданных и прокомментированных Рудольфом Штейнером в кюринеровской «Deutsche National-Literatur» 1883 — 1897, в пяти томах, стереотипное издание. Дорнах, 1975. Том 1. С. 107: «Как бы ни был совершен даже этот метод, благодаря которому он (К. Фр. Вольф) достиг / сделал/ так много, этот превосходный человек /муж/ всё же не думал, что существует разница между “смотреть” и “видеть” / sehen und sehen/, что духовные глаза должны действовать в постоянном живом союзе с глазами тела, потому что иначе попадаешь в опасность видеть и всё-таки не обращать внимания». См. также «Фауст II» I/V 4667: «Для ушей духа, звуча, уже рождается новый день». (Прим. нем. ред.)

своей области. Способ развития духовных органов, который представлен в пределах антропософии, для того, кто действительно осведомляется об этом способе, должен быть достаточно сильным доказательством в пользу того, что о ненормальных душевных переживаниях, об иллюзиях, видениях, галлюцинациях и тому подобном для исследователя реальной духовной области не существует никаких иных представлений, кроме представлений, данных также в пределах антропологии⁸. Смещение антропософских переживаний с так называемыми ненормальными душевными переживаниями всегда основано на недоразумении или недостаточном знании подразумеваемого в антропософии. И тот, кто с пониманием прослеживает, как антропософия изображает путь развития духовных органов, несомненно, не додумается до взгляда, что этот путь может привести к болезненным образованиям или состояниям. Понимающий скорее должен бы признать, что все ступени душевного опыта, которые человек переживает в смысле антропософии на пути к созерцанию духа, лежат в области, которая является всецело только душевной, и рядом с ней переживание чувств и обычная рассудочная деятельность неизменно протекают так, как они протекали до возникновения этой области. То, что именно в отношении этой стороны антропософского познания господствует много недоразумений, происходит от того, что многие люди создают трудности для втягивания чисто душевного в область своего внимания. Таких людей сразу покидает сила их представления, если оно не подкреплено обращением внимания на чувственно воспринимаемое. Кроме того, сила их представления приглушается даже ниже предела силы, которая царит в сновидении, до той низкой степени, которая для представления имеет место в сне без сновидения, и которая уже не осознаётся. Можно сказать, что такие люди в своём сознании заполнены последствиями или непосредственным воздействием чувственных впечатлений, и при этой заполненности бытия происходит просыпание всего того, что обнаружилось бы как душевное, если бы его могли схватывать. Можно даже сказать, что душевное в его своеобразии у многих людей подвержено самому сильному недопониманию только потому, что они в отношении него самого не могут пробуждаться в таком же роде, как в отношении чувственного содержания сознания. Что люди с только такой степенью внимания, какая достигается в обычной внешней жизни, находятся в таком положении, не должно удивлять никого из тех, кто может в правильном свете, например, увидеть, какой урок можно извлечь из упрёка, который Франц Brentano⁹

8 *Внутренние переживания, которые должны осуществляться душой, чтобы прийти к использованию своих духовных органов, описаны в ряде моих сочинений, особенно в моей книге «Как достигнуть познания высших миров?» и во второй части моего «Очерка тайноведения».*

9 *Франц Brentano (1838-1917) — бывший католический теолог; преподавал философию и психологию в Вюрцбурге и в Вене. См. также статью Рудольфа Штейнера «Франц Brentano. О будущем философии», в «Методических основах антропософии, 1884—1901». GA 30, 1961, с. 526 и далее, а также «Франц Brentano и аристотелевское духовное учение», доклад в: «Антропософия, психософия и пневматософия», GA 115, 1965, с. 217 и далее, и статьи: «Учение Иисуса Франца Brentano» и «Понимание индивидуумов (Brentano и Ницше), в: «Мысль Гётеанума среди кризиса культуры современности. Собранные статьи 1921 — 1924», GA 36, 1961, с. 153 и далее и с. 158 и далее. (Прим. нем. ред.)*

вынужден был сделать философу Уильяму Джеймсу¹⁰ относительно этого вопроса. Brentano пишет, что необходимо «различать между ощущающей деятельностью и тем, на что она обращена, то есть между ощущением и ощущаемым» («и они различны так же достоверно, как моё нынешнее воспоминание о себе и то событие, которое мне при этом представляется как прошедшее, или, чтобы применить ещё более осязаемое сравнение, как различаются моя ненависть к врагу и объект этой ненависти»), и к этому он делает пометку, что следует видеть, как «тут и там всплывает» заблуждение, в отношении которого направлены эти слова. Далее он говорит: «Среди прочих и Уильям Джеймс усвоил её, и на интернациональном конгрессе психологов, в Риме в 1905 году, попытался обосновать в продолжительной речи. Так как мне, когда я заглядываю в некий зал, одновременно с этим залом является также моё видение; так как отдалённые образы фантазии, связанные с чувственными объектами, лишь постепенно отличаются от объективно побудивших их чувственных образов; так как, наконец, мы называем тело красивым, однако различие красивого и некрасивого имеет отношение к различию движений души, то психические и физические феномены уже не должны рассматриваться как два класса явлений. Мне трудно понять, как сам докладчик не почувствовал слабость этих аргументов. Являться одновременно не означает являться тем же самым, как и одновременно быть — это не настолько быть тем же самым. И поэтому Декарт мог беспрекословно рекомендовать сначала по меньшей мере отвергать (*leugnen*), что зал, который я вижу, есть, и держаться как чего-то несомненного лишь того, что видение зала есть. Но если несостоятелен первый аргумент, тогда очевидно — и второй; что же окажется, если воображение отличается от некоего видения только степенью интенсивности, означает ли тогда, исходя из только что сказанного, даже если степень интенсивности и была бы уравновешена, полное равенство воображения с видением лишь равенство с неким психическим феноменом? В третьем аргументе говорится о красоте... Но теперь, пожалуй, присутствует некая странная логика, которая хочет из того, что «наслаждение красотой» является чем-то психическим, заключить, что и то, с чьим появлением это связано, также должно быть чем-то психическим. Если бы это было верно, то и всякое отвращение было бы идентично с тем, к чему кто-то имеет отвращение, и, пожалуй, необходимо было бы остерегаться раскаиваться в совершённой ошибке, так как в этом идентичном с ней раскаянии повторилась бы сама ошибка. При таком положении вещей всё-таки нельзя, пожалуй, опасаться, что авторитет Джеймса, к которому, к сожалению, среди немецких психологов присоединяется авторитет Маха, многих якобы склонит к тому, чтобы не признавать самые явные различия»¹¹. Во всяком случае, это «непризнание самого явного различия» нередкий факт. И он основывается на том, что сила представления может развивать необходимое внимание только для чувственного впечатления, в то время как собственное душевное, которое при этом выходит вперёд, представляется сознанию не сильнее, чем пережитое в состоянии сна. Имеют дело с двумя потоками переживаний, из которых один охватывают, бодрствуя, но другой — душевный — равен в то же время только одной из ослабленных сил представления сна, то есть почти совсем не охватывается вниманием. Совсем не обращается внимание как раз

10 Уильям Джеймс (1842-1910) — американский психолог и философ; см.: Рудольф Штейнер. *Загадки философии, GA 18, именной указатель.* (Прим. нем. ред.)

11 См.: Франц Brentano. *Исследование психологии чувств.* Лейпциг, 1907. С. 96 и след.

на то, что во время обычного состояния бодрствования человека душевное состояние сна обыкновенно не прекращается, но продолжается наряду с бодрствованием, и что собственно душевное только тогда вступает в область восприятия, когда человек пробуждается не только для чувственного мира, как это имеет место в обычном сознании, но также и для душевного бытия, как это происходит в созерцающем сознании. Оспаривается ли теперь — в грубо материалистическом смысле — для душевного это последнее благодаря продолжающемуся во время бодрствования сну или же, почти не различая, так как это не осознано, смешивается с физическим в одну кучу, как в случае Джеймса — последствия почти одинаковые: оба ведут к губительной близорукости. И неудивительно, что душевное так часто остаётся невоспринимаемым, если даже философ, такой как У. Джеймс, не в состоянии правильным образом отличить его от физического¹².

Кто так же мало, как У. Джеймс, может отделять подлинно душевное от пережитого благодаря органам чувств содержания души, с тем трудно говорить о той области в бытии души, внутри которой должно наблюдаться развитие духовных органов. Ибо это развитие продвигается именно там, куда его внимание повернуться не в состоянии. Это развитие ведёт от рассудочного познания к созерцающему¹³.

Теперь, однако, благодаря способности воспринимать существующее душевное, пока больше не достигнуто ничего, кроме самой первой предпосылки, которая делает возможным направлять духовный взгляд туда, где антропософия ищет развитие органов души. Ибо то, что сначала представляется этому взгляду, так относится к тому, о чём антропософия говорит как о сущности души, оснащённой духовными органами, как недифференцированная живая клетка к живому организму, снабжённого органами чувств. Но только в пределах души сами отдельные духовные органы осознаются как её владение, в котором она в состоянии ими пользоваться. Ибо эти органы не являются чем-то покоящимся; они находятся в постоянной подвижности. И если они не используются, то также и их наличие не может быть осознаваемым. То есть для них совпадают восприятие и состояние использования. Как обнаруживается развитие этих органов и вместе с тем их воспринимаемость, это вы найдёте описанным в моих антропософских сочинениях. Здесь я хочу только указать на кое-что лежащее в этом направлении.

Кто предаётся размышлению о переживаниях, вызванных чувственными явлениями, тот повсюду наталкивается на вопросы, ответ на которые сначала кажется ему недоступным для этого размышления. В ходе такого размышления представитель антропологии приходит к установлению границ познания. Стоит только вспомнить, как Дюбуа-Реймон¹⁴ в своей речи о границах познания природы

12 Подробнее об этом пробуждении тех душевных способностей, которые являются непробуждёнными в обычном сознании, смотри в моей книге «О загадке человека» [GA 20].

13 Идущее ещё дальше обоснование этого высказывания можно найти в разделе «Эскизные добавления к содержанию данного сочинения»: «1. Философские пояснения к антропософии».

14 Эмиль Дюбуа-Реймон (1815-1896) — физиолог. Цитата звучит дословно: «В отношении загадок телесного мира естествоиспытатель с давних пор привык со стойкой самоотверженностью высказывать своё <Ignoramus> (не знаем). При обратном взгляде на протекающий победоносный путь его несёт при этом тихое

говорит о том, что нельзя знать, какова сущность материи и какова сущность самого простого явления сознания. Что ж, можно остановиться на такой точке размышления и прийти к мнению: именно здесь для человека находятся непреодолимые границы познания. И таким образом можно успокоиться на том, что человек может достигать знания только в пределах области, очерченной этими границами, и сверх этого якобы возможны только предчувствие, чувствование, надежда и желание, которые к «науке» не могут иметь никакого отношения. Или можно в этой точке начинать создавать гипотезы по поводу области, которая находится за пределами чувственно воспринимаемого. В таком случае пользуются рассудком, о котором полагают, что он своё суждение может распространять на область, из которой органы чувств ничего не воспринимают. Действуя так, подвергаются опасности, что тот, кто в это не верит, возразит, что рассудок не имеет права судить о реальности, для которой у него отсутствует фундамент чувственных восприятий. Ибо только чувственные восприятия предоставили бы его суждениям содержание. Без такого содержания его понятия остаются пустыми.

Антропософски ориентированная духовная наука не относится ни к одному, ни к другому из этих двух способов, ведущих к «границам познания». Не относится ко второму, потому что она должна быть одинакового мнения с теми, которые ощущают, что утрачивают всякую почву для размышления, если представления оставляют такими, какими получили их при чувственном восприятии, и всё-таки хотят применять их сверх этой области. Не относится и к первому способу, потому что она обнаруживает, что в так называемых границах познания душевно может переживаться нечто, что не имеет дела с содержанием представления, полученным чувственным восприятием. Когда душа представляет себе только это содержание, тогда она при истинном осознании должна сказать себе: это содержание не может в познании непосредственно обнаруживать ничего иного, кроме отражения чувственного переживания. Дело становится иным, когда душа переходит к тому, чтобы спросить себя: что испытывает она сама, когда наполняется такими представлениями, к которым она приводится при обычных границах познания? Тогда при соответствующем осознании она может сказать себе: с такими представлениями я не могу ничего познать в обычном смысле; но в том случае, когда это бессознательное состояние познания я делаю для себя внутренне созерцаемым, я обнаруживаю, как эти представления действуют во мне самой. В качестве обычных представлений познания они продолжают молчать; но уже по мере того, как их молчание всё больше осознаётся, они приобретают собственную внутреннюю жизнь, которая становится единством с жизнью души. И тогда душа замечает, что с этим переживанием она находится в некоем положении, которое примерно можно сравнить с положением слепого существа, которое ещё не испытало также никакого особого развития своего осязания. Такое существо прежде всего на всё бы натыкалось. Оно ощущало бы сопротивление внешней действительности. И из этого

/безмолвное/ сознание, что если он сейчас и не знает, то по крайней мере при известных обстоятельствах мог бы знать и когда-нибудь, возможно, узнает. Но относительно загадки, чем являются материя и сила, и как их можно мыслить, он раз и навсегда вынужден принимать вердикт, который должен даваться гораздо труднее: <Ignorabimus>!» В: «О границах познания природы», доклад, прочитанный на собрании немецких естествоиспытателей и врачей в Лейпциге 14 августа 1872 года. I. Лейпциг, 1872. С. 33. (Прим. нем. ред.)

общего ощущения могла бы развиваться внутренняя жизнь, наполненная примитивным сознанием, которое имеет уже не только общее ощущение: я наталкиваюсь на вещи, но это ощущение в себе разнообразит и отличает твёрдое от мягкого, гладкое от шероховатого и так далее. Таким способом душа может испытывать в себе и разнообразить переживание, которое она получает с представлениями, образованными в границах познания. Она учится испытывать, что эти границы не представляют собой ничего другого, кроме того, что возникает, когда духовный мир душевно касается её. Обнаружение таких границ становится в душе неким переживанием, которое может сравниться с переживанием осязания (Tast-Erlebnis) в чувственной области¹⁵. В том, что прежде она называла границами познания, она теперь видит духовно-душевное прикосновение духовного мира. И из этого вдумчивого переживания, которое она может иметь с различными предельными переживаниями, для неё выделяется общее ощущение духовного мира в разностороннем восприятии его самого. Таким образом до известной степени самый простой вид воспринимаемости духовного мира становится переживанием. Этим охарактеризовано только первое открывание души для духовного мира. Но этим также показано, что в том, к чему как к духовному переживанию стремится подразумеваемая мной антропософия, указывается не на общее туманное эмоциональное самопереживание души, но на нечто, что закономерным образом развивается в реальном внутреннем переживании. Здесь не место показывать, как первое примитивное восприятие духа усиливается через дальнейшие душевные функции, так что и о других до определённой степени высоких способах восприятия может говориться как о духовно-душевном ощупывании, осязании. Можно указать на мои антропософские книги и статьи относительно характеристики таких душевных функций. Здесь должно быть обозначено только принципиальное по поводу духовного восприятия, о котором говорит антропософия.

Путём сопоставления я хотел бы ещё наглядно показать, насколько иным является всё поведение души в пределах антропософского исследования духа, чем в антропологии. Представим себе некое количество пшеничных зёрен. Их можно использовать как средство питания. Но их можно также посадить в землю, чтобы из них развились другие растения пшеницы. Можно представления, полученные посредством чувственного переживания, удерживать в сознании так, чтобы переживать в них копию (das Nachbilden) видимой реальности. И их также можно переживать так, чтобы в душе позволить быть действительной силе, которую они используют в ней самой благодаря тому, чем они являются, за исключением того, что они представляют чувственное. Первый способ действия представлений в душе может сравниться с тем, что возникает через пшеничные зёрна, когда они как средство питания принимаются живым существом. Второй способ — с порождением нового пшеничного растения благодаря каждому семенному зерну. Сопоставление, разумеется, можно помыслить только так, что принимаешь во внимание: из

15 Границы познания, подобные обсуждаемым выше, выступают не только в том малом количестве, в котором они осознаются некоторыми; они в огромном множестве даются на путях, которые размышление должно прокладывать через своё внутреннее существо, чтобы прийти к связи с истинной действительностью. Смотрите об этом в последнем разделе «Эскизные добавления к содержанию данного сочинения» главу: «Появление границ познания».

семенного зерна возникает подобие растения-предка; из действующего в душе представления внутри души возникает полезная для образования духовных органов сила. И должно также приниматься во внимание, что первое осознание таких внутренних сил может возжигаться только при таких сильно действующих представлениях, какими являются охарактеризованные пограничные представления, и что если это сознание однажды пробудилось такими силами, ему могут быть подвластны, конечно в меньшей степени, и другие представления, чтобы идти дальше выбранным путём.

Одновременно это сопоставление указывает на нечто, что в антропософском исследовании даётся по поводу сущности жизни представления. Как семенное зерно, когда оно перерабатывается для питания, извлекается из того потока развития, который заключён в его собственном существовании и ведёт к образованию нового растения, так и представление отвлекается от своего существенного направления развития, когда представляющая душа использует его для создания послеобраза чувственного восприятия. Послеобраз представления благодаря развитию, соответствующему его собственной сущности, является послеобразом для работы в качестве силы в развитии души. Как не обнаружишь собственные законы развития растения, когда исследуешь семена на их питательную ценность, точно так же не обнаружишь сущность представления, когда исследуешь, в какой мере оно порождает опирающееся на послеобраз познание действительности, переданной через это представление. Пожалуй, не следует говорить, что это исследование нельзя проводить. Оно может быть таким же, как и то исследование питательной ценности растительных семян. Но как благодаря этому последнему проясняешь себе что-то другое, нежели законы развития роста растений, так и через теорию познания, которая испытывает представления на их познавательную ценность, опирающуюся на послеобраз, проясняешь нечто иное, нежели сущность жизни представления. Насколько мало семенное зерно, будучи питанием, указывает на свою сущность, настолько же мало в сущности представления находится то, что доставляет познание, опирающееся на послеобраз. Конечно, можно сказать, как для семенного зерна использование в качестве средства питания является чем-то совсем внешним, так и для представлений внешним является познаваемый послеобраз. На самом деле в представлениях душа схватывает своё собственное развивающееся существо. И только через собственную деятельность души происходит то, что представления становятся средствами познания действительности¹⁶.

На вопрос же, как представления становятся такими средствами познания, антропософское наблюдение, которое пользуется духовными органами, должно отвечать иначе, чем это делает теория познания, которая отвергает это наблюдение. Для этого антропософского наблюдения проистекает следующее.

Такими, какими представления существуют в соответствии со своей исконной сутью, они, правда, образуют одну часть жизни души, но в душе они не могут быть осознанными, пока она сознательно не пользуется своими духовными органами. Они остаются в душе неосознанными, пока они являются живыми по своей собственной сути. Душа живёт благодаря им, но она не может ничего знать о них. Они должны

16 Более подробное обоснование данных выше мыслей находится и последнем разделе II части тома «Загадок философии»: «Эскизно изложенный обзор антропософии» [GA 18].

приглушить (*herabdaempfen*) свою собственную жизнь, чтобы стать сознательными душевными переживаниями обычного сознания. Это приглушение происходит посредством каждого чувственного восприятия. Так, когда душа воспринимает чувственное впечатление, парализуется жизнь представления; парализованное представление душа переживает осознанно в качестве посредника познания внешней действительности¹⁷. Все представления, которые душа относит к чувственной действительности, являются внутренними переживаниями духа, чья жизнь приглушена. Во всём, что мыслят о внешнем чувственном мире, имеют дело с умерщвлёнными представлениями. Однако жизнь представлений теперь не то что утрачивается, но она ведёт своё бытие отдельно от области сознания, в неосознаваемых сферах души. И тут её вновь обретают духовные органы. Как душа может теперь относить убитые представления к чувственному миру, так живые, схваченные духовными органами представления — к духовному миру. Обозначенные выше граничные представления являются теми, которые благодаря своей собственной сущности не позволяют парализовать себя, поэтому они противостоят отнесённости к чувственной реальности. Именно благодаря этому они становятся отправными точками духовного восприятия.

Представления, которые схватываются душой как живые, я назвал в своих антропософских сочинениях имагинативными представлениями. Не понимаешь, что здесь подразумевается под «имагинативным», если путаешь это с образной формой выражения, которая должна применяться, чтобы соответственно обозначать такие представления. То, что здесь действительно подразумевается под «имагинативным», можно примерно разъяснить следующим образом. Когда некто имеет чувственное восприятие, в то время как внешний объект производит на него впечатление, тогда восприятие имеет для него определённую внутреннюю силу. Когда он отворачивается от объекта, тогда он воображает его себе в одном лишь внутреннем представлении. Но только представление имеет малую внутреннюю силу.

Оно является до некоторой степени смутным по отношению к представлению, действующему в присутствии внешнего объекта. Если человек хочет оживить для обычного сознания смутно существующие в душе представления, то он пропитывает их отзвуками чувственного зрительного восприятия. Он превращает представление в наглядный образ. Такие образные представления несомненно являются теперь не чем иным, как результатами взаимодействия процесса представления и чувственной жизни. «Имагинативные» представления антропософии возникают отнюдь не таким способом. Душа, чтобы их осуществить, должна настолько точно знать внутренний процесс соединения жизни представления и чувственного впечатления, что она должна быть в состоянии всецело удерживать в течение чувственного впечатления, соответственно его последующего переживания (*Nacherlebnisse*), в жизнь представления. Удерживание последующего чувственного переживания осуществляется, если только узнал, как представление захватывается этим последующим переживанием. Только тогда ты в состоянии соединить духовные органы с сущностью представления и благодаря этому воспринимать впечатления духовной действительности. При этом жизнь представления пронизывается совсем с другой стороны, чем при чувственном восприятии.

¹⁷ Смотрите об этом в третьей части раздела «Эскизные добавления к содержанию...»: «Об абстрактности понятий».

Переживания, которые при этом имеешь, являются существенно иными, нежели они могут испытываться при чувственных восприятиях. И всё-таки есть возможность высказываться об этих переживаниях. Это может происходить следующим образом. Когда человек воспринимает жёлтый цвет, он в своей душе имеет не только зрительное переживание, но и эмоциональное сопереживание души. Для разных людей оно может иметь разную силу, но оно никогда не будет полностью отсутствовать. Гёте в прекрасной главе своего учения о цвете очень убедительно описывает в связи с «чувственно-моральным воздействием цветов»¹⁸ эмоционально-побочные воздействия для красного, жёлтого, зелёного и так далее цветов. Если душа воспринимает нечто из определённой области духа, то может случиться, что это духовное восприятие имеет в ней то же самое эмоциональное побочное переживание, которое возникает при чувственном восприятии жёлтого цвета. Тогда знаешь, что имеешь то или это духовное переживание. При этом, конечно, не имеешь перед собой в представлении то же самое, что имеешь перед собой при чувственном восприятии жёлтого цвета. Но в качестве эмоционального побочного воздействия получаешь то же самое внутреннее переживание, которое получаешь, когда перед глазами находится жёлтый цвет. Тогда говоришь, что воспринимаешь духовное переживание «жёлтого». Чтобы высказаться более точно, пожалуй, всегда можно сказать, что воспринимаешь нечто, что для души является «жёлтым». Однако из тех, кто познакомился из антропософской литературы с процессом, который ведёт к духовному восприятию, никто не должен нуждаться в такой обстоятельной манере изложения. Эта литература достаточно обращает внимание на то, что реальность, открытая духовному восприятию, находится перед духовным органом не так, как утончённый чувственный объект или процесс или как то, что могло бы передаваться через представления, которые в обычном смысле являются чувственно-наглядными¹⁹.

* * *

Как душа знакомится с духовным миром, находящимся вне человека, так и благодаря своим духовным органам она знакомится с духовным существом самого человека. Антропософия обнаруживает это духовное существо как члена духовного мира. Она продвигается вперёд от наблюдения одной части духовного мира к таким представлениям о человеке, которые представляют ей то, что обнаруживает себя в человеческом теле в качестве духовного человека. Антропология тоже продвигается вперёд, идя с противоположного направления, к представлениям о человеческом существе. Когда антропософия развивает охарактеризованные выше способы наблюдения, тогда она достигает созерцаний духовного существа человека, которое в чувственном мире проявляется в теле. Вершиной этого проявления является сознание, которое позволяет чувственным впечатлениям сохраняться дальше в бытии представлений. Антропософия, продвигаясь вперёд от переживаний внечеловеческого духовного мира вплоть до человека, в конце концов обнаруживает это сознание как живущее в чувственном теле и в нём же развивающееся от чувственной действительности. Последнее, что она находит на своём пути от

18 Смотрите об этом в третьей части раздела «Эскизные добавления к содержанию...»: «Об абстрактности понятий».

19 Дальнейшее освещение высказанного здесь под конец находится в четвёртой части раздела «Эскизные добавления к содержанию...»: «Важный признак восприятия духа».

человека, это живая сущность представления души, которую она в состоянии выразить в связных имагинативных представлениях. Затем она может, используя взор до определённой степени шире, в конце духовно-исследовательского пути, кроме того, созерцать, как подавляется (*ablaehmt sich*) сущностная жизнь представления воспринимаемыми чувствами. В этой подавленной жизни представления, осветив с духовной стороны, она охарактеризовала живущего в чувственном мире человека, поскольку он является представляющим. Она приходит таким способом к философии, касающейся человека, как к последним результатам своих исследований. То, что лежит на её пути раньше, находится чисто в духовной области. Она подступает к характеристике живущего в чувственном мире человека с тем, что проистекло для неё на её духовном пути.

Антропология исследует царства чувственного мира. Продвигаясь вперёд на своём пути она тоже доходит вплоть до человека. Он ей представляется, что факты чувственного мира он объединяет в своей телесной организации так, что из этого объединения возникает сознание, посредством которого в представлениях воображается внешняя действительность. Антрополог видит представления возникающими из человеческого организма. Наблюдая это, он в определённом смысле вынужден остановиться. Внутреннюю закономерную связь процесса представления он не может постичь с помощью одной только антропологии. Как антропософия в конце своего протекающего в духовных опытах пути всё ещё принимает во внимание духовное существо человека, поскольку оно проявляется через восприятия чувств, так и антропология, если она находится в конце своего протекающего в чувственной области пути, должна смотреть на способ, каким человек чувств, представляя, участвует в восприятиях чувств. И наблюдая это, она эту деятельность находит не из законов телесной жизни, но опираясь на мыслительные законы логики. Но логика не является областью, которая может выступать в таком же роде, как и другие области антропологии. В овладевшем логикой мышлении царят законы, которые уже не могут быть охарактеризованы как законы телесной организации. Когда человек оперирует ими, в нём обнаруживается та же сущность, которая встретила антропософию в конце её пути. Только антрополог видит эту сущность так, как она освещена с чувственной стороны. Он видит парализованные представления и, уступив логике, соглашается также с тем, что в представлениях царят законы из мира, который, может быть, объединяется в единство с чувственным миром, однако с ним не совпадает. В опирающейся на логическое существо жизни представлений антропологу открывается вдающийся в духовный мир чувственный человек. Антропология на этом пути приходит к философии, касающейся человека, как к последнему результату своих исследований. То, что находится раньше на её пути, пребывает чисто в чувственной области²⁰.

Если оба пути, антропософский и антропологический, пройдены правомерным образом, они встретятся в одной точке. Антропософия при этой встрече приносит с собой образ живого духовного человека и показывает, как духовный человек развивает существующее между рождением и смертью сознание благодаря

²⁰ Такие же мысли, как на с. 19 (в нем. тексте), и мысли, обозначенные выше, в определённом направлении находят освещение через мысли, данные в первой части раздела «Эскизные добавления к содержанию...»: «Философские пояснения к антропософии».

чувственному бытию, в то время как жизнь сверхчувственного сознания подавляется. Антропология при встрече показывает образ постигающего в сознании самого себя чувственного человека, который, однако, возвышаясь в духовное бытие, живёт в существе, находящемся за пределами рождения и смерти. При этой встрече возможно реальное плодотворное взаимопонимание между антропософией и антропологией. Оно должно наступить, когда обе повысят своё образование в части философии, касающейся человека. Вытекающая из антропософии философия, касающаяся человека, правда выдаст его образ, который будет написан совсем другими средствами, нежели те, которые даёт вытекающая из антропологии философия, трактующая человека; но рассматривающие оба образа смогут почувствовать себя в согласии со своими представлениями, подобно согласию негативного изображения пластины фотографии при соответствующей трактовке с позитивной фотографией.

Очевидно, что этими высказываниями показано, в каком смысле можно в высшей степени удовлетворительно ответить с антропософской точки зрения на обозначенный в начале этого сочинения вопрос о возможности плодотворной дискуссии между антропологией и антропософией.

II. МАКС ДЕССУАР ОБ АНТРОПОСОФИИ

Из предшествующего здесь изложения, пожалуй, видно, какой желательной для представителя антропософии может быть конструктивная дискуссия с антропологом. Допустимо, чтобы подобного рода дискуссия опиралась на книгу, которая преследует такие намерения, как книга Макса Дессуара. С точки зрения антропософии эта книга написана в духе антропологической науки. Она опирается на результаты чувственного наблюдения и хочет на деле применить тот образ мышления и те способы исследования, которые применяются в естественно-научном потоке познания. Книга эта, в смысле проделанных здесь рассуждений, принадлежит антропологической науке.

В разделе этой книги, озаглавленном «Антропософия», Макс Дессуар хочет дать критику антропософских взглядов, представленных в моих сочинениях²¹. Он пытается в своём роде воспроизвести различные рассуждения этих сочинений и привязать к ним свои критические замечания. Итак, можно было бы пронаблюдать, что может быть сказано обеими сферами представлений со стороны той или иной точки познавательного стремления.

На основании этого я хочу здесь изложить и обсудить высказывания Макса Дессуара. Дессуар хочет указать на то, что я представляю воззрение, в соответствии с которым человеческую душу можно довести до того, чтобы благодаря внутреннему развитию пользоваться её духовными органами и благодаря этому определять своё отношение к духовному миру подобно тому, как она это осуществляет в отношении чувственного мира благодаря телесным чувствам. Из предшествующего изложения в этом моём сочинении можно увидеть, как я мыслю то, что должно происходить в душе, чтобы она пришла к созерцанию духовной жизни. Макс Дессуар представляет

21 Страницы 254-263 книги «*Vom Jenseits der Seele*» («О загробной жизни души»), тайные науки в критическом рассмотрении Макса Дессуара. Verlag von Ferdinand Enke. Штутгарт, 1917.

в своём роде то, что я изложил в этом отношении в своих сочинениях. По этому поводу он говорит: «Благодаря такой внутренней работе душа достигает того, к чему стремится вся философия. Разумеется, свободное от тела сознание должно быть предохранено от смешения со сновидческим ясновидением и гипнотическими процессами. Когда возросли наши душевные силы, «я» может переживать себя поверх сознания, словно в уплотнении и в отделении духовного, да, посредничество тела можно исключать из переживания уже при восприятии цвета и звука». К этим своим тезисам Дессуар добавляет затем замечание: «Не стоит оспаривать эти утверждения в отдельности»²². Итак, Дессуар моё созерцание духовного восприятия связывает с тем, что я будто бы утверждаю, что при восприятии цвета и звука можно исключить посредничество тела. Читателю следует внимательно посмотреть на то, что я сказал в предшествующем изложении о переживаниях, которые душа осуществляет посредством своих духовных органов, и как она приходит к тому, чтобы высказываться по поводу этих переживаний образов цвета и тона. Тогда он увидит, что с точки зрения антропософии я не мог бы утверждать ничего более безрассудного, чем то, что душа якобы может «при восприятии цвета и звука исключить посредничество тела». Если бы я привёл такое утверждение, то, разумеется, было бы правильно сказать, что «не стоит оспаривать эти утверждения в отдельности». Здесь находишься перед действительно удивительным фактом. Макс Дессуар утверждает, что я говорю нечто, что по моим собственным предпосылкам мной должно характеризоваться как безрассудное. С таким враждебным возражением конечно же невозможно дискутировать. Можно только констатировать, какое искажённое изображение представляется здесь и выдаётся за воззрение того, кого хотят побороть.

Что ж, Дессуар, пожалуй, мог бы возразить, что он не находит в моих прежних сочинениях выводов моих воззрений относительно только что затронутого вопроса, изложенных так же ясно, как я выразил их в предшествующей главе этого сочинения. Я соглашусь без оговорок, что в отношении некоторых вопросов антропософии в более поздних данных мной изложениях можно найти более точное высказывание предложенного ранее и что читатель моих более ранних сочинений, пожалуй, здесь или там может прийти к ошибочному мнению по поводу того, что я сам в определённый момент обязательно считал правильным выводом моих созерцаний. Я полагаю, что любой разумный (человек) должен считать это само собой разумеющимся. Ибо антропософия — это широкое поле деятельности, и публикации могут охватывать всегда только отдельные подобласти.

Но может ли в этом случае Макс Дессуар сослаться на то, что затронутый выше вопрос не нашёл никакого разъяснения в моих ранних сочинениях? Книга Дессуара появилась в 1917 году. В пятом издании моего сочинения «Как достигнуть познания высших миров?», опубликованном в 1914 году, в том месте, где речь идёт об образном изложении духовных переживаний посредством цветов, я сделал следующее примечание: «При всех следующих описаниях необходимо принимать во внимание, что, например, при <видении> некоего цвета подразумевается духовное видение (созерцание). Если ясновидческое познание говорит об этом: <я вижу красное>, то это означает: <я имею душевно-духовное переживание, которое эквивалентно физическому переживанию при впечатлении красного цвета>. Это

22 См. с. 255 названной книги.

выражение употребляется только потому, что для ясновидческого сознания в таком случае совершенно естественно сказать: <я вижу красное>. Кто не размышляет об этом, может легко спутать видение цвета с истинно ясновидческим переживанием»²³. Я сделал это примечание не потому, что я думаю, что каждый, кто читает мои ранние изложения с истинным пониманием, может прийти к мнению, что я утверждаю, что якобы без глаз можно видеть цвета, но потому, что я мог бы себе представить, что некто при беглом чтении из-за непонятливости мог бы приписать мне такое утверждение, если я не скажу определённо, что считаю его необоснованным. Тремя годами позже, после того как я определённо отверг это приписывание, приходит Макс Дессуар и сообщает, что я утверждаю то, что на самом деле считаю безрассудным.

Однако это ещё не всё. В шестом издании моей книги «Теософия», которая тоже появилась в 1914 году, по поводу обсуждаемого вопроса находится следующее: «Можно прийти к представлению, как будто то, что здесь характеризуется как <цвета>, находилось бы перед душой так, как находится перед глазами физический цвет. Такой <душевный цвет>, однако, был бы не чем иным, как галлюцинацией. С впечатлениями, являющимися <галлюцинаторными> духовная наука не имеет дела ни в малейшей степени. И они во всяком случае не имеются в виду в данных здесь описаниях. Приходишь к правильному представлению, когда принимаешь во внимание следующее. Душа переживает в физическом цвете не только чувственное впечатление, но она имеет в нём и душевное переживание. Это душевное переживание является одним, когда душа — посредством глаз — воспринимает жёлтый цвет, и другим, когда она воспринимает синий цвет. Это переживание следует называть <жизнь в жёлтом> или <жизнь в синем>. Душа же, которая вступила на путь познания, имеет подобное <переживание в жёлтом> в отношении активных душевных переживаний других существ; <переживание в синем> — в отношении беззаветно преданных душевных настроений. Существенно не то, что <видящий> при некоем представлении какой-либо другой души видит <синее> так, как он это <синее> видит в физическом мире, но что он имеет переживание, которое даёт ему основание назвать это представление <синим>, как физический человек называет <синим>, например, некий занавес. И далее существенно то, что <видящий> осознаёт, что этим своим переживанием он находится в переживании, свободном от тела, так что получает возможность говорить о ценности и значении душевного переживания в мире, восприятие которого сообщено не через человеческое тело»²⁴.

Я отказываюсь приводить из моих сочинений ещё и то другое, которое в затронутом вопросе может представлять собой моё истинное воззрение. И каждому читателю, который может образовать себе конструктивное суждение о фактах также

23 См. моё сочинение «Как достигнуть познания высших миров?» [GA 10].

24 См. мою «Теософию». Введение в сверхчувственное познание мира и предназначение человека [GA 9]. В моей книге «Очерк тайноведения», пятое издание которого вышло в 1913 году, находится такое же высказывание о созерцании цвета [GA 13, 1968, с. 421 и след.]. Теперь налицо почти невероятное, что Макс Дессуар на 254 странице своей книги приводит это пятое издание как одно из сочинений, которое он хочет использовать. Итак, он утверждает, что я говорю нечто, прямая противоположность чего находится в моей им самим процитированной книге.

и тогда, когда речь идёт об антропософии, я предоставляю судить о том, что можно думать о «воспроизведении» моего изложения Максом Дессуаром.

На степень понимания, которую проявляет Дессуар в отношении описанного мной изображения сознания, полученного посредством духовных органов, весьма губительный свет бросает то, что он приводит в дальнейшем своём изложении об отношении «имагинативных» представлений к некой духовной соответствующей им действительности. Он слышал, что антропософия объясняет развитие человечества на Земле не только средствами, которые применяются в антропологии, но что она благодаря своему способу увидела это развитие зависимым от духовных сил и существ. В моей книге «Очерк тайноведения» я попытался этот процесс человеческого развития сделать наглядным посредством «имагинативных» представлений (впрочем, даже посредством способа познания, который лежит за пределами имагинативного созерцания, что, однако, для обсуждаемого здесь меньше принимается во внимание). В названной книге я указал, как антропософскому созерцанию даётся образ состояний, которые человечество испытало в формах развития, которые уже близки современным, и кроме того, я указал на такие древние формы развития, в которых человек выступает в некоем виде, очень непохожем на современный и который изображается мной не через полученные чувственным восприятием представления антропологии, но через имагинативные представления. Однако Дессуар следующим образом сообщает своему читателю то, что я изложил о развитии человечества. Моё изображение форм развития, которые ещё близки современному формированию человека, он сообщает так, что для определённого периода времени в прошлом я воспринимаю некую древнеиндийскую культуру человечества и затем прослеживаю за ней другие культурные периоды. У Дессуара это означает: «Древняя Индия — это не нынешняя Индия, как именно вообще необходимо понимать символически все географические, астрономические и исторические обозначения. За индийской культурой последовала древнеперсидская культура, ведомая Заратустрой, который жил, однако, гораздо раньше, чем личность, носящая это имя в истории. Присоединились другие периоды времени. Мы находимся в шестом периоде»²⁵. О том, что я говорю о гораздо более древнем периоде развития, в котором это развитие выявляется ещё в формах, которые очень непохожи на современные, Дессуар сообщает так: «Этот человек сформировался в очень отдалённом прошлом, которое Штейнер называет лемурийской эпохой Земли — почему так? — и на некой земле, которая тогда находилась между Австралией и Индией (что, следовательно, является правильным определением местонахождения, а не символом)»²⁶. Теперь здесь я совсем не принимаю во внимание то, что эту «передачу» изложенного мной я могу считать в целом только как искажённые изображения, которые совершенно непригодны для того, чтобы дать какому-либо читателю образ того, что я имею в виду. Я скажу только об одном пункте этой «передачи». Дессуар в своём читателе вызывает веру в то, что я говорю о том, что увиденное в духе якобы следует понимать символически, то есть что Древняя Индия, откуда я закладываю древнюю культуру человечества, является якобы «символической страной». Позже он находит достойным порицания, что я закладываю гораздо более древний период человеческого развития в Лемурию —

25 См. с. 258 и след. в книге Дессуара.

26 См. с. 261 в книге Дессуара.

между Австралией и Индией — и при этом жестоким образом противоречу сам себе, так как из моего изложения всё же можно заметить, что я считаю Лемурию неким правильным определением местоположения, а не символом.

И непременно следует добавить, что читатель книги Дессуара, который ничего моего не читал и принимает только сообщение Дессуара, должен прийти к мнению, что моё изложение якобы является совершенно непродуманным, путанным и противоречивым в самом себе материалом. Что же действительно находится в моей книге по поводу области Земли, охарактеризованной мной как Древняя Индия? Прочитайте соответствующие высказывания, и вы найдёте, что я с полной ясностью выражаю, что Древняя Индия не является символом, но областью Земли, которая, пусть даже не совсем точно, но, однако, по существу совпадает с той, которую каждый называет Индией²⁷. Итак, Дессуар наставляет своего читателя представлять в качестве моего воззрения нечто, что мне и в голову не приходило. И поскольку он находит, что при описании древней Лемурии я говорю именно так, как это соответствует моему действительному мнению о Древней Индии, но без той бессмыслицы, которую он заставляет меня говорить, он обвиняет меня в противоречии²⁸.

Спрашивается, как это возможно, что Дессуар заставляет меня утверждать, что Древнюю Индию якобы следует понимать «символически». Из всего контекста его изложения для меня по этому поводу вытекает следующее. Дессуар кое-что читал о процессах в жизни души, которые я охарактеризовал как путь к духовному созерцанию, первой ступенью которого является имагинативное познание. Там я описываю, как душа для образования имагинативных представлений развивает из своих подоснов способности посредством спокойной отдачи определённым мыслям. Я говорю, что для этой цели душе лучше всего покоиться в символических представлениях. Никто не должен через моё изложение впадать в заблуждение, что символические представления якобы являются чем-то иным, кроме средства, чтобы прийти к имагинативному познанию. Дессуар же, поскольку к имагинативному представлению приходишь посредством символов, полагает, что имагинативное представление существует тоже только в символах, он даже приписывает мне мнение, что тому, кто пользуется своими духовными органами, не следует посредством имагинативных представлений созерцать действительность, а только символы.

Касающееся моего изложения утверждение Дессуара о том, что в таких случаях, как в случае Древней Индии, я указываю на символы, а не на реальности, можно сравнить со следующим. Некто из состояния участка грунта находит, что в этой местности, в которой он находится, вероятно, недавно лил дождь. Он сообщает это кому-то другому. Разумеется, он может ему сообщить только своё представление о том, что лил дождь. Поэтому третий утверждает, что первый якобы говорит, что состояние грунта проистекает не от реального дождя, а от представления дождя. Я не утверждаю ни того, что имагинативные представления исчерпываются одними только символами, ни того, что они сами являются некой реальностью, но я утверждаю, что они относятся к некой реальности, как это происходит также при представлениях обычного сознания. И приписывать мне, что я указываю только на

27 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 275 и след].

28 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 259].

символические реальности, равно утверждению, что естествоиспытатель видит реальность не в существе, которого он касается благодаря своим представлениям, но в них самих.

Если созерцания, которые хочешь побороть, изображаешь так, как это делает Дессуар, то борьба является довольно лёгкой. И Макс Дессуар действительно не утруждает себя сесть благородным образом в критическое судейское кресло, но достигает он этого тем, что сначала превращает моё изложение в искажённый образ, часто даже в полную глупость, и затем это своё собственное творение отчитывает. Он говорит: «Это противоречиво, что из <созерцаемого> и подразумеваемого только <символически> содержания (Sachverhalten) должны были развиваться факты действительности»²⁹. Однако такой противоречивый способ представления у меня нигде нельзя найти. То, что его содержит моё изложение, это Дессуар мне приписывает. И если он вовсе осмеливается утверждать: «Ибо речь идёт не о том, рассматриваешь духовное как деятельность мозга или нет, но о том, можно ли мыслить духовное в формах детского способа представления или как область собственной закономерности»³⁰, то на это необходимо возразить: я с ним полностью согласен, что всё то, что он преподносит своим читателям как моё воззрение, содержится в формах детского способа представления; однако описанное им таким образом не имеет ничего общего с моими действительными воззрениями, но всецело относится к его собственным представлениям, которые он сформировал себе, искажая мои представления.

Как же это возможно, чтобы так поступал учёный? Чтобы как-то ответить на этот вопрос, я вынужден за короткое время ввести читателя в область, которая, возможно, покажется ему незанимательной, но я должен в неё вступить, чтобы показать, каким образом Макс Дессуар читает книги, по поводу которых он выступает в качестве критика. Я вынужден в отношении высказываний Дессуара продемонстрировать читателю немножко филологии.

Данное мной развитие человеческих культурных периодов в определённую эпоху Дессуар описывает, как уже упоминалось, таким образом: «За индийской культурой последовала древнеперсидская культура... Присоединились другие периоды времени. Мы находимся в шестом периоде»³¹. Кому-то это могло бы показаться незначительным, что он заставляет меня говорить: «Мы находимся в шестом периоде», между тем как я, однако, со всей мыслимой ясностью излагаю, что мы находимся в пятом периоде. Но в таком случае вопрос всё-таки является незначительным. Ибо тот, кто вник во весь дух моего относящегося к этому изложения, должен согласиться, что тот, кому даже только пришло бы на ум, что я говорю о шестом периоде как о современном, все мои разъяснения исказил бы самым грубым образом. То, что современный период я обозначаю как пятый период, всецело внутренне связано с изложенным мной относительно этого. Как Дессуар приходит к своей грубой ошибке? Об этом можно создать некое представление, когда моё изложение вопроса сравниваешь с его «передачей» и при этом принимаешься за дело, проверяя кое-что по филологическому методу. Там, где я в своём изложении культурных периодов прихожу к четвёртому периоду, который я начинаю в восьмом

29 См. с. 263 книги Дессуара.

30 См. с. 263 книги Дессуара.

31 См. с. 258 и след, в книге Дессуара.

столетии до Р.Х. и завершаю примерно в четырнадцатом или пятнадцатом столетии после Р.Х., я говорю следующее: «В четвёртом, пятом и шестом столетиях после Р.Х. в Европе подготавливалась культурная эпоха, в которой ещё живёт современность. Она должна была постепенно сменить четвёртую, греко-латинскую эпоху. Это пятая послеатлантическая культурная эпоха»³². Сообразно этому мой взгляд таков, что благодаря процессам в четвёртом, пятом и шестом столетиях подготавливались воздействия, которые нуждались для своего созревания ещё в нескольких столетиях, чтобы затем в четырнадцатом столетии произошёл переход к пятой культурной эпохе, в которую мы ещё живём в настоящее время. Что ж, Макс Дессуар, невнимательно читая, по-видимому, мог внести в сферу своего внимания вышеупомянутое место таким образом, что мог спутать следующие друг за другом четвёртое, пятое и шестое столетия со следующими друг за другом культурными эпохами. Если кто-то читает невнимательно и, кроме того, не понимает прочитанного, то подобное может происходить.

Я не стал бы сразу высказывать здесь эту гипотезу о поверхностности Макса Дессуара, если бы она не подкреплялась следующими находками, которые благодаря ему можно сделать в «передаче» моих созерцаний. Чтобы говорить о принимаемых во внимание вещах, я должен ввести представления, касающиеся познания антропософии, понимание которых едва ли возможно, если они не рассматриваются внимательно в связи с изложением моего «Очерка тайноведения», указывающего на них. Я сам никогда бы их не продемонстрировал читателю или слушателю вырванными из всего контекста так, как это делает Макс Дессуар. Только когда свою критику он основывает на своей «передаче» представленных у меня в издалека начинающемся контексте воззрений, тут я вынужден заговорить об этой «передаче».

Я должен указать на то, каков способ этой «передачи». Прежде я должен заметить, что изложение таких вещей создаёт большие трудности потому, что содержание духовного наблюдения может быть до некоторой степени распутано только тогда, когда стремишься к возможно более точному способу выражения. Поэтому всегда, когда я изображаю такие вещи, я пытаюсь не страшиться никаких затрат времени, чтобы в точности извлекать из языковой формы выражения настолько много, насколько это для меня возможно. Кто лишь самую малость вникает в дух антропософии, тот поймёт, о чём я только что сказал. В противоположность этому я хочу теперь показать, как Макс Дессуар поступает при своей «передаче» моих изложений³³.

32 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 294 и сл.].

33 Вероятно, здесь указывается на нечто, что не рассматривается внимательно в кругах, в которых часто стремятся обсуждать антропософские опыты по их философско-научной ценности. Я не преминул сделать это примечание уже по той причине, что у некоторых легко могла бы возникнуть вера, что мои выдвинутые против Дессуара объяснения якобы являются слишком педантичной кичливостью в отношении моего дословного текста (*ein pedantisches Pochen auf meinen Wortlaut*). В антропософии имеешь дело с изложением духовного. При этом необходимо пользоваться словами, даже словосочетаниями обычного языка. В них, однако, отнюдь не всегда можно найти адекватные обозначения для того, на что обращена душа, когда она созерцает духовное. Отношения, преобладающие в духовном, особый род того, что можно здесь называть «существами» или

Ссылаясь на путь, который душа проделывает для достижения использования духовных органов, он моё воззрение излагает следующим образом: «Обучение к высшему состоянию сознания начинается — по крайней мере для человека современности — тем, что со всей силой погружаешь себя в некое представление как в некий чисто душевный факт. Лучше всего подходит символическое представление, примерно представление чёрного креста (символ уничтоженных низших страстей и порывов), место пересечения (Schneidestelle) которого окружено семью красными розами (символ очищенных страстей и порывов)»³⁴. Не говоря о том, что такое утверждение, вырванное из контекста, должно производить на читателя странное впечатление, между тем как оно едва ли сделает это в том месте рассматриваний, где оно находится в моей книге, я вынужден сказать: если бы я читал то, что Макс Дессуар говорит в вышеприведённом предложении, как мнение некоего человека, то я посчитал бы вещи бессмысленными или, самое меньшее, нелепо выраженными. Ибо я не смог бы найти никакой связи между значениями двойного символа, между «уничтоженными низшими страстями и порывами» и «очищенными страстями и порывами». Значит, я должен был прямо представить себе: человеку следует уничтожить свои низшие порывы и страсти, и на том месте, на котором было произведено уничтожение, появились, как выстреленные из ничто, очищенные порывы и страсти. Но почему «очищенные», когда ещё ничего не могло быть «очищено», а на месте уничтожения возникло нечто новое. Моё мышление никоим образом не справляется с таким предложением. Но всё же я читаю предложение в моей книге. Здесь написано: «Представьте себе чёрный крест. Он является символом уничтоженного низменного порывов и страстей; и там, где перекрещиваются брусы креста, представьте себе расположенными на кресте семь красных, излучающих роз»³⁵. Видно: я не говорю, что крест якобы является символом «уничтоженных низших страстей и порывов», но «уничтоженного низменного порывов и страстей». То есть низшие порывы и страсти не «уничтожаются», но «преобразуются», так что их низшее сбрасывается, и они сами выступают как очищенные. Так Макс Дессуар сначала готовится себе то, что он хочет критиковать. Затем он может это выдавать за «детский способ представления». Это определённо педантично, когда таким образом — по-школьному — упражняешься в корректировке дословного текста. Но не я автор этой школьной корректуры. То, что она неизбежно делает, суть Дессуаровы искажения, которые могут быть получены только благодаря такой

процессами, гораздо сложнее, тоньше, многообразнее, чем то, что находит выражение в обычном словоупотреблении. Достигаешь цели, только если используешь возможности, лежащие в языке в отношении поворота предложений (Satzwendungen), перестановок слов (Wortumstellungen); если стараешься то, что в одном предложении нельзя высказать адекватно, выразить через добавленное в связи с первым второе. Для понимания антропософии совершенно необходимо вдаваться в такие вещи. Может, например, случиться, что духовный факт видится в довольно искажённом виде, когда форму выражения не рассматриваешь как нечто существенное. Дессуар даже ничуть не догадывается о том, что нечто таким образом должно приниматься во внимание. Он, кажется, повсюду предполагает, что то, что ему непонятно, основано на детском мышлении, на примитивных методах другого.

34 См. с. 255 книги Дессуара.

35 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 311].

школьной посредственности. Ибо они равны — созданные, пожалуй, бессознательно или благодаря поверхностности — фальсификациям моего дословного текста. И критика Дессуара возможна только в отношении этого фальсифицированного текста.

Другой случай дессуаровой «передачи» является следующим. Я говорю— снова в некоем контексте, который представляет вопрос совсем иначе, чем когда его вырывают дессуаровым способом из этого контекста — об определённых более ранних состояниях развития, которые прошла Земля, прежде чем она стала планетой, пригодной для жизни людей в их современной форме развития. Я описываю посредством имажинативных представлений, какими были первые из этих стадий развития. Мне необходимо сделать наглядными эти состояния вследствие того, что я говорю о существах духовного рода, которые были связаны с тогдашней планетарной первоначальной формой Земли. Помимо того, что Дессуар заставляет меня утверждать, что благодаря этим духовного рода существам на планетарной первоначальной форме Земли «развились» «процессы питания и процессы выделения», он далее говорит: «Об этих состояниях ясновидящий ещё и сегодня узнаёт посредством сверхчувственного, подобного обонянию восприятия, ибо эти состояния в действительности всегда присутствуют»³⁶. В моей книге можно прочитать, что подразумеваемые духовного рода существа вступают во взаимодействие с имеющимися во внутреннем планетарной первоначальной формы «силами вкуса, колышущимися вверх и вниз. Благодаря этому их эфирное или жизненное тело приходит к такой деятельности, что её можно обозначить как некий род обмена веществ»³⁷. Затем я говорю, что эти существа приносят жизнь во внутреннее планетарной первоначальной формы. «Это происходит благодаря процессам питания и процессам выделения»³⁸. Само собой разумеется, что в отношении такого описания со стороны современной науки возможно самое резкое непризнание. Только точно так же должно быть само собой разумеющимся, чтобы критик не делал это так, как Макс Дессуар. Он говорит, возбуждаемый верой, что он воспроизводит моё изложение, что процессы питания и процессы выделения развиваются благодаря подразумеваемым существам. Так, как этот вопрос изложен у меня, между указанием, что выступают существа, и тем, что возникают процессы питания и процессы выделения, находится вставка, которая показывает, что возникает некое взаимодействие и что благодаря этому взаимодействию в эфирном или жизненном теле этих существ возникает некая деятельность, которая со своей стороны теперь снова ведёт к процессам питания и процессам выделения планетарной первоначальной формы. То, что Дессуар совершает с моим изложением, можно сравнить со следующим. Некто говорит: мужчина входит в комнату, в которой находятся ребёнок и его отец. Ребёнок ведёт себя по отношению к вошедшему так, что отец вынужден его наказать. Это положение искажает другой, утверждая: из-за вступления чужого мужчины развивается наказание ребёнка. Смог ли бы теперь кто-нибудь из этого утверждения узнать, что в действительности хотел сказать первый? Дессуар же заставляет меня ещё сказать, что ясновидящий узнаёт об определённых состояниях, которые выступают в планетарной первоначальной форме, благодаря

36 См. с. 258 книги Дессуара.

37 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 166 и след].

38 Там же.

«восприятию, подобному обонянию»³⁹. Но у меня можно прочесть, что в соответствующих состояниях проявляются волевые (willensartige) силы, которые проявляются «для ясновидческой способности восприятия через воздействия», которые «можно сравнить с <запахами>»⁴⁰. Итак, у меня нельзя найти ничего от утверждения, что принятое в соображение духовное восприятие является чем-то «подобным обонянию», но отчётливо выступает, что это восприятие является подобным не обонянию, но то, что воспринимается, может сравниться с «запахами». Как в антропософском смысле следует понимать такое сравнение, достаточно показано в другом месте этого сочинения. Однако Дессуар через искажение моего дословного текста приобретает возможность пристроить следующее — вероятно кажущееся ему остроумным — замечание: «Меня удивляет, что при этом <запах святости> и <дьявольское зловоние> не соединяются».

Я мог бы теперь более подробно привести и другие подобные примеры «передачи» Дессуаром моих изложений, например, как он заставляет объяснять «затекание» ноги «через отделение эфирного тела от физического тела», между тем как этим я объясняю не объективный факт так называемого затекания, но говорю, что субъективное «своеобразное чувство, которое ощущается», проистекает «от отделения эфирного тела»⁴¹. Только тогда, когда берёшь моё изложение дословно, так, как я его дал, можешь создать себе мнение по поводу того, какое значение присуще моему утверждению, и как оно отнюдь не исключает объективного факта, который может устанавливать естествознание, так же мало его может исключить тот, кто представляет антропологическое мнение. Но Дессуар хочет уверить своего читателя в этом последнем. Однако я откажусь от того, чтобы дальше утомлять читателя подобного рода корректурами. Приведённые лишь должны были показать, до какой степени поверхностно Макс Дессуар читает то, о чём он берётся судить.

Но я хочу показать, к чему может привести душевное настроение, которое судит, исходя из такой поверхностности. В моём сочинении «Духовное водительство человека и человечества»⁴² я попытался изложить, как силы жизни представления, которые вступают в сознание ребёнка не сразу при рождении, но только в более позднем возрасте, уже являются активными до этого осознаваемого возрождения и как эти силы в их неосознаваемой деятельности, например при продолжении образования нервной системы и другого, действуют способом, исполненным мудрости, по сравнению с которым более позднее осознанное действие предстаёт с меньшей степенью мудрости. По причинам, изложение которых завело бы здесь слишком далеко, я прихожу к мнению, что осознаваемая жизнь представлений, правда, продолжает развивать дальше мудрость, которая деятельна в более раннем детстве в формировании органического тела, но что эта осознаваемая жизнь представлений относится к тому неосознаваемому действию мудрости так, как, например, строение некоего инструмента, являющегося делом рук осознаваемой человеческой мудрости, к удивительному строению человеческого головного мозга⁴³.

39 См. с. 258 книги Дессуара.

40 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 168].

41 См. мой «Очерк тайноведения» [GA 13, 1968, с. 96].

42 «Духовное водительство человека и человечества». Духовно-научные итоги развития человечества, данные Рудольфом Штейнером (1911) [GA 15].

43 См. моё сочинение «Духовное водительство» [GA 15, 1963, с. 20 и далее].

Читатель вышеупомянутого сочинения, пожалуй, мог бы из него же увидеть, что такое утверждение я высказываю не как результат некой «фантазии», но что оно является завершением некоего предшествовавшего пути исследования в духе антропософии; пусть даже я не могу, что и естественно, излагать в каждом своём сочинении подробности этого пути. В этом отношении я ведь однажды уже указал, что мои сочинения принимаются как части одного целого, которые взаимно поддерживают и несут друг друга. Однако теперь для меня дело не в том, чтобы излагать основание этого моего утверждения по поводу неосознаваемой и осознаваемой мудрости, но несколько в другом, в том, что позволяет себе Дессуар, следующим образом выхолащивая для своих читателей относящиеся к этому высказывания моей книги: «Лучше всего, говорится, связь с высшими мирами восходила (ist zurueckreicht) при отсутствии воспоминания в три первые года жизни. Особенно человек, который сам учит мудрости — так заявляет господин Рудольф Штейнер, — скажет себе: «Когда я был ребёнком, я работал над собой благодаря силам, которые воздействовали внутрь из духовного мира, и то, что я могу давать теперь как своё лучшее, тоже должно воздействовать сюда из высших миров; я не могу это рассматривать принадлежащим моему обычному сознанию»⁴⁴ Пожалуй, можно спросить: Какое представление может утвердиться в читателе книги Дессуара, перед глазами которого предстанут эти предложения? Едва ли иное, нежели то, что в том сочинении, давшем предпосылку для этих предложений, я говорю о некоем отношении духовного мира с познающим человеком и себя самого привожу для этого в качестве примера. Само собой разумеется, нетрудно сделать посмешищем человека, которого можешь упрекать в такой безвкусице. Но как действительно обстоит дело? В моём сочинении стоит: «Представьте, что человек нашёл учеников, некоторых людей, которые признали себя его сторонниками. Такой легко обнаружит через подлинное самопознание, что именно факт, что он нашёл приверженцев, даёт ему чувство: то, что он должен говорить, зависит не от него. Скорее всего происходит так, что духовные силы из высших миров хотят сообщать приверженцам и находят в учителе подходящий инструмент, чтобы открыться. Такому человеку станет близкой мысль: Когда я был ребёнком, я работал в себе благодаря силам, которые воздействуют из духовного мира, и то, что теперь я могу давать как своё лучшее, тоже должно воздействовать из высших миров; я не могу рассматривать это как принадлежащее моему обычному сознанию. Да, такой человек может сказать: нечто демоническое, нечто подобное демону — но слово <демон> принято в смысле доброй духовной власти — воздействует через меня из духовного мира на этого приверженца. — Нечто такое ощущал Сократ.. Многие пытались объяснить этого <демона>⁴⁵ Сократа. Но объяснить его можно, если только отдашь

44 См. с. 260 книги Дессуара.

45 <демона> Сократа: см., например, Платон, *Апология Сократа*, 31 С: Отсюда же существует причина, по которой мне часто и разнообразно говорили, что со мной происходит нечто божественное и демоническое, что и привело Милета к его обвинению за насмешку. Но со мной это происходило с самого детства: а именно голос, который каждый раз, когда он позволял себя слышать, отговаривал меня от чего-то, что я хотел делать, — но он никогда мне ничего не советовал». (Перевод на немецкий Ф. Шляйермахера). См. также: Ксенофон, *Меморалии*. Т.4, 15; IV 3, 13. Далее Г. Ф. В. Гегель, *«История философии»*, глава «Сократ». (Прим. нем. ред.)

мыслям о том, что Сократ мог ощущать нечто такое, как проистекающее из вышеприведённого рассмотрения»⁴⁶. Видно, что у меня речь идёт о понимании демона Сократа с точки зрения антропософии. Об этом демоне Сократа существует много пониманий. Можно объективно обращаться как к другим, так и к моему пониманию. Но что делает Макс Дессуар? Когда я говорю о Сократе, он поворачивает дело так, как будто я говорю о себе самом, и образует предложение: «так заявляет господин Рудольф Штейнер» и последние два слова даже делает вразрядку. С чем здесь имеешь дело? Однако, не с чем иным, как с объективной ложью. Я предоставляю каждому справедливо мыслящему самому себе образовать суждение о критике, который пользуется таким средством.

Но этим дело не исчерпывается. Ибо, после того как Дессуар вывернул обозначенным способом моё понимание демона Сократа, он пишет дальше: «Итак, тот факт, что отдельный [человек] является носителем сверхиндивидуальных истин, усугубляется здесь до представления, что вещественно мыслимый духовный мир словно связан через трубы или провода с индивидуумом: объективный дух Гегеля превращается в группу демонов, и все теньевые формы неочищенного религиозного мышления выступают снова. Общее направление характеризуется как материалистическое огрубение душевных процессов и персонифицирующее обмельчание духовных ценностей»⁴⁷. В отношении такой «критики» действительно прекращается всякая возможность серьёзно дискутировать с критиком. Однако следует поразмышлять о том, что здесь, собственно, представлено. Я говорю о демоне Сократа, о котором— по исторической передаче— говорил он сам. Макс Дессуар приписывает мне, что, когда так говорят о демоническом, тогда «объективный дух Гегеля превращается в группу демонов...»⁴⁸. Дессуар таким образом использует своё своеобразное отклонение (*Abschwenkung*) от подразумеваемой на самом деле мысли, чтобы подготовить своего читателя к мнению, что кто-то вправе предполагать обо мне, что в объективном духе Гегеля я вижу «группу демонов». Рядом с этим утверждением Дессуара следует представить, что только я ни привожу в своей книге «Загадки философии», чтобы устранить от мнения Гегеля об «объективном духе» всё, что могло бы как-либо наложить на него характер демонического⁴⁹. Кто относительно высказанного мной о Гегеле говорит, что представитель антропософии имеет представления, через которые «объективный дух» Гегеля превращается в группу демонов, тот утверждает именно объективную ложь. Ибо он даже не может отделаться отговоркой: да, хотя Штейнер представляет это иначе, но я могу только представить себе, что Штейнеровские антропософские предпосылки ведут к указанным мной выводам. Этим он как раз только показал бы, что мои высказывания об «объективном духе» Гегеля он не в состоянии понять. После того как он проделал прыжок от Сократа к Гегелю, Макс Дессуар продолжает судить дальше: «Из неспособности к объективному соответствующему пониманию

46 См. моё названное сочинение «Духовное водительство...» [GA 15, 1963, с. 30 и след].

47 См. с. 260 книги Дессуара.

48 См. с. 260 книги Дессуара.

49 См. в первом томе моей книги «Загадки философии» [GA 18, 1968], изложение философии Гегеля, данное на с. 234-255.

возникают фантазии, стеснённые ненаучным размышлением. ,»⁵⁰ — кто читает мои книги и потом рассматривает изложение Дессуаром моих воззрений, тот мог бы, пожалуй, ещё ощутить относительно такого тезиса, что, наверное, я имею некоторое право развернуть этот тезис так: у Макса Дессуара из неспособности к объективному соответствующему пониманию сказанного в моих сочинениях возникают самые поверхностные, объективно ложные фантазии о представлениях антропософии.

Макс Дессуар сообщает своим читателям, что, кроме моего «Очерка тайноведения», 5-го издания, он пользовался ещё длинным рядом других сочинений⁵¹. При его охарактеризованном здесь способе «высказываться» едва ли можно установить, что он понимает под тем, что он «пользовался длинным рядом» моих сочинений. После этого я рассмотрел главу «Антропософия» его книги, чтобы увидеть, от каких моих сочинений — кроме «Очерка тайноведения» — выступают ещё следы использования. Я смог лишь обнаружить, что этот «длинный ряд» состоит из трёх маленьких сочинений: содержащая 64 страницы книжечка «Духовное водительство человека и человечества», издание, содержащее 48 маленьких страниц, моего доклада «Кровь есть совершенно особый сок» и содержащее 46 страниц сочинение «Реинкарнация и карма». К этому в примечании он ещё упоминает мою появившуюся в 1894 году «Философию свободы»⁵². Мне очень неприятно по поводу этого примечания говорить о тезисах, касающихся и кое-чего чисто личного, но я должен это сделать, потому что в этой мелочи проявляется степень научной точности, присущая Макс Дессуару. Он говорит: «В первом Штейнера, в «Философии свободы» (Берлин, 1894), находятся только начала к подлинному учению...» Итак, эту «Философию свободы» Макс Дессуар называет моим «первенцем». Истина такова, что моя писательская деятельность начинается с моих введений к естественно-научным сочинениям Гёте, первый том которых появился в 1883 году, за 11 лет до того момента, когда Дессуар устанавливает моего «первенца». Этому «первенцу» предшествуют: обстоятельные введения к трём томам естественно-научных сочинений Гёте, мой «Очерк теории познания гётевского мировоззрения» (1886), моё сочинение «Гёте как отец новой эстетики» (1889), моё основополагающее для всего моего мировоззрения сочинение «Истина и наука» (1892). Я этот случай удивительного ознакомления Дессуара с тем, о чём он пишет, всё же не упомянул бы, если бы дело не обстояло так, что все приведённые в моей «Философии свободы» основополагающие воззрения были уже высказаны в моих ранних сочинениях, а в названной книге они лишь даны всеохватывающим и излагающимся с философски-теоретических познавательных воззрений конца девятнадцатого столетия способом. В этой «Философии свободы» я хотел в систематически-органической структуре привести к изложению то, что я изложил в прежних, охватывающих почти целое десятилетие публикациях на теоретико-познавательном основании и на этически-философских выводах для воззрения, стремящегося к пониманию духовного мира.

После того как Макс Дессуар указанным образом высказался по поводу моего «первенца», по этому же поводу он продолжил: «Там говорится, что человек нечто заимствовал в себя из природы и поэтому через познание собственного существа

50 См. с. 260 книги Дессуара.

51 См. с. 254 книги Дессуара.

52 См. с. 254 книги Дессуара.

может решить загадку природы; что познанию в мышлении предшествует творческая деятельность, в то время как в осуществлении природы мы не участвуем и зависим от дополнительного познания. Интуиция считается здесь только формой, в которой сначала выступает мыслительное содержание». Посмотрим, находится ли в моей «Философии свободы» нечто, что сводится к этим, представляющим собой чудовищную тривиальность, фразам. В своей книге я попытался, следуя подробному изложению других философских направлений, показать, что в человеке чувственным наблюдением представлена не полная действительность, что, стало быть, данный органами чувств образ мира не является полной действительностью. Я стремился объяснить, что человеческая организация неизбежно создаёт эту неполноту. Не природа скрывает в человеке то, чего недостаёт его существу в чувственном образе, но человек создан так, что благодаря этой характерной особенности он на ступени одного лишь наблюдающего познания сам себе закрывает духовную сторону мировой системы. Затем в активном мышлении начинается раскрытие этой духовной стороны. В активном мышлении — в смысле моего мировоззрения — непосредственно присутствует реальное (духовное), которое ещё не может быть дано в одном лишь наблюдении. Это является как раз характерной чертой этого моего теоретико-познавательного основания духовной науки, что я не вижу в интуиции — поскольку она обнаруживается в мышлении — «только форму», «в которой сначала выступает мыслительное содержание». Итак, Макс Дессуар изволяет подавать своим читателям противоположность того, что действительно изложено в моей «Философии свободы». Чтобы заметить это, посмотрите только на мои следующие мысли: «В мышлении мы имеем элемент, который нашу особую индивидуальность соединяет с космосом в одно целое. Когда мы ощущаем и чувствуем (даже воспринимаем), мы являемся отдельными, когда мы думаем, то являемся всеединым существом, которое всё пронизывает...» «Итак, восприятие является не чем-то готовым, завершённым, но одной стороной всеобщей реальности. Другой стороной является понятие. Акт познания есть синтез восприятия и понятия...»⁵³ «В противоположность содержанию восприятия, которое предоставлено нам извне, содержание мыслей появляется во внутреннем. Форму, в которой оно сначала появляется, мы назовём интуицией. Для мышления она является тем, чем является наблюдение для восприятия. Интуиция и наблюдение суть источники нашего познания»⁵⁴. Итак, здесь я говорю: я хочу использовать интуицию как выражение для формы, в которой духовная реальность, зафиксированная в мыслительном содержании, выступает сначала в человеческой душе, пока она не распознала, что в этом мыслительном внутреннем опыте содержится ещё не данная в восприятии сторона реальности. Поэтому я говорю: интуиция является «для мышления тем, чем является наблюдение для восприятия». Итак, если Макс Дессуар внешне дословно приводит мысль другого, он в состоянии даже то, что подразумевает этот другой, толковать превратно. Дессуар заставляет меня говорить: «Интуиция здесь ценится только как форма, в которой сначала выступает мыслительное содержание»⁵⁵. Следующие мои предложения, благодаря которым это использованное им «только» становится бессмыслицей, он опускает. Для меня именно интуиция имеет силу не «только» как «форма, в которой сначала выступает мыслительное содержание», но

53 См. об этих мыслях мою «Философию свободы» [GA 4, 1973, с. 91 и 92].

54 См. «Философию свободы», с. 95.

55 См. с. 254 книги Дессуара.

как откровение духовно-реального, как восприятие выступает в качестве откровения вещественно-реального. Если я говорю: часы выступают сначала как содержание моего жилетного кармана, они являются для меня измерителем времени; то нельзя утверждать другое, чего я не говорил: часы являются «только» содержанием моего жилетного кармана.

В контексте моих публикаций моя «Философия свободы» является познавательной-теоретической основой для представленной мной антропософски ориентированной духовной науки. Я изложил это в отдельной главе моей книги «Загадки философии»⁵⁶. В этой главе я показал, как от моего сочинения «Истина и наука» и моей книги «Философия свободы» ведёт, с моей точки зрения, прямой путь к «антропософии». Однако Макс Дессуар создаёт себе возможность, не пользуясь моей двухтомной книгой «Загадки философии», рассказать своему читателю всякую легко искажающую понимание всячину о «длинном ряде» моих трёх маленьких сочинений «Духовное водительство...», «Кровь есть совершенно особый сок» и «Реинкарнация и карма». В первом маленьком сочинении я осуществляю попытку обнаружить действующие в духовном ходе развития человечества конкретные духовные силы существ. Согласно моим представлениям я прояснил читателю, что я хорошо осознаю, как легко может быть ложно понято именно содержание этого сочинения. В предисловии я недвусмысленно говорю, что кто-то, получивший в руки это сочинение, не зная его предпосылок, мог бы его «рассматривать как курьёзный результат одной лишь фантастики». Разумеется, в этом предисловии в качестве предпосылок я обозначаю только содержащееся в моих обоих сочинениях «Теософия» и «Очерк тайноведения».

Это произошло в 1911 году. В 1914 году была опубликована моя книга «Загадки философии» как второе издание моих, появившихся в 1900 и 1901 гг. «Созерцаний мира и жизни в девятнадцатом столетии». В этих «Загадках философии» я также изложил, как возникло учение об атомах, как исследователи, подобные Галилею, присоединяются к духовному ходу развития человечества — судя по моим представлениям, — не ссылаясь в этом изложении на что-либо другое, кроме того, что при ссылке на возникновение учения об атомах или на точку зрения Галилея в истории науки «очевидно... для каждого взора»⁵⁷. Хотя моё изложение исполнено в моей манере, однако же я при этом изложении не ссылаюсь ни на что иное, кроме того, что принято для обычного изложения абриса истории философии. В моём сочинении «Духовное водительство...» сделана попытка изложить то, что я сам старался изложить в другой книге так, как это лежит «перед каждым взором» в качестве результата конкретных духовных сил бытия, которые действуют в ходе человеческого развития. Будучи вырванной из контекста, в котором выступает это изложение в моём сочинении «Духовное водительство...», соответствующая мысль — по моему мнению — может передаваться только следующим образом: В духовной истории человечества, кроме сил, которые в обычных исторических методах

56 См. заключительную главу второго тома моих «Загадок философии».

57 См. моё изложение учения об атомах в его развитии, например «Загадки философии», том I [GA 18, 1968, с. 61 и след.]; моё мнение о Галилее, например в том же томе, с. 104 и след. О Галилее я, однако, уже говорил в своих введениях и примечаниях к «Естественно-научным сочинениям Гёте» [О Галилее см.: «Естественно-научные сочинения Гёте», GA 1, 1973, с. 119. (Прим. нем. ред.)].

вытекают как «очевидное... для каждого взора», действуют ещё другие, доступные только духовно-научному исследованию (сверхчувственные) силы бытия. И эти силы бытия действуют по определённым познаваемым законам. В том виде, в каком силы познания действуют в тот период развития человечества, который я называю египетско-халдейским (начиная с IV по I столетие до Р.Х.), познаваемыми являются такие силы бытия, которые в ту эпоху, когда возникает учение об атомах, выступают вновь, но в другой форме деятельности. В возникновении и дальнейшем развитии атомизма я вижу действенными такие духовные силы бытия, которые были действенными уже в другом роде в способе мышления египетско-халдейской эпохи⁵⁸. Кто даже совсем бегло останавливается на моих высказываниях, может обнаружить, что осуществление духовных сил бытия в ходе развития человечества я посредством своей антропософской точки зрения не понуждаю к тому, чтобы чисто историческое наблюдение покрыть туманом через всякие антропоморфизмы или аналогии или представить в сумеречном ложной мистики. Макс Дессуар, ссылаясь на принимаемое здесь в соображение, находит возможным представить своим читателям высказывание: «Нет — здесь самый терпеливый референт не долго может сохранять свой покой. Каждому взору очевидно, как возникло учение об атомах и со времени древности последовательно развилось, и тогда приходит некто и призывает на помощь таинственного великого неизвестного!»⁵⁹ Кто читает мои «Загадки философии», тот видит, что лежащее перед каждым взором я тоже излагаю в том смысле, как это именно лежит перед взором, и что я указываю на это доступное духовному созерцанию для тех людей, которые могут понимать, что лежащее перед всяким взором скрывает не лежащее перед взором. И моё указание является указанием не на некоего «таинственного неизвестного», а именно на нечто, что познаётся через антропософскую точку зрения⁶⁰.

То, что Макс Дессуар сказанное мной о Сократе в приведённом выше примере поворачивает так, как если бы я говорил сам о себе, я изобличил как недопустимое. Но что примечание, которое Макс Дессуар делает на странице 34 своей книги, не может быть отнесено ни к кому иному, кроме как к нему самому, следует, пожалуй, из контекста. Чтобы понять это примечание, надо взглянуть на то, что Макс Дессуар в момент осознания различает две области: центральное поле и краевую зону. Содержимое сознания непрерывно перемещается, так он заявляет, из одной из этих областей в другую. Это содержимое получает особую видимость только тогда, когда оно вступает в краевую зону. Оно лишается остроты, имеет меньше свойств, чем обычно, становится неопределённым. Краевая зона ведёт вспомогательное бытие. Однако есть два пути, на которых она достигает более автономной деятельности. Первый из этих путей для того, что можно здесь привести, не принимается во

58 См. моё сочинение «Духовное водительство...» [GA 15, 1963, с. 64 и след].

59 См. с. 259 книги Дессуара.

60 Да простят мне некое заимствованное из математики сравнение для Дессуаровой «Критики». Положим, что некто говорит в пределах теории логарифмов: два числа умножаются, когда складывают их логарифмы и в сумме этих последних ищут основное число, как произведение. Если бы кто-то пришёл и сказал: нет — каждый, однако, знает, как умножаются числа, а здесь говорят о сложении! И в таком роде происходит критика Макса Дессуара относительно упомянутого выше момента.

внимание. О втором Дессуар высказывается следующим образом: «Второй путь обособления протекает так, что краевая зона остаётся существовать как соосознание (Mitbewusstsein) наряду с главным сознанием (Hauptbewusstsein), но поднимается к большей определённости и связи своего содержания и благодаря этому вступает в совершенно новое отношение с одновременной полностью сознающей душевной деятельностью. Чтобы снова использовать легко понятный образ: из центра окружности некий комплекс скользит к периферии, но там не погружается в расплывчатое, но отчасти сохраняет свою определённость и свою связь»⁶¹. В связи с этим высказыванием Дессуар затем говорит: «Один пример: при высказывании довольно привычных течений мысли мне в тот регион приходят случайные понятия и слова, и внимание занимается другими вещами. Несмотря на это, я продолжаю говорить до некоторой степени без участия сознания. При этом имело место то, что меня удивила внезапно наступившая тишина в зале и только мне должно было стать ясным, что она была следствием моей собственной потери дара речи! Следовательно, привычные соединения представлений и суждения тоже могут осуществляться <подсознательно>, особенно такие, которые двигаются в необразном; взаимосвязанные с ними движения речи точно так же протекают без труда натренированными путями». Разумеется, если бы я взял это место в его полном значении, я охотнее всё же считал бы, что оно указывает не на собственный опыт Дессуара, но что он говорит о чём-то, что он заметил в другом рассеянном ораторе, и что он «меня» и «я» использует только в том смысле, как это происходит, когда стилистически выражаются так, как будто ставят себя на место другого. Контекст, в котором стоят эти предложения, разумеется, затрудняет это объяснение, оно возможно, если только допускаешь, что у Дессуара при этом стилистически вкрадывается нечто, что случается в наше торопящееся время со многими писателями. Однако, как бы то ни было, по существу дело обстоит так, что душевное настроение, в котором «подсознательное» играет такую роль, как в охарактеризованном Дессуаром случае с неким докладчиком, прежде всего относится к тому, что необходимо душевно преодолеть, если хочешь проникнуть в понимание антропософского познания. Полная противоположность: совершенное проникновение понятий сознанием является необходимым, если эти понятия должны иметь связь с реальным духовным миром. В области антропософии невозможен оратор, который продолжает говорить, когда «внимание» занимается «другими вещами». Ибо кто хочет понимать антропософию, должен приучить себя к тому, чтобы не отделять направление своего внимания от направления одного вызванного им течения представления. Он не будет говорить дальше о вещах, от которых отвлекается его внимание, так как он далее не мыслит о таких вещах.

Когда я смотрю теперь, как Макс Дессуар сообщает своим читателям о моём маленьком сочинении «Кровь есть совершенно особый сок», то мне, конечно, приходит мысль, что он не только продолжает говорить, когда его внимание обращается к «другим вещам», но что он даже продолжает писать в таком случае. В этом сообщении находишь следующее. Цитируется моё предложение: «Кровь принимает запечатлённый благодаря мозгу образ внешнего мира»⁶², и к этому Дессуар делает замечание: «Такое чудовищное пренебрежение ко всем фактам

61 См. с. 32 и далее книги Дессуара.

62 См. моё сочинение «Кровь есть совершенно особый сок» [1975, с.24].

соединяется со столь же недоказуемым, сколь и непонятным утверждением, что доисторический человек вспоминал в «образах, которые воспринимала его кровь», также переживания своих предков»⁶³. Однако эти предложения, приводимые Дессуаром, следует прочесть ещё раз в том контексте, в котором они находятся в моём сочинении, и взять к этому моё примечание на с. 24 того же сочинения: «Я вынужден выражаться иносказательно, когда я хочу изобразить принимаемые здесь во внимание сложные процессы», тогда, возможно, всё-таки увидишь, что это означает, когда кто-то сообщает в Дессуаровом духе. Всё-таки следует только представить себе, что это означало бы, если бы я написал по поводу книги Макса Дессуара «О загробной жизни души» и рассказал своим читателям: здесь приходит некто, который утверждает, что кровь, которая течёт «в наших кровеносных сосудах», есть «кровь многих тысячелетий». И это является точно таким же недоказуемым и непонятным утверждением, как и равноценное другое: «Однако не подлежит сомнению, что за поверхностью сознания есть тёмное, обильно наполненное пространство, через изменение которого изменяется и кривизна поверхности». Оба предложения находятся в книге Дессуара, последнее на странице 1, первое предложение, о «крови тысячелетий» — на странице 12. Оба предложения являются, конечно, вполне справедливыми, потому что Дессуар высказывается «иносказательно». Там же, где я вынужден делать то же самое, и это ясно отмечено, Дессуар создаёт себе для возражения критическое оружие из деревянного железа. Дессуар говорит о том, что моё указание на духовно реальное «в целом характеризуется как материалистическое огрубение душевных процессов и персонифицирующее обмельчание духовных ценностей»⁶⁴. Это утверждение в отношении высказываний в моих сочинениях точно так же исполнено смысла, как если бы я сказал следующее: некий мыслитель, который способен сказать: «Можно — конечно, при очень несовершенном сравнении — момент сознания назвать некой окружностью, периферия которой является чёрной, центр которой белый и лежащие между ними части являются ступенчато серыми», обладает воззрением, которое характеризуется «в целом... как материалистическое огрубение душевных процессов». И этим мыслителем, который создаёт такой гротеск, сравнивает момент сознания с некой окружностью и говорит о белом, сером и чёрном, является Макс Дессуар⁶⁵. Мне, конечно, не может прийти на ум так необдуманно говорить подобное, ибо я знаю, что Макс Дессуар делает более грубыми душевные процессы не в материалистическом роде. Но то, что он совершает в отношении меня, происходит именно из охарактеризованного рода.

Можно понять то, что невозможно полемизировать о смысле законов судьбы с антропософской точки зрения с критикой, которая основывается на предпосылках, подобных Дессуаровым; тут я вынужден был бы переписать все главы моих сочинений, если бы захотел показать, как то, что я защищаю в представлениях о человеческой судьбе, возмутительно смещено утверждением Дессуара: «Вместе с тем в духовном мире якобы открывается связь причины и следствия (причинность, таким образом, действительна не только в мыслительно воспринятом мире опыта). Человек, который совершенствуется сквозь ряд жизней, подчиняется закону кармы, в

63 См. с. 261 книги Дессуара.

64 См. с. 260 книги Дессуара.

65 См. с. 32 книги Дессуара.

связи с чем каждое действие неизбежно тянет за собой своё следствие, то есть, например, современная нужда происходит по собственной вине из предсуществования (von der Praexistenz)»⁶⁶. В 1887 году в своём введении ко второму тому естественно-научных сочинений Гёте я изложил положения: «Объяснение процесса в природе есть прослеживание его же предпосылок: отыскание производителя данного продукта. Когда я воспринимаю следствие и ищу его причину, то эти два восприятия отнюдь не достаточны для моей потребности в объяснении. Я должен вернуться к законам, по которым эта причина порождает это следствие. У человеческих поступков это происходит уже иначе. Здесь сама законность (Gesetzlichkeit), обуславливающая некое явление, вступает в действие; то, что учреждает продукт, само выходит на арену действия. Мы имеем дело с неким выступающим бытиём, при котором мы можем оставаться стоять, у которого нам незачем спрашивать о глубже лежащих предпосылках»⁶⁷. Пожалуй, ясно, что я имею в виду: о предпосылках человеческого поступка нельзя расспрашивать так же, как о процессе природы. Итак, это должно происходить иначе. То есть мои воззрения о связи судьбы, которые тесно родственны с моими воззрениями об источниках воли человека, не могут указывать на то отношение причины и следствия, о котором говорят в естествознании. Поэтому в моей книге «Теософия» я приложил все усилия, чтобы сделать понятным, что я очень далёк от того, чтобы мыслить о распространении переживаний человеческой жизни на последующие переживания в смысле природной причинной связи. Макс Дессуар грубейшим образом искажает моё представление о судьбе, вплетая в его передачу такое предложение: «Причинность, таким образом, действительна не только в мыслительно воспринятом мире опыта». Возможность пристроить это примечание он создаёт себе благодаря тому, что из моего маленького сочинения «Реинкарнация и карма» он извлекает одно предложение, которое в этом сочинении обобщает более длинное рассуждение. Однако правильное значение этому предложению придаётся только благодаря этому рассуждению. Так, как Дессуар вставляет его (изолированно), к нему вполне доступно можно применить его критику. Предложение означает: «Всё, что я могу и совершаю в своей современной жизни, не находится отдельно в полном одиночестве как чудо, но связано как следствие с прежними формами бытия моей души и как причина с более поздними формами бытия»⁶⁸. Кто прочтёт предложение в связи с рассуждениями, которые оно обобщает, тот обнаружит, что перенос от одной жизненной формы к другой я понимаю так, что для этого переноса неприменима общепринятая при рассмотрении одной только природы категория причинности. В сокращённом выражении можно говорить о причинности, если только даёшь точное определение или можешь считать его известным для читателя. Но в моём обобщающем предложении вовсе не допустимо, чтобы сказанное выше понимали иначе, нежели в следующем роде: всё, что я могу и совершаю в своей современной жизни, связано как следствие с прежними формами бытия моей души, поскольку лежащие в современной жизни причины моей возможности и поступка находятся с другими формами жизни в некоем отношении, которое не является таким

66 См. с. 261 книги Дессуара.

67 См. мои Введения к естественно-научным сочинениям Гёте [GA 16, 1973, с. 198 и след.].

68 См. моё сочинение «Реинкарнация и карма» [1975, с.25] и с. 261 и след, книги Дессуара.

отношением обычной причинности; и всё, что я могу и делаю, связано с более поздними формами бытия моей души, поскольку это имевшее возможность и совершённое в современной жизни является причиной следствий, находящихся теперь со своей стороны с содержанием более поздних форм жизни в некоем отношении, которое вновь является не таким отношением обычной причинности. Кто следит за моими сочинениями, тот видит, что я никогда не представлял понятие кармы, которое несовместимо с представлением свободного существа человека. Дессуар мог бы заметить, даже если он и не «пользовался» ничем иным из написанного мной, кроме того, что находится в моём «Очерке тайноведения»: «Кто в таком случае думает, что человеческая свобода якобы несовместима с... предопределённым существованием будущего формообразования вещей, тому следовало бы обдумать, что свободные поступки человека в будущем так же мало зависят от того, какими будут предопределённые вещи, как эта свобода зависит от того, что он намеревается через год жить в некоем доме, план которого он в настоящее время определяет»⁶⁹. Ибо, если даже эти предложения относятся не непосредственно к связям человеческих земных жизней, то их всё-таки не мог бы написать кто-то, кто подразумевает, что судьбы этих земных жизней связаны так, как это соответствует закону естественно-научной причинности.

Дессуар нигде не замечает, что он взял на себя труд проверять, каким способом я теоретически-познавателью и общефилософски, а также согласно естественно-научным представлениям основываю представляемую мной антропософию. С этой целью он выставляет утверждения, для которых тоже ни разу не нашлось в моих сочинениях какого-либо отдалённого основания. Так, на странице 296 и следующей в его книге стоит: «Когда мы узнаём, что медицина Средневековья, ещё всецело находящаяся в этом плену, разделила человека по зодиаку и в руке с её пальцами видела подразделы небесных мер, или когда читаем у Рудольфа Штейнера, что до оплодотворения растение находится в таком положении, в каком вся Земля находилась до отделения Солнца, то мы имеем примеры принципа видеть в малом отображение великих мировых процессов»⁷⁰. Если бы то, что подразумевает Макс Дессуар этим предложением, было так же правильно, как и неправильно, то этого было бы достаточно, чтобы отбросить мою антропософскую точку зрения вместе со

⁶⁹ См. моё сочинение «Реинкарнация и карма» [1975, с.25] и с. 261 и след, книги Дессуара.

⁷⁰ Макс Дессуар описывает это согласно изложенному в моём «Очерке тайноведения» [GA 13, 1968, с. 355 и далее]. Он даже близко не подошёл к пониманию сказанного мной, иначе он вовсе не смог бы додуматься до мысли, что можно как-то касаться этих вещей приведёнными им дилетантскими методами, отыскивать «эквивалент» между далеко отстоящими друг от друга фактами. Непредвзятый должен видеть, что то, что я говорю о Земле и отделении Солнца, с одной стороны, и об оплодотворении растения, с другой стороны, найдено совершенно независимо, не исходя из цели найти «эквивалент». С тем же правом я мог бы сказать, что физик ищет по «эквивалентам», когда он в исследование привлекает полярно стоящие друг к другу факты, проявляющиеся в аноде и катоде. Но Дессуар далёк от того, чтобы понять, что применяемый мной метод не имеет ничего общего с тем, что он хочет встретить, но что он, метод, является полностью естественно-научным образом мышления, направленным в область духа.

всевозможными дилетантскими действиями, которые в настоящее время проявляются как мистика, теософия и тому подобное. На самом деле это утверждение Дессуара — пусть для себя одного — является полным доказательством того, что этот критик противостоит моей антропософии без всякого понимания как того, что относится к её философским основам, так и её метода, впрочем, даже и к форме выражения её результатов. В принципе критика Дессуара есть не что иное, как множество «возражений», выставленных против представляемой мной антропософии. Их рассмотрение неплототворно, потому что они критикуют не то, что они дают для обсуждения, но произвольно сформированное ими искажение, которое им потом легко становится критиковать. Мне кажется совсем невозможным, чтобы кто-либо, кто осознаёт, после чего ко мне подошло то, чем является для меня антропософия, сопоставлял это — как это делает Дессуар — с литературным невольным фарсом, как грубые книги (Faustbüchern) Лувье⁷¹, с расовой мистикой Гвидо Листа⁷², с Христианской наукой (Christian Science) — да даже со всем тем, что Дессуар называет «новым буддизмом». Справедливо ли то, что Макс Дессуар о моих высказываниях говорит: «Это выдаёт невзыскательность мышления, когда только требуется не признавать высказанное бессмысленным (ибо в широком смысле возможно очень многое, что остаётся невероятным и бесплодным); когда нигде не проверяют и не спрашивают, не сомневаются и не обдумывают, но определяют сверху: «Тайноведение говорит то и это»⁷³, — судить об этом я предоставляю тем, кто действительно захочет познакомиться с моими сочинениями. Одно-единственное предложение, как это: «Простодушный читатель, возможно, соблазнится благодаря вставленным примерам и так называемому объяснению некоторых опытов...»⁷⁴, самое большее, может меня побудить поразмыслить, как, пожалуй, тривиально соблазнить «простодушного читателя» Дессуаровой книги посредством вставленных, но бессмысленно интерпретируемых цитат из моих сочинений и любезной перестановки моих мыслей. Если, несмотря на бесплодие, на которое с самого начала обречена какая-либо полемика с этим критиком, я привожу здесь всё-таки эту полемику, то это происходит потому, что я должен был однажды снова показать на примере, какой род суждения встречает то, что я называю антропософией; и потому что имеется слишком много «простодушных читателей», которые составляют своё мнение по поводу такого духовного стремления по книгам, подобным Дессуаровым, не познакомившись с тем, что обсуждается, и даже не подозревая, как выглядит на самом деле то, искажённое изображение чего находится перед их глазами.

Имеет ли смысл, если некто, кто так далёк от понимания того, какую цель я преследую, кто расцениваемые им сочинения читает так, как Макс Дессуар,

71 Фердинанд Август Лувье (Louvier): «*Sphinx locuta est. Goethes <Faust> und die Resultate einer rationellen Methode der Forschung*» («Сфинкс сказал. <Фауст> Гете и результаты рационального метода исследования») (том 2). Берлин, 1887. (Прим. нем. ред.)

72 Гвидо фон Лист (Guido von List): «*Die Namen der Voelkerstaemme Germaniens und deren Deutung*» («Имена народных племён Германии и их толкование») (1909); «*Das Geheimnis der Runen*» («Тайна рун») (1907); «*Die Bilderschrift der Ario-Germanen*» («Образное письмо Ario-Germanen») (1910). (Прим. нем. ред.)

73 См. с. 263 книги Дессуара.

74 См. с. 263 книги Дессуара.

утверждает «свысока», что я позволяю себе «основывать определённые отношения к науке», но не имею «никакой внутренней связи с духом науки»⁷⁵, об этом я тоже сужу не сам, но предоставляю это читателям своих книг. Было бы почти чудом, если бы Макс Дессуар ко всему остальному не присоединил также ещё такое предложение: «Теперь множество его последователей полностью отказывается от собственной мыслительной работы»⁷⁶. Как часто могут позволять себе говорить это те, которых желают представлять как моих «последователей»! Конечно, «последователи» сомнительных свойств есть у каждого духовного стремления. Но определяется это, пожалуй, тем, являются ли типичными для стремления эти, а не другие. Что знает Макс Дессуар о моих «последователях»? Что знает он о том, как много есть среди них тех, которые не только далеки от того, чтобы отказаться от собственной мыслительной работы, но которые, после того как они благодаря своей мыслительной работе увидели научно неудовлетворительное мировоззрение в ударе Дессуара, не пренебрегают получать импульсы в стремлениях, с помощью которых я, насколько мне это удаётся, ищу методический путь, чтобы на малую часть проникнуть в духовный мир. Пожалуй, всё-таки однажды приблизится время, когда в современности будут справедливо судить о таких людях, которые в состоянии исполнять достаточную мыслительную работу, чтобы не принадлежать к «простодушным читателям» Макса Дессуара⁷⁷.

75 См. с. 254 книги Дессуара.

76 См. с. 254 книги Дессуара.

77 Только тот факт, что Дессуар не в состоянии создать себе реально соответствующие представления об антропософских опытах, ясно показывает, что он никогда не вступит с каким-либо пониманием этих опытов туда, где его собственный ход мыслей предоставляет ему это так близко, насколько это возможно. Такой случай предоставляется там, где он указывает двумя предложениями на с. 322 и след. своей книги: «Нет никакой потусторонней жизни души в смысле невидимой действительности, потому что духовные содержания освобождены от вещного, как и от личного бытия. Объективную потустороннюю жизнь души можно рассматривать как сверхсознание, но никогда — как пространственно вне души существующее». Дессуар не видит, что таким предложением он даёт не опровержение, но аргумент для необходимости антропософии. Он не видит, что в моих сочинениях повсюду предпринимается попытка излагать принимаемые во внимание вопросы как вопросы сознания. Замечу только, как эта попытка, например, осуществлена именно в моём «Очерке тайноведения». Только именно Дессуар не может увидеть, что благодаря этому весь процесс познания в отношении духовного мира осуществляется внутренней функцией сознания, что внутри самого сознания, переживая, необходимо отыскивать другие формы сознания, которые, разумеется, имеют дело не с «пространственно вне души существующим», но с неким сознаванием (*Innesein*) души в таком существующем, которое является непространственным именно в том смысле, в каком являются уже сами эти переживания обычного сознания. Конечно, тот, кто хочет это осознать, должен бы как следует в антропософском смысле обходиться с таким предложением, как то, которое Фридрих Теодор Фишер [Фридрих Теодор Фишер (*Friedrich Theodor Vischer*) (1807-1887) — эстетик и писатель.] изложил в первой части своего «Старого и нового», с. 194: «Душа, как высшее единство всех процессов, разумеется, не может быть локализована в теле,

III. ФРАНЦ БРЕНТАНО

Некролог

Из оснований, приведённых в предыдущем разделе этого сочинения в связи с книгой Макса Дессуара «О загробной жизни души», невозможно говорить в удовлетворительной форме о связи антропологии и антропософии. Но теперь, я полагаю, эта связь может быть наглядной, если я помещу в этом месте высказывания, которые я написал с другой целью, а именно как некролог для философа Франца Brentano, умершего в марте 1917 года в Цюрихе. Смерть человека, в высшей степени уважаемого мной, стала для меня причиной того, что важный труд, которому была посвящена вся его жизнь, вновь возник перед моей душой; он побудил меня высказать следующее.

* * *

Мне кажется, что я могу проделать такой опыт — с антропософской точки зрения достичь взгляда на философский труд всей жизни Франца Brentano в этот момент, когда смерть почитаемой личности прервала продолжение этого труда. Я полагаю, что антропософская точка зрения не может заставить меня впадать в одностороннюю оценку мировоззрения Brentano. Я принимаю его по двум причинам.

Во-первых, никто не может обвинить способ представления Brentano в том, что сам способ тоже имеет хоть самую незначительную склонность к антропософскому направлению. Его обладатель, может быть, отверг бы со всей решительностью эту склонность, если бы он сам получил повод к суждению о ней. Во-вторых, я, с моей антропософской точки зрения, в состоянии нести навстречу философии Франца Brentano безоговорочное почитание.

Что касается первого, то я полагаю, что не ошибусь, если скажу, что Brentano, если бы он пришёл к какому-либо суждению о подразумеваемой мной антропософии, придал бы ему вид, подобный тому, как он образовал себе суждение о философии Плотина. Он, пожалуй, как и в отношении неё, сказал бы также и об антропософии: «Мистическая тьма и свободное блуждание фантазии в неведомом регионе»⁷⁸. Как в отношении неоплатонизма, он призвал бы к осторожности и в отношении антропософии, «чтобы, соблазнившись пустым сиянием, не потеряться в путях лабиринта псевдофилософии»⁷⁹. Да, он, пожалуй, посчитал бы образ мыслей антропософии слишком дилетантским, чтобы её тоже считать достойной быть причисленной к философии, о которой он отзывался так, как о философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. В своей венской речи по случаю вступления в должность он сказал об этом: «Пожалуй, и недавно минувшее время было... эпохой упадка, в

хотя она где-либо в другом месте, кроме тела, не существует...» Это предложение относится к тем, которые подводят к граничным местам обычного познания в смысле первого раздела этого сочинения и в смысле первой главы находящихся в конце этого же сочинения «Эскизных добавлений к содержанию содержания данного сочинения».

78 См. сочинение Brentano: «Какого философа создаёт порой эпоха» (Вена, Пешт, Лейпциг, Hartlebens Verlag, 1876), с. 14.

79 См. с. 23 только что приведённого сочинения Brentano.

которую все понятия тускло плавали друг в друге, и уже ни одного следа нельзя было найти от соответствующего вопросу (sachentsprechender) метода»⁸⁰. Я полагаю, что Brentano так отзывался, когда, само собой разумеется, я тоже считал полностью беспочвенным, необоснованным не только это суждение, но и каждое сопоставление антропософии с философией, с которой этот философ, вероятно, её сопоставлял.

Что касается второй из вышеупомянутых причин вникнуть в философию Brentano, то я могу признать, что в настоящее время она для меня относится к самым привлекательным достижениям исследования души. Я, правда, примерно тридцать шесть лет тому назад мог слышать лишь немногие из венских лекций Brentano; но начиная с этого периода времени я следил за его писательской деятельностью с самым тёплым участием. К сожалению, его публикации, по сравнению с моим желанием /an meinem Wunsche/ слышать о нём, появлялись слишком редко. И они в большинстве случаев создавали впечатление, что через них, как через маленькие отверстия в пространстве с изобилием сокровищ, через случайные публикации смотришь на далёкое царство неопубликованных мыслей, которое нёс в себе этот выдающийся человек. Нёс в себе так, что это в непрерывном развитии устремлялось к высоким целям познания. Когда после долгого перерыва в 1911 году появились: книга Brentano об Аристотеле, его блестящее сочинение «Учение Аристотеля о происхождении человеческого духа» и его перепечатка важнейшей части его психологии с такими пронизательными «Дополнениями», тогда для меня чтение этих сочинений было серией праздничных настроений⁸¹.

Я чувствую себя относительно Франца Brentano исполненным такого настроения, о котором, я думаю, можно сказать, что его приобретаешь, когда захватывает научное убеждение, добытое с антропософской точки зрения, — именно настроение. Я стараюсь видеть его воззрения в их ценности, если я даже не питаю никакой иллюзии, что он мог бы и, пожалуй, должен бы мыслить об антропософии в выше обозначенном смысле. На самом деле я высказываю здесь это не для того, чтобы глупым образом предаваться пустой самокритике по поводу своего настроения в отношении враждебных или отличающихся воззрений, но потому что я знаю, что это приносило мне много искажений моих суждений о других духовных направлениях, когда я в своих публикациях часто высказывался так, как это следует из этого настроения.

Методически пронизанное всё исследование души Brentano являет мне основные мысли, которые привели его в 1868 году к выдвижению его руководящего принципа. В то время в Вюрцбурге, когда он вступил на свою философскую кафедру, он продвигал свой способ представления в свете тезиса: истинный философский способ исследования не может быть иным, кроме как обоснованным в естественно-научном

⁸⁰ См. перепечатку сохранённой речи при вступлении в должность в 1874 году при его поступлении на венскую кафедру: «О причинах упадка в философской области». (Вена, 1874), с.18.

⁸¹ См. Brentano: «Аристотель и его мировоззрение» (1911, Verlag von Quelle und Meyer in Leipzig); Brentano: «Учение Аристотеля о происхождении человеческого духа» (Leipzig, Verlag von Veit und Comp., 1911); Brentano: «О классификации психических феноменов» (Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1911).

познании. «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est»⁸². Потом, когда в 1874 году он издал первый том своей «Психологии с эмпирической точки зрения» — в то время, когда он вступил на свою венскую кафедру, — он пытался научно объяснить душевные явления согласно приведённому руководящему принципу⁸³. То, к чему стремился Brentano этой книгой и что из этого стремления проявилось во время его жизни через его опубликованные труды, является для меня значительной научной проблемой. Brentano — это следует из его книги — рассчитывал опубликовать свою психологию в серии книг. Вторую он обещал опубликовать вскоре после первой. Продолжение первой части, содержащей только начальные представления его психологии, не появилось. Когда он в 1889 году напечатал свой доклад «Об истоках нравственного познания», прочитанный в венском юридическом обществе, он в предисловии написал: «Заблуждался бы, если бы считал доклад мимолётным трудом случая во имя случайного побуждения. Он представляет плоды многолетних размышлений. Среди всего, что я до сих пор опубликовал, его рассмотрение является, пожалуй, самым созревшим продуктом. — Они относятся к кругу мыслей <Дескриптивной психологии>, которую, как отныне я осмеливаюсь надеяться, в недалёком будущем я смогу полностью предать гласности. И в таком случае на большом удалении от всего традиционного, и особенно также при существенном дальнейшем развитии своего воззрения, представленного в <Психологии с эмпирической точки зрения>, в достаточной мере осознаёшь, что в своей долгой литературной уединённости ты как раз не был праздным»⁸⁴. Даже эта «Дескриптивная психология» не появилась. Почитатели Brentановой философии могут судить, какую пользу она принесла бы им, когда они изучали появившиеся в 1907 году «Исследования к психологии чувств (Sinnespsychologie)», охватывающие узкую область⁸⁵.

Нужно спросить себя: что заставляло Brentано всё снова прекращать продолжение своих публикаций, да, всё ещё не публиковать то, что задумывалось завершить в ближайшее время? Я признаю, что я с глубочайшим потрясением читал в некрологе по поводу смерти Франца Brentано, опубликованном Aloисом Хефлером в мае 1917 года, слова: «Как над своей основной проблемой доказательства бога он продолжал работать с такой уверенностью, что мне ещё несколько лет тому назад один превосходный венский врач, сердечно друживший с Brentано, рассказывал, что Brentано незадолго уверял его, будто он на протяжении нескольких недель имеет готовым доказательство бога...»⁸⁶ Такое же я ощутил, когда

82 Позже о выдвигении этого тезиса он высказался в докладе, который он прочитал в 1892 году в венском философском обществе и напечатал в виде трактата: «О будущем философии» (Вена, Альфред Гёльдер, 1893). Там на с. 3 находишь подразумеваемое здесь более позднее указание Brentано на свой тезис.

83 См. Brentано: «Психология с эмпирической точки зрения», том 1 (Лейпциг, Verlag von Duncker und Humblot, 1874).

84 См. сочинение Brentано «Об истоках нравственного познания» (Лейпциг, Verlag Duncker und Humboldt, 1889), с. Vf.

85 Brentано: «Исследования к психологии чувств» (Лейпциг, Verlag Duncker und Humboldt, 1907).

86 Южнонемецкий журнал, май 1917, в статье: «Франц Brentано в Вене», с. 319 и далее.

увидел в другом некрологе (Утитца)⁸⁷: «Произведение, которое он сильнее всего любил, над которым он трудился в течение всей своей жизни, осталось неопубликованным».

Мне кажется, что судьба Brentano с его запланированными публикациями представляет собой серьёзную духовно-научную проблему. К этому, пожалуй, приблизишься, если только будешь рассматривать в его своеобразии то, что он смог сообщить миру.

Я считаю важным рассмотреть, что Brentano в основу своего психологического исследования пронизательно хотел положить чистое представление действительно душевного. Он спрашивал себя: что является отличительной чертой во всех случаях, которые необходимо рассматривать как душевные. И он нашёл то, что в добавлениях к психологии 1911 года он выразил так: «Отличительная черта любой психической деятельности, как я надеюсь показать, состоит в отношении к чему-либо как объекту»⁸⁸. Представлять — это психическая деятельность. Отличительной чертой является то, что я не только представляю, но что я представляю нечто и что моё представление относится к чему-то. С помощью заимствованного из средневековой философии выражения Brentano обозначает эту характерную черту душевных явлений как «целенаправленное (*intentionale*) отношение». «Общая характерная черта» — так он выводит в другом месте — «всего психического состоит в том, что, к большому сожалению, часто по недоразумению называли сознанием, то есть в некоем субъективном поведении, в некоем, как его обозначали, целенаправленном (*intentionale*) отношении к чему-то, что, возможно, дано не в самом деле, но всё-таки в душе реально. Никакого слушания без слышимого, никакого полагания без полагаемого, никакой надежды без обнадёживающего, никакого искания без искомого, никакой радости без чего-либо, чему радуешься, и так в остальном»⁸⁹. Это целенаправленное осознание (*Innesein*) уж действительно является чем-то, что как лейтмотив направляет так, что всё, чему это можно приписать, распознаёшь в своём душевном своеобразии именно благодаря этому.

Brentano психические явления противопоставляет физическим: цвета, звук, пространство и многое другое. Он находит, что физические отличаются от психических именно благодаря тому, что им не свойственно целенаправленное отношение. И он ограничивается тем, что присуждает это отношение психическим явлениям и лишает его физические явления. Но как раз теперь, когда узнаёшь мнение Brentano о целенаправленном отношении, возникает вопрос: не заставляет ли такая точка зрения рассмотреть, исходя из неё, и физическое? Кто теперь исследует во всеобщем физическое в том же смысле, как Brentano психическое, тот обнаружит, что всякое явление этой области существует благодаря чему-то иному. Если тело

87 Учитывая статья содержит (на с. 324) также приведённую Рудольфом Штейнером цитату из некролога Эмиля Утитца; эта статья появилась как первое приложение *Vossischen Zeitung* 25 марта 1917 года: «*Franz Brentano, Erinnerungen an einen merkwürdigen Weisen*» («Франц Brentано, Воспоминания об удивительном мыслителе»), (Прим. нем. ред.)

88 См. Brentano: «О классификации психических феноменов», с. 122.

89 См. Brentano: «Об истоках нравственного познания», с. 14. И о характерной черте целенаправленного — «Психология с эмпирической точки зрения», с. 115 и далее.

растворяется в жидкости, то это явление в растворённом теле возникает через отношение к нему растворяющей жидкости. Если фосфор изменяет свой цвет благодаря воздействию солнца, то это указывает в том же направлении. Все свойства в физическом мире существуют через отношения вещей друг к другу. Для физического бытия правильно, когда Молешотт (Moleschott) говорит: «Всё бытие является бытием благодаря свойствам. И нет свойства, которое не существует через отношение»⁹⁰. Как всё психическое содержит в себе нечто, благодаря чему оно указывает на находящееся вне его, так физическое, напротив, таково, что то, чем оно является, существует через отношение к нему внешнего. Не должен ли кто-либо, кто так пронизательно, как Brentano, подчёркивает целенаправленное отношение всего душевного, направить внимание также и на характерную черту физических явлений, которая выявляется через подобный мыслительный процесс? Конечно, как минимум кажется, что такое рассмотрение душевного может найти отношение самого душевного к физическому миру только в том случае, если оно принимает во внимание эту характерную черту⁹¹.

Бrentано же находит три вида целенаправленных отношений в душевной жизни. Первый вид — это представление чего-то; второй вид — признание или отклонение, которые высказываются в суждениях; третий вид — это вид любви или ненависти, которые переживаются в чувствовании. Если я говорю: Бог справедлив, то я нечто представляю; но я представленное пока не признаю или не отклоняю; но когда я говорю: Бог есть, то я признаю представленное через суждение. Если я говорю: мне приятна радость, — то я не только сужу, но я переживаю чувство. Brentано, исходя из таких предпосылок, выделяет три основных класса психических переживаний: представление, суждение, чувствование (или явления любви и ненависти). Эти три основных класса он ставит на место признанного другими разделением психических явлений на представление, чувствование и воление⁹². То есть, в то время как многие представление и суждение объединяют в один класс, Brentано их разделяет. Он не согласен с объединением, потому что не видит, как видят другие, в суждении только некую связь представлений, но именно признание или отклонение представленного, чего не происходит у одного только представления. Зато чувство и воля, которые другие разделяют, для Brentано, соответственно его душевному содержанию, совпадают в одно. То, что переживается душевно, когда чувствуешь влечение к какому-либо поступку или отвращение к нему, является тем же самым, что переживаешь, когда чувствуешь влечение к радости или отвращение к страданию.

90 Особенно чётко это представил Рихард Валлашек (Richard Wallascheck) в известной статье венского еженедельника «Die Zeit», № 96 и 97 выпуска 1896 года (1 и 8 августа) [Цитату Якоба Молешотта до сих пор не смогли найти. Характерное место в статье Рихарда Валлашека /Richard Wallascheck/ звучит: «Чувства (Sinne) говорят нам о свойствах вещи, и если мы знаем все эти свойства, тогда мы знаем саму вещь, нам не нужно сначала лежащую за ней тайну. Вещь является суммой свойств, и эти свойства являются отношениями к другим вещам». («Die Ziet», № 97, 8 августа 1896, с. 87). (Прим. нем. ред.)].

91 См. седьмую часть «Эскизных добавлений к содержанию...»: «Отделение Францем Brentано душевного от внедушевного».

92 См. Brentано: «Психология с эмпирической точки зрения», с. 233 и далее, и его сочинение: «О классификации психических феноменов».

Из сочинений Brentano видно, что он придаёт большое значение тому, чтобы обнаруженное им членение душевного переживания на мышление, чувствование и воление заменить другим — на представление, суждение и на любовь и ненависть. Из этого членения он пытается пробиться к пониманию того, что, с одной стороны, является истиной и, с другой стороны, моральной добротой. Истина у него опирается на правильное суждение; моральная доброта — на настоящую любовь. Он считает: «Мы называем нечто истинным, когда относящееся к нему признание верно. Мы называем нечто добрым, когда верна относящаяся к этому любовь»⁹³.

В высказываниях Brentano можно найти, что он внимательно рассматривает и описывает какой-либо душевный факт с соответствующим одобрением при суждении по поводу истины и с соответствующим переживанием любви по поводу морального добра. Только в пределах его области представления нельзя найти ничего, что позволило бы удовлетворительно найти переход от душевного переживания представления к душевному переживанию суждения. Даже когда всматриваешься в эту область процесса представления, тщетно ищешь ответ на вопрос: что всё-таки существует, когда душа отдаёт себе отчёт, что она не только представляет, но и находит себя побуждённой признать посредством суждения объект представления? Точно так же не уклонишься от вопроса при настоящей любви в связи с моральным добром. В пределах той области, которую Brentano описывает как «душевную», для морального образа действия, разумеется, не существует другого факта, кроме настоящей любви. Но разве не является также нравственным поступком отношение к внешнему миру? Может ли то, что характеризует такой поступок для мира, исчерпываться тем, что говоришь: он является поступком, который действительно любят?⁹⁴

При прослеживании хода мыслей Brentano чаще всего имеешь чувство: они всегда плодотворны, потому что они проникательно и с научной осмотрительностью берут с боем проблему в одном направлении; но также ощущаешь, что Brentano с такими течениями мыслей ведёт не к той цели, которую предвещали его отправные точки. Такое ощущение может также напрашиваться, когда сравниваешь его разделение душевной жизни на три части: на представление, суждение, любовь и ненависть — с другим разделением: на представление, чувствование и воление. С определённым согласием следуешь за тем, что он умеет представить в пользу своего мнения; и, пожалуй, едва ли можешь, наконец, убедиться, что он достаточно оценивает все доводы, которые говорят со стороны другого убеждения. Возьмём только как особый пример вывод для характеристики истинного, прекрасного и доброго, который

Brentano делает из своего членения. Кто разделяет душевную жизнь соответственно познающему представлению, чувствованию и волению, тот едва ли сможет иначе, чем привести в близкую связь стремление к истине с представлением, переживание красоты с чувствованием и осуществление добра с волением. Дело является иным в свете мыслей Brentano. Здесь представления как таковые не имеют друг к другу никакого отношения, благодаря которому уже как таковая могла бы обнаружиться истина. Если душа стремится к совершенному в отношении

93 См. Brentano: «Об истоках нравственного познания», с. 17.

94 См. пятую часть раздела «Эскизные добавления к содержанию...»: «О реальной основе целенаправленного отношения».

представлений, то от этого её идеал при этом может быть не истиной — он скорее является красотой. Истина находится не на пути одного только представления, но на пути суждения. И моральное добро обнаруживается не как существенное в волеии, но является содержанием чувствования; ибо по-настоящему любить есть переживание чувства⁹⁵. Однако для обычного сознания истину всё же можно искать только в представляющем познании. Ибо, если даже суждение, которое ведёт к истине, не исчерпывается одним только соединением представлений, но основывается на признании или отклонении представлений, то это сознание может переживать это признание или отклонение только в представлениях. И если даже представления, благодаря которым сознанию представляется прекрасное, обнаруживаются в определённых, лежащих внутри жизни представлений отношениях, то переживается красота всё же через чувство. И хотя моральное добро должно вызывать в душе настоящую любовь, его существенным является, однако, осуществление истинно любимого через волеие.

Что представлено в мыслях Brentano по поводу деления душевной жизни на три части, узнаёшь только тогда, когда видишь, что он говорит о чём-то совсем другом, нежели те, которые это разделение осуществляют в соответствии с представлением, чувствованием и волеием. Они просто стремятся описать опыт обычного сознания. И это сознание узнаёт о себе самом в отличных друг от друга функциях представления, чувствования и волеия. Что здесь, собственно, узнаётся? В моей книге «О загадках человека» я попытался ответить на этот вопрос. Приведённые там результаты я объединил следующим образом. «Сначала душевное переживание человека, каким оно обнаруживается в мышлении, чувствовании и волеии, связано с телесными инструментами. И это формируется так, как это обусловлено этими инструментами. Но кто думает, что он видит истинную жизнь души, когда он наблюдает проявления души через тело, тот впадает в ту же ошибку, что и некто, кто полагает, что его облик порождён зеркалом, перед которым он стоит, потому что зеркало содержит необходимые условия, благодаря которым появляется его образ. Этот образ в определённых границах даже зависит как образ от формы зеркала и так далее: однако то, что он представляет собой, это не имеет с зеркалом ничего общего. Человеческая душевная жизнь, чтобы внутри чувственного мира полностью наполнить своё существо, должна иметь образ своего существа. Этот образ она должна иметь в сознании; иначе она хоть и имела бы бытие, но об этом бытии — никакого представления, никакого знания. Этот образ, который живёт в обычном сознании души, ныне полностью обусловлен телесными инструментами. Без них он не существовал бы, как не существовал бы зеркальный образ без зеркала. Но то, что появляется благодаря этому образу, само душевное, по своей сути от телесных инструментов зависимо не более, чем стоящий перед зеркалом от зеркала. Не душа зависит от телесных инструментов, а только обычное сознание души»⁹⁶. Когда

⁹⁵ См. Brentano: «Психология с эмпирической точки зрения», с. 340 и далее, и его сочинение: «О классификации психических феноменов», с. 110 и далее, а также сказанное им в его сочинении: «Об истоках нравственного познания», с. 17 и далее.

⁹⁶ См. к этому мою книгу «О загадке человека» [GA 20, 1957, с. 156]. Я хотел бы добавить здесь для многих определённо ненужное замечание, что я — исходя из сути дела — при своём сравнении сознания с зеркальным отображением не имею в виду то, что делают обычно, называя мир представления зеркальным отображением

изображаешь эту зависимую от телесной организации область сознания, то правильно разделять на представление, чувствование и воление⁹⁷. Но Brentano изображает нечто иное. Прежде всего обратите внимание, что под «суждением» он понимает признание или отклонение содержания представления. Суждение действует внутри жизни представления; однако оно не просто принимает представления, которые возникают в душе, но оно устанавливает их по отношению к действительности через признание или отклонение.

Если пронаблюдаешь более точно, то это отношение представлений к действительности может быть обнаружено только в деятельности души, которая осуществляется в ней самой. Но этому никогда не соответствует то, чего достигает душа, когда она некое представление, судя, относит к чувственному восприятию. Ибо здесь присутствует принуждение внешнего впечатления, которое переживается не чисто внутренне, но переживается только после, и таким образом как мысленно представленное после переживания (*Nach-Erlebnis*) ведёт к признанию или отбрасыванию. Зато то, что описывает Brentano, в этом отношении полностью соответствует тому распознаванию, которое в первом разделе данного сочинения называется имагинативным. В нём представление обычного сознания не просто принимается, но формируется дальше во внутреннем переживании души, так что из него высвобождается сила отнести душевно узнанное к духовной действительности так, чтобы её признать или отбросить. Итак, понятие суждения Brentano полностью осуществляется не в обычном сознании, а в душе, которая действует в имагинативном познании. Дальнейшее проясняет, что через полное отделение понятия представления от понятия суждения, осуществляемое Brentano, он постигает представление как голый образ. Но так живёт обычное представление в имагинативном познании. И это второе свойство, которое антропософия приписывает имагинативному познанию, находится, таким образом, в брентановской характеристике психических явлений. Далее: Brentano рассматривает переживания чувствования как явления любви и ненависти. Кто восходит к имагинативному познанию, тот на самом деле должен для сверхчувственного созерцания так преобразовывать тот вид душевного переживания, который для обычного сознания обнаруживается как любовь и ненависть — в брентановском смысле, — чтобы он мог противопоставить себя определённой своеобразию духовной действительности (*sich gegenuebersetzen*), которая описывается в моей «Теософии», например, следующим образом: «К первому, что необходимо усвоить для ориентирования в душевном мире, принадлежит способность различать различные виды его образований подобно тому, как в физическом мире различаешь твёрдые, жидкие и воздухообразные или газообразные тела. Чтобы прийти к этому, необходимо знать обе основные силы, которые важны здесь прежде всего. Их можно назвать симпатия и антипатия. Характер какого-либо душевного образования определяется сообразно с тем, как эти основные силы действуют в нём»⁹⁸. В то время как любовь и ненависть для жизни души в чувственном мире остаются чем-то

внешнего мира, но я обозначаю то, что душа переживает в обычном сознании, зеркальным отображением истинно душевного.

97 См. раздел шесть: «Эскизного добавления к содержанию...»: «Физические и духовные зависимости существа человека».

98 См. мою «Теософию» [GA 9, 1973, с. 99/100].

субъективным, имагинативное познание сопереживает посредством внутренних опытов объективные обстоятельства в душевном мире, которые эквивалентны любви и ненависти. Brentano, говоря о душевных явлениях, здесь тоже описывает свойство имагинативного познания (через которое оно само, однако, уже восходит в область ещё более высокого рода познания⁹⁹). И что он имеет некое представление об объективном характере любви и ненависти в противоположность к субъективному способу чувств обычного сознания, это видно из того, что он изображает моральное добро как настоящую любовь. Наконец, совершенно особо необходимо принять во внимание, что для Brentano воление выпадает из круга душевных явлений. Итак, воление, струящееся из обычного сознания, всецело принадлежит физическому миру. В той форме, в какой его может мыслить это сознание, воление полностью воплощается в физическом мире, хотя в себе оно является чисто духовно существующим (*geistig-Wesenhaftes*), выявляющимся в физическом мире. Когда характеризуюешь это обычное сознание, существующее в физическом мире, то воление не может отсутствовать в этой характеристике. Когда характеризуюешь созерцающее сознание, то в эту характеристику не может переходить ничего из представлений по поводу обычного воления. Ибо в душевном мире, к которому относится имагинативное сознание, событие следует в ответ на душевный импульс иначе, чем посредством актов воления, как подобные присущи физическому миру. То есть, когда Brentano рассматривает душевные явления в той области, в которой действует имагинативное познание, понятие воления должно для него улечься.

Кажется действительно очевидным, что Brentano, описав психические явления, был подведён к тому, чтобы описать собственно суть созерцающего познания. Это ясно следует даже из частных его изложений. Среди многих, которые могли быть приведены, возьмём один пример. Он говорит: «Общая характерная черта всего психического состоит в том, что называли сознанием — к сожалению, выражением, зачастую вызывающим ложное толкование...»¹⁰⁰. Но если характеризуюешь только те явления души, которые как принадлежащие обычному сознанию обуславливаются телесной организацией, то это выражение вовсе не вызывает ложного толкования. Brentano имеет некое ощущение того, что реальная душа не живёт в этом обычном сознании, и это вызывает у него побуждение говорить в представлениях о сущности этой реальной души, которые, конечно, могут быть ложно поняты, если к ним захотят применить обычное понятие сознания.

Brentano в своём исследовании продвигается вперёд так, что явления антропологической области прослеживает до того места, где они принуждают объективное к тому, чтобы образовать представления о душе, которые совпадают с тем, что на своём пути находит о душе антропософия. И итоги обоих путей именно благодаря психологии Brentano оказываются в полнейшем соответствии. Но сам Brentano не хотел покидать антропологический путь. В этом ему мешало его

⁹⁹ Первая форма «созерцающего познания», имагинативная, переходит во вторую, которая в моих сочинениях называется инспиративной. Как в определении Brentano любви и ненависти, по сути дела, уже живёт имагинация, перешедшая в инспирацию, изложено в заключительных высказываниях шестой части «Эскизных добавлений к содержанию...», данных в конце этого сочинения: «Физические и духовные зависимости существа человека».

100 См. Brentano: «Об истоке нравственного познания», с. 14.

толкование установленного им тезиса: «Истинный способ исследования философии не может быть иным, кроме как обоснованным в естественно-научном способе познания»¹⁰¹. Другое понимание этого тезиса могло бы привести его к признанию того, что именно тогда видишь естественно-научный способ представления в истинном свете, когда осознаёшь, что для духовной области этот способ представления должен изменяться согласно его собственному существу. Brentano никогда не хотел превращать в объект ясно выраженного сознания подлинные душевные явления, которые он характеризовал как таковые. Если бы он это сделал, то он продвинулся бы вперёд от антропологии к антропософии. Он опасался этого пути, потому что он мог рассматривать его как некое отклонение в «мистический мрак и свободное блуждание фантазии в неизвестном регионе»¹⁰². Он вовсе не пускался на какое-либо исследование того, что делало необходимой его собственную психологическую точку зрения. Каждый раз, когда он стоял перед необходимостью продолжить свой собственный путь в антропософскую область, он останавливался. Вопросы, на которые можно ответить только с позиции антропософии, он стремился решить с позиции антропологии. Это решение было обречено на неудачу. Оно вынуждено было терпеть неудачу потому, что свои начатые изложения он не мог продолжить так, чтобы это продолжение могло его удовлетворить. Если бы он продолжил «Психологию с эмпирической точки зрения», — она по результатам первого тома должна была бы стать антропософией. Если бы он действительно выпустил свою «Дескриптивную психологию», то из неё повсюду должна была бы высвечивать антропософия.

Если бы он соответственно своей отправной точке продолжил дальше этику своего сочинения «Об истоке нравственного познания» — он должен был бы натолкнуться на антропософию.

Перед душой Brentano стояла возможность психологии, которая не могла быть разработана как чисто антропологическая психология. Последняя совсем не может мыслить о вопросах, которые необходимо поднимать как самые важные вопросы о душевной жизни. Новая психология хочет быть только антропологической, потому что она всё выходящее за пределы этого считает ненаучным. Но Brentano говорит: «Чтобы приобрести уверенность по поводу загробной жизни нашей лучшей части после распада тела, со стороны надежд Платона и Аристотеля, напротив, существовали бы законы ассоциации представлений, развития убеждений и мнений, и зарождения и действия радости и любви ко всему остальному, только не истинного возмещения... И если бы различие обоих воззрений действительно означало принятие или исключение вопроса о бессмертии, то для психологии его можно было бы назвать чрезвычайно важным, и подход к метафизическому исследованию через субстанцию в качестве носительницы состояний — неизбежным»¹⁰³. Антропософия показывает, что в обозначенную Brentano область можно входить не через метафизические спекуляции, но только посредством деятельности таких душевных сил, которые не могут спускаться в обычное сознание. Тем, что Brentano в своей философии характеризует сущность души так, что в его описании отчётливо проявляется сущность созерцающего познания, эта философия является полным

101 См. Brentano: «Об истоках нравственного познания», с. 81 и след.

102 См. Brentano: «Об истоках нравственного познания», с. 79.

103 См. Brentano: «Психология с эмпирической точки зрения», с. 20.

оправданием антропософии. И в Brentano можно увидеть философского исследователя, который на своём пути достигает врат антропософии, однако не хочет открыть эти врата, потому что образ способа естественно-научного мышления, который он себе составил, порождает в нём веру, что этим открыванием он попадёт в бездну ненаучности.

* * *

Трудности, которые часто возникают перед Brentano, когда он хочет продолжить свои представления, проистекают от того, что он эти представления о сущности душевного относит к тому, что предстаёт в обычном сознании. К этому его побуждает то, что он хочет оставаться внутри понимания, которое ему кажется оправданным как естественно-научное. Но посредством способа его познания это понимание может достичь только того, что от душевного предстаёт как содержание обычного сознания. Но это содержание не есть реальность душевного, но его отражённый образ. Brentano видит его только с одной стороны — постигающего понимания, но не с другой стороны — наблюдения. В своих понятиях он набрасывает образ душевных явлений, которые разыгрываются в реальности души; когда он наблюдает, он полагает, что в отражённом образе душевного имеет реальность¹⁰⁴. Другое философское направление, к которому Brentano питал самую острую антипатию, направление Эдуарда фон Гартмана¹⁰⁵, тоже исходило из естественно-научного рода представлений. Эдуард фон Гартман видел характер отражения обычного сознания. Поэтому он не видит в этом сознании никакой реальности. Но он также решительно отказывается вообще вносить соответствующую реальность в человеческое сознание. Он отсылает эту реальность в область бессознательного. Говорить об этой области он допускает только при гипотетическом использовании понятий сверх этой области, образованных обычным сознанием¹⁰⁶. Антропософия утверждает, что возможно духовное наблюдение сверх этой области. И что этому духовному наблюдению также доступны понятия, которые могут быть так же мало только лишь гипотетическими, как и добытые на чувственном поле. Сверхчувственное Эдуарда фон Гартмана должно быть не непосредственно познанным, но выведенным из непосредственно познанного. Гартман принадлежит к тем философам нового времени, которые не хотят образовывать понятия, если они в исходной точке этого образования понятий не имеют высказываний чувственного наблюдения и переживания в обычном сознании. Brentano такие понятия образует. Но он заблуждается в отношении действительности, в которой они могут быть образованы посредством наблюдения.

104 См. к этому главу 7 «Эскизных добавлений к содержанию...», данных в конце этого сочинения: «7. Отделение душевного от внедушевного Францем Brentano».

105 Эдуард фон Гартман (1842-1908) — теолог и философ. См. о нём также: Штейнер Рудольф. *Мой жизненный путь*, GA 28 (регистр). (Прим. отв. ред.)

106 Относящиеся к вышеупомянутому воззрения Эдуарда фон Гартмана находишь ясно изложенными в двух его книгах: «Современная психология» (Лейпциг, 1901, Hermann Haackes Verlag) и «Очерки психологии» (том 3 о системе философии Э. фон Гартмана в очерках, Bad Sachsa im Harz, 1908, Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung).

Он хотел быть естествоиспытателем всецело в том духе, какой образовал себе естественно-научный способ представления в новое время. И всё-таки он вынужден образовывать понятия, которые заставляют оправдываться перед этим способом представления только тогда, когда их не принимают как единственно действительные. Этот разлад в пытливом уме Brentano становится понятен тому, кто углубляется в первые сочинения Brentano: в его книгу «О разнообразном смысле сущего по Аристотелю» (1862), в его «Психологию Аристотеля» (1867) и в его «Креационизм Аристотеля» (1882)¹⁰⁷. В этих сочинениях Brentano с образцовой учёностью следует за ходом мыслей Аристотеля. И при этом следовании он овладевает мышлением, которое нельзя исчерпать в понятиях, действующих в антропологии. В этих сочинениях в сфере своего внимания он получает одно душевное понятие, которое душевное выводит из духовного. Это происходящее из духа душевное пользуется организмом, образованным из физических процессов, чтобы создавать себе представления внутри чувственного бытия. То, что в душе образует себе представления, есть духовная природа, есть «нус» Аристотеля. Но этот «нус» происходит от двойной сущности, как «нус страстный» он является чисто страдающим; он даёт возможность впечатлениями, данными ему через организм, побуждать себя к своим представлениям. Но чтобы эти представления появились так, как они существуют в деятельной душе, эта деятельность должна действовать как «нус поэтический». То, что доставляет «нус страстный», было бы только явлениями в тёмном душевном бытии; они освещаются благодаря «нусу поэтическому». Brentano говорит об этом: Нус поэтический есть свет, который освещает фантастическое и обнаруживает для нашего духовного взора духовное в чувственном¹⁰⁸. Если хочешь понять Brentano, то дело не только в том, в какой мере он принял аристотелевские представления в своё собственное убеждение, но прежде всего в том, что он собственным мышлением беззаветно переместился в эти представления. Но благодаря этому это мышление действовало в некой области, в которой отсутствовали исходная точка чувственного созерцания и вместе с этим антропологические основы для образования понятий. И эта основная черта мышления осталась в исследовании Brentano. И хотя он хочет считать ценным только то, что может быть признано по образцу современного естественно-научного способа представления, он вынужден образовывать мысли, которые не принадлежат к этой области. Теперь можно было бы только кое-что сказать о чисто естественно-научном методе в отношении душевных явлений, поскольку они являются отражением реальной сущности души, обусловленным телесной организацией, то есть поскольку они по своему характеру отражения возникают и переходят с телесной организацией. Однако то, что Brentano вынужден мыслить по поводу реальности душевного, является духовным, независимым от телесной организации, которое посредством нашего духовного взора обнаруживает для себя духовное в чувственном даже через «нус творческий». То, что Brentano своим мышлением может передвигаться в таких областях, не позволяет ему мыслить о душевном бытии, возникающем через телесную организацию и переходящем вместе с телесной

107 Франц Brentano: «О разнообразном смысле сущего по Аристотелю» (Фрайбург в Брейсгау, Herdersche Verlagshandlung); его «Психология Аристотеля» (Майнц, Verlag von Franz Kirchheim); его «О креационизме Аристотеля» (Вена, Tempsky).

108 См. Brentano: «Психология Аристотеля», с. 172 и далее.

организацией. Но так как он отклоняет сверхчувственное наблюдение, то его наблюдению в душевном бытии не может быть доступно никакое содержание, которое простирается за пределы физического бытия. Как только он должен приписывать душе содержание, которое она могла бы разворачивать без помощи телесной организации, Brentano чувствует себя в некоем мире, для которого он не находит никаких представлений. В таком душевном настроении он обращается к Аристотелю и у него тоже находит душевные представления, которые для внетелесного бытия не дают никакого иного содержания, кроме содержания, приобретённого в телесном бытии. Характерным в его односторонности является то, что в этом отношении Brentano приводит в своей «Психологии Аристотеля»: «Как человек, когда ему отнимают ногу или другой член, уже не является завершённой субстанцией, так, разумеется, он ещё гораздо меньше является завершённой субстанцией, когда вся телесная часть предана смерти. Правда, духовная часть ещё продолжает существовать, только очень заблуждаются те, кто, как Платон, полагает, что для него отделение от тела является неким содействием и словно освобождением от тяжкой тюрьмы: должна же всё-таки душа отказаться после этого от всех многочисленных обязанностей, которыми наполнили её силы тела»¹⁰⁹. По поводу понимания Аристотелем сущности души Brentano вступил в чрезвычайно интересный спор с философом Эдуардом Целлером¹¹⁰. Целлер утверждал, что мнение Аристотеля сводится к тому, чтобы допускать предсуществование души до её связи с телесной организацией, в то время как Brentano отрицал такое воззрение у Аристотеля и мог только полагать для него, что душа создаётся только в телесной организации; то есть она не имеет никакого предсуществования, но после разложения тела возможно некое послесуществование¹¹¹. Brentano полагал, что предсуществование допускает только Платон, но не Аристотель. Нельзя не признать, что основания, которые Brentano приводит на стороне своего мнения и против мнения Целлера, имеют большой вес. Несмотря на остроумную Brentанову интерпретацию соответствующего Аристотелева утверждения, приписывать Аристотелю воззрение о предсуществовании души ведь представляет некую трудность, потому что это кажется противоречащим основному положению метафизики Аристотеля. Ибо Аристотель говорит, что «форма» не может существовать до «вещества», которое несёт форму. Форма шара никогда не существует без её наполняющего вещественного. Но так как Аристотель понимал душевное как «форму» телесной организации, то кажется, что ему нельзя приписать полагания, существования души до возникновения телесной организации.

Brentano же со своим понятием души так запутался в аристотелевском представлении о невозможности предсуществования, что он не в состоянии замечать,

109 См. Brentano: *«Психология Аристотеля»*, с. 196.

110 Эдуард Целлер (1814-1908) — теолог и философ. *«Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes»* («Об учении Аристотеля о вечности духа»), отчёт о заседании Королевской прусской академии наук, Берлин, 1882.

111 О содержании научного спора между Brentano и Целлером см. Brentano: *«Открытое письмо к господину профессору док. Эдуарду Целлеру по поводу его сочинения об учении Аристотеля о вечности духа»* (Лейпциг, 1883, *Duncker und Humblot*) и его: *«Учение Аристотеля о происхождении человеческого духа»* (Лейпциг, 1911, *Veit und Comp.*).

как само это аристотелевское представление в некий важный момент перестаёт действовать. Можно ли действительно «форму» и «материю» мыслить только так, что считаешь: форма не может существовать до наполняющей её материи? Не существует ли всё-таки форма шара до наполняющей её материальной массы? Так, как она появляется в материальной массе, форма шара конечно не существует до сгущения материи. Только прежде чем это сгущение состоится, существуют силы, которые приближаются к этому веществу, и следствие этого обнаруживается для него в его форме шара. И в этих силах перед появлением формы шара она уже конечно живёт в ином виде¹¹². Если бы Brentano не чувствовал себя связанным своей интерпретацией естественно-научного способа представления посредством созерцаний через телесную организацию для содержания понятия души, то он, пожалуй, заметил бы, что само аристотелевское понятие души полно внутреннего противоречия. Так при рассмотрении мировоззрения Аристотеля он получил разве что только возможность мыслить о душе в представлениях, которые её извлекают из области телесной организации, но не наделяют её таким содержанием, которое допускает, что при непредвзятом мышлении её можно представлять действительно независимой от телесной организации.

Наряду с Аристотелем Лейбниц для Brentano тоже является философом, заслуживающим особого признания. Особенно привлекательным ему кажется способ рассмотрения Лейбницем души. Можно сказать, что Лейбниц в этой области имеет некий способ представления, который предстаёт существенным расширением воззрения Аристотеля. В то время как Аристотель реальное содержание человеческого мышления ставит в зависимость от чувственного наблюдения, Лейбниц это содержание отделяет от чувственной основы. Следуя Аристотелю, признаёшь тезис: в мышлении нет ничего, что прежде не существовало бы в органах чувств (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*¹¹³); но Лейбниц имеет воззрение,

112 *Заблуждение по поводу основания для вышеобозначенного утверждения о форме и материи может возникать только применительно к образованию кристаллов, возможно потому, что там форма кажется непосредственно исходящей из присущих материи сил. Однако непредвзятое мышление не сможет предположить ничего иного, кроме формирующих сил внутри материального, прежде чем реально возникает оформленная материя. Однако полностью несостоятельным представление Аристотеля является уже у растений, чьи формирующие силы необходимо искать, конечно, не только в возможностях зародыша, но в реальностях внешнего мира, которые присутствуют безгранично задолго до формирования чувственного растения.*

113 *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu: В этой формулировке предложение находится только у Фомы Аквинского (De veritate II, 3), подобно этому такжк уже формулируется у Cicero (De finibus I, 19); однако оно соответствует высказываниям в сочинении Аристотеля «De anima». См. особенно том 3, главу 8: «Так как всё же, кроме воспринятых величин (а именно через чувственное восприятие), как кажется, нет никакой вещи, которая для себя существовала изолированно, то в воспринятых формах есть такжк мысленно возникающее /das Gedachtwerdende/, высказанное через абстракцию, и все свойства и состояния воспринятого. И поэтому можно, если ничего не ощущаешь, даже ничему не учиться, ещё понимать». (Перевод на немецкий F. A. Kreuz). (Прим. нем. ред.)*

что в мышлении нет ничего, что прежде не существовало бы в органах чувств, за исключением самого мышления (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*¹¹⁴). Это было бы неправильно, приписывать Аристотелю воззрение, что действующая в мышлении реальность есть результат телесных действующих сил. Но в то время как он вырабатывает нус страстный для страдающего получателя чувственного впечатления и нус творческий для освещения этого впечатления, внутри его философии не остаётся ничего, что могло бы быть содержанием душевной жизни, независимой от чувственного бытия. В этом отношении тезис Лейбница оказывается плодотворнее. Благодаря ему внимание направляется в особенности на независимое от телесной организации душевное существо. Разумеется, это внимание ограничивается одной лишь интеллектуальной частью этого существа. И в этом тезис Лейбница является односторонним. И тем не менее он является некой директивой, которая в современную естественно-научную эпоху может привести к чему-то, достичь чего Лейбницу ещё было невозможно. Для этого в его эпоху представления о чисто природном происхождении свойств телесной организации были ещё слишком несовершенны. Теперь это иначе. Сегодня до некоторой степени можно естественно-научно познать, как органические телесные силы переходят по наследству от предков и как внутри этих унаследованных сил организма действует душа. То, с чем, конечно, не соглашаются многие, полагающие, что стоят на истинной «естественно-научной позиции», однако, обнаруживается при правильном понимании естественно-научных познаний как неизбежное представление о том, что всё, благодаря чему душа действует в физической жизни, обусловлено телесными силами, которые в физической линии наследования переходят от предков к потомкам, кроме содержания самого душевного. Примерно так в настоящее время можно расширить тезис Лейбница. Но в таком случае он является антропологическим оправданием антропософского способа рассмотрения. В таком случае он отсылает душу к тому, чтобы искать своё реальное содержание в духовном мире, а именно через другой способ познания, нежели обычный в антропологии. Ибо последний доступен только тому, что переживается обычным

114 *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*: См. Готфрида Вильгельма Лейбница (1646-1716), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Новые статьи /труды/ о человеческом разуме, книга II, глава I.— (Теософия): «Я добавляю, что опыт необходим, чтобы побуждать душу к тем или этим мыслям, и чтобы она принимала во внимание идеи, которые в нас существуют. Но каким является способ /средство/, благодаря которому опыт и чувства /Sinne/ могут давать идеи? Имеет ли душа окна, подобна ли она некой доске? Является ли она подобной воску? Очевидно, что все те, кто так мыслит о душе, по сути дела, придерживаются физического. Мне противопоставят ту признанную философами аксиому, что в душе нет ничего, что не принадлежит чувствам, но саму душу и её возбуждения /аффекты/ следует из этого исключить. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse*. Душа заключает в себе бытие, субстанцию, единое, равное, причину /мотив/, перцепцию /восприятие/, разумное мышление и многие другие понятия, которые не могут дать чувства». (Перевод на немецкий W. v. Engelhardt und H. H. Holz).— См. также: Рудольф Штейнер «Ценность мышления для познания, удовлетворяющего человека», доклад от 17 сентября 1915 года, Zbinden-Verlag, Basel, 1958 (предусмотренный для GA 164).

сознанием посредством телесной организации¹¹⁵.

Возможно мнение, что Brentano имел все предпосылки, чтобы, исходя из Лейбница, открыть себе взгляд на закреплённое в духе реальное души и укрепить получаемое этим взглядом через естественно-научное познание нового времени. Кто следит за ходом его высказываний, видит путь, который лежал перед ним. Перед ним мог бы открыться путь к чисто духовно познаваемому душевному существу, если бы он развил то, что находилось в сфере его внимания, когда он излагал такие тезисы, как эти: «Но как можно мыслить вмешательство божества» при появлении человеческой души в теле? «Соединило ли божество её, уже после того как оно творчески произвело духовную часть человека от вечности, с неким эмбрионом таким образом, что человек, который до сих пор сохранялся для себя как особая духовная субстанция, теперь перестал быть для себя реальным существом и стал частью человеческой природы, или оно только теперь творчески породило её? — Если Аристотель допускал первое, то он должен был полагать, что тот же дух соединялся вновь и вновь со следующими и следующими эмбрионами; ибо человеческий род, продолжая своё воспроизводство (*nach ihm fortzeugend*), сохраняется до бесконечности, однако количество духов, существующих от вечности, может быть только конечным. Все толкователи теперь едины в том, что Аристотель в более зрелом периоде своего философствования отверг палингенез.

Итак, эта возможность исключена¹¹⁶. То, что в последовательности мыслей Аристотеля не содержится оправдание духовного взгляда на повторные жизни человеческой души через палингенез, для Brentano могло проистекать из связи усовершенствованных понятий Аристотеля о душе с познаниями нового естествознания. Он мог бы пройти этот путь тем более, что имел восприимчивое чувство для теории познания средневековой философии. Кто действительно постигает эту теорию познания, тот усваивает сумму идей, которые пригодны, чтобы установить новые естественно-научные результаты в некое отношение к духовному миру, которое нельзя увидеть посредством идей чисто естественно-научного антропологического исследования. Чего мог достичь способ представления, подобный способу представления Фомы Аквинского, для углубления естествознания в духовную сторону, это в настоящее время во многих кругах совершенно не осознаётся. В таких кругах полагают, что новое естественно-научное познание

115 *Есть мыслители, которые представление о том, что душевное ядро существа человека унаследовано не от предков, а приходит из духовного мира, находят отталкивающим, потому что они видят из-за этого умаляющим процесс размножения. К таким мыслителям принадлежит философ Я. Фрошаммер (см. его сочинение «О происхождении человеческой души», с. 98 и далее). Он полагает, что души детей тоже принадлежат родителям, так как «эти живые люди рождают уж не только тела или вовсе животных» (см. сочинение Фрошаммера «Философия Фомы Аквинского», Лейпциг, Brockhaus, 1889, с. VIII). Одно приходящее из такого мнения возражение не может относиться к воззрению, которое излагается в добавлениях к данному сочинению. Ибо душевное зерно, которое, приходя из духовного мира, соединяется с унаследованным от предков, нельзя мыслить до зачатия без отношения к душам родителей, даже если мыслишь его возникающим не через процесс размножения.*

116 *См. Brentano: «Аристотель и его мировоззрение» (1911), с. 134.*

обусловило отход от этого способа представления. Истина такова, что познанное естественно-научно существо мира прежде всего хотят охватить мыслями, которые при более точном рассмотрении остаются незавершёнными в себе. Их завершением было бы — мыслить их самих в душе как такую реальность, какой они мыслятся способом представления Фомы Аквинского. Brentano тоже почувствовал себя на пути к получению истинного отношения к этому способу представления. Пишет же он: «Когда я написал свою статью <О разностороннем значении сущего по Аристотелю> и позже свою <Психологию Аристотеля>, я стремился двояким образом вызвать понимание его учения; во-первых и прежде всего непосредственно через освещение единственного из важнейших пунктов учения, затем опосредованно, но всеобъемлющим образом, когда я открыл новый ресурс объяснения. Я обратил внимание на остроумные комментарии Фомы Аквинского и показал, как в ином его указании находишь изложенным более правильное, чем в более поздних объяснениях»¹¹⁷. Brentano преградил себе путь, который мог бы ему открыться благодаря таким исследованиям, из-за его склонности к способу представления Бэкона, Локка и ко всему, что философски связано с таким способом представления. Он придерживался этого рода представления, прежде всего, ради представления, соответствующего естественно-научному способу исследования¹¹⁸.

Однако именно этот род представления ведёт к тому, чтобы мыслить содержание душевной жизни в полной зависимости от чувственного мира. И так как этот способ мышления хочет продвигаться только антропологически, то в его сферу как психологическое последствие приходит то, что на самом деле является не душевной реальностью, но только отражением этой реальности, а именно содержанием обычного сознания. Если бы Brentano увидел отражающую природу обычного сознания, он не смог бы в ходе антропологического исследования останавливаться перед воротами, которые ведут к антропософии. Конечно, в противовес этому моему воззрению может быть выставлено мнение, что Brentano как раз был лишён дара духовного созерцания, поэтому он не искал перехода от антропологии к антропософии, хотя он и пришёл благодаря своей особой духовной самобытности к тому, чтобы так логично в интересной форме характеризовать душевные явления, что эта форма может быть оправдана антропософией. Но это не моё мнение. Я не считаю, что духовное созерцание доступно только исключительным личностям как особый дар. Я должен считать это созерцание способностью человеческой души, которой может овладеть каждый, если он пробуждает в себе ведущие к ней душевные переживания. А природа Brentano мне кажется совершенно особо подходящей для такого пробуждения¹¹⁹. Но я придерживался того, что такому пробуждению можно помешать теориями, которые ему сопротивляются. Созерцание подавляют в зародыше, когда запутываются в идеях, которые с самого начала ставят под вопрос его (созерцания) оправдание. И Brentano подавлял созерцание в своей

117 См. Brentano: *«Учение Аристотеля о происхождении человеческого духа»* (1911), с.1.

118 См. среди прочего Brentano: *«Четыре фазы философии»* (1895), с. 22, и всё содержание его венской речи по случаю вступления в должность *«О причинах приведения в уныние в философской области»* (Вена, 1874, W. Braumueler).

119 См. к этому восьмой раздел *«Эскизных добавлений к содержанию...»*: *«Часто выдвигаемое возражение против антропософии»*.

душе тем, что у него идеи, которые были оправданы таким прекрасным способом, всегда уступали тем, которые отвергают это и которые заставляют опасаться, что благодаря ему (созерцанию) «затеряешься в путях лабиринта некой псевдофилософии»¹²⁰.

* * *

В 1895 году Brentano опубликовал доклад, который он читал в «Литературном обществе в Вене» по поводу книги И. Лорма¹²¹ «Необоснованный оптимизм»¹²². Он содержал его воззрение по поводу «четырёх фаз философии и её теперешнего положения». В этих высказываниях Brentano защищает мнение, что ход развития философского исследования в определённом отношении можно сопоставить с историей изобразительных искусств. «В то время как другие науки, пока ими вообще занимались, обнаруживали постоянный прогресс, который лишь однажды прервался некоторым периодом застоя, философия, как и изобразительное искусство, наряду с периодами восходящего развития показывает периоды декаданса, которые часто являются не менее богатыми, даже богаче при выдающихся явлениях, чем периоды здоровой плодовитости»¹²³. Brentano выделяет в истекшем периоде развития философии три таких периода, которые продолжаются от здоровой плодовитости до декаданса. Каждый начинается тем, что из чисто философского удивления по поводу загадок мира возбуждается истинно научный интерес, и этот интерес ищет познание из подлинной чистой жажды знания. За этой здоровой эпохой следует затем другая, в которой появляется первая стадия упадка. Тогда возвращается чисто научный интерес, и выискивают мысли, посредством которых могут регулировать социальную и личную жизнь и ориентироваться в ней. Тут философия уже не стремится к чистым познавательным поискам, но служит интересам жизни. Дальнейший упадок вступает в третью эпоху. Из-за сомнительности мыслей, которые произошли не из чисто научных интересов, разочаровываются в возможности истинного познания и впадают в скептицизм. Четвёртая эпоха в таком случае является эпохой полного упадка. Сомнения третьей эпохи подточили все научные основы философии. Из ненаучных подоснов пытаются в фантастических, расплывчатых понятиях прийти к истине в мистических переживаниях. Первый круг развития Brentano мыслит начинающимся с греческой натурфилософии; и Аристотелем, думает он, заканчивается здоровая фаза. В пределах этой фазы он высоко оценивает Анаксагора. Он считает, что, несмотря на то, что греки в отношении многих научных вопросов находились в это время совсем в начале, способ их исследования имел, однако, такой характер, который находит своё оправдание перед строгим естественно-научным образом мыслей. За этой первой фазой следуют стоики, Эпикур. Они уже несут некий упадок. Они стремятся к идеям, которые стоят на службе жизни. В Новой

120 См выше с. 79 (немецкого издания).

121 Иероним Лорм, псевдоним Генриха Ландесмана (*Heinrich Landesmann*) (1821-1902) — писатель политическисатирических сочинений, романов-хроник (*Zeitromanen*) и стихотворений. «*Der grundlose Optimismus — Ein Buch der Betrachtung*» («Необоснованный оптимизм — Книга наблюдения»), Вена, 1894. (Прим. нем. ред.)

122 Brentano: «Четыре фазы философии и её теперешнее положение» (*Штутгарт, 1895, J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger*).

123 См. «Четыре фазы», с.9.

Академии, и особенно через Энесидема, Агриппу, Секста Эмпирика видишь, как скептицизм уничтожает всю веру в установленные научные истины. И в неоплатонизме, у Аммония Саккаса, Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла на место научного исследования вступает мистическое переживание, теряющееся в путях лабиринта некой псевдофилософии. В Средние века видишь, пусть даже и не с такой отчётливостью, как повторяются эти четыре фазы. С Фомой Аквинским начинается здоровый философский способ представления, который возрождает аристотелизм в новой форме. В следующее за этим время, чьим представителем является Дунс Скот, благодаря ведомому к ужасающему искусству диспута, господствует некий род аналога первого греческого периода упадка. За ним следует номинализм, который несёт скептический характер. Уильям фон Оккам отвергает воззрение, что всеобщие идеи относятся к чему-то реальному, и вследствие этого в содержании человеческой истины ценным является только некое понятийное обобщение, стоящее вне реальности; в то время как реальность должна находиться только в индивидуальной отдельной вещи. Этот аналог скепсиса сменяется благодаря ищущей не на научных путях мистике Экхарта, Таулера, Генриха Сузо, автора немецкой теологии и других. Это суть четыре фазы философского развития во время Средневековья. В Новое время с Бэкона Веруламского снова начинается здоровое, покоящееся на естественно-научном мышлении развитие, в котором затем плодотворно действуют дальше Декарт, Локк и Лейбниц. За ними следует французская и английская просветительная философия, основные принципы которой, как только их нашли симпатичными для жизни, овладели направлением философского хода мыслей. После этого с Дэвидом Хьюмом вступает скепсис; а за ним следует фаза упадка, которая вступает в Англии с Томасом Ридом /Reid/, в Германии с Кантом. Brentano рассматривает одну сторону в философии Канта, которая позволяет ему соотнести её с упадком греческой философии периода Плотина. Он осуждает в Канте то, что Кант как научный исследователь ищет истину не в согласовании представлений с реальными объектами, но гораздо больше в том, что предметы должны следовать человеческой возможности представления. Этим Brentano полагает, что философии Канта можно приписать некий род основной мистической черты, которая затем в полной ненаучности обнаруживается в упадочной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Нового подъёма философии Brentano ожидает от научной работы в пределах её (философии) области по образцу естественно-научного образа мыслей, ставшего господствующим в Новое время. Введением к такой философии он установил свой тезис: Истинный философский способ исследования не может быть иным, чем способ исследования, признанный в естественно-научном способе познания¹²⁴. Он хотел посвятить ему дело своей жизни.

Brentano в предисловии к изданию доклада, в котором он дал это воззрение о «четырёх фазах философии», говорит: такое «своё понимание истории философии некоторых удивляет как новое; для меня самого оно является несомненным много лет и уже больше двух десятилетий назад было положено в основу академических лекций об истории философии как мной, так и некоторыми учениками. То, что его встречают предубеждения, и то, что они, пожалуй, будут слишком сильными, чтобы уступить при первом столкновении, по этому поводу я не питаю никаких иллюзий. И всё-таки я надеюсь, исходя из продемонстрированных фактов и соображений, что у

тех, которые, мысля, прислушиваются, они не могут не оставить впечатления»¹²⁵.

Я не сомневаюсь, что от этих высказываний Brentano можно получить значительное впечатление. Поскольку они предлагают с определённого момента истории классификацию явлений, выступающих в ходе философского развития, они покоятся на хорошо обоснованных познаниях этого хода развития. Четыре фазы философии обнаруживают различия, обоснованные в реальности. Но как только вступаешь в рассмотрение движущих сил в отдельных фазах, лишаешься возможности обнаружить, что Brentano правильно характеризует эти силы. Это тотчас выявляется в его воззрении на первую фазу философии древности. Основные черты греческой философии от ионических начал до Аристотеля определённо показывают много черт, которые дают Brentano право видеть в них естественно-научный образ мыслей в его понимании. Но осуществляется ли действительно этот образ мыслей через то, что Brentano называет естественнонаучным методом? Не являются ли скорее мысли этих греческих философов результатом того, что они переживали в собственной душе в качестве существа человека и его позиции во вселенной?¹²⁶ Кто соответствующим образом отвечает себе на эти вопросы, тот найдёт, что внутренние импульсы для мыслительного содержания этой философии непосредственно проявились именно в стоицизме, в эпикурействе, во всех практических жизненных философиях позднего греческого периода. Можно заметить, что в душевных силах, которые Brentano находит действующими во второй фазе, лежит исходная точка для первой фазы философии древности. Эти силы были направлены на чувственную и социальную форму проявления вселенной и поэтому могли выступить лишь неполно в фазе скептицизма, которая привела к сомнению в непосредственной реальности этой формы явления, и в следующей фазе созерцающего познания, которая должна превысить эту форму, выступит лишь неполно. По этой причине эти фазы внутри философии древности проявляются как такой упадок. А какие же силы души действуют в ходе философского развития Средневековья? То, что в томизме заключена вершина этого хода развития относительно тех обстоятельств, которые внимательно рассматривает Brentano, сомневаться не сможет никто, кто действительно знает принятые во внимание факты. Но всё-таки нельзя не осознавать, что через христианскую точку зрения Фомы Аквинского душевные силы, эффективные в греческой жизненной философии, действуют уже не только из философских импульсов, но приняли сверхфилософский характер. Какие же импульсы действуют при Фоме Аквинском, поскольку он является философом? Не стоит склоняться к ослаблению номиналистической философии Средневековья; но всё-таки можно обнаружить, что действующие в номинализме душевные импульсы образуют также субъективную основу для

125 См. Brentano: «Четыре фазы философии...», с. 3 и след.

126 В первом томе моей книги «Загадки философии» я попытался ответить на эти вопросы в утвердительном смысле. Тогда я стремился показать, как первые греческие философы к своим идеям приходили не из наблюдения природы, но они судили о внешней природе из переживания внутреннего своей души. Фалес говорил о том, что всё происходит от воды, потому что он переживал этот процесс возникновения воды как сущность собственного человеческого внутреннего. И так же близкие ему философы. См. мои «Загадки философии» [GA 18, 1968, с. 52 и далее].

томистического реализма. Если Фома общие понятия, которые охватывают явления чувственных восприятий, познаёт как то, что относится к духовно реальному, то для этого своего реалистического способа представления он получает силу из чувства того, что означает в бытии самой души это понятие, не говоря о том, что оно относится к чувственным явлениям. Именно потому, что Фома не относит общие понятия непосредственно к случаям чувственного бытия, он воспринял, что в них светит другая реальность и что они для явлений чувственной жизни являются только символами. Когда затем этот оттенок томизма выступил в номинализме как независимая философия, он, конечно, должен был обнаружить свою односторонность. Чувство, что пережитые в душе понятия основывают реализм, обращённый в духовное, должно было исчезнуть, и господствующим стало другое, что общие понятия являются только лишь обобщающими именами. Когда так постигают сущность номинализма, понимают также и вторую, предшествующую ему фазу средневековой философии, скотизм, как некий переход к номинализму. Но всё-таки нельзя не понять всю силу средневековой мыслительной работы, поскольку она является философией, исходя из основной точки зрения, которая проявила себя в одностороннем характере номинализма. А в таком случае придёшь к воззрению, что реально действующие силы этой философии лежат в душевных импульсах, которые в смысле классификации Brentano необходимо отнести к третьей фазе. И в той эпохе, которую Brentano охарактеризовал как мистическую фазу Средневековья, затем также бросается в глаза, как принадлежащие ей мистики склонны обратиться благодаря номиналистической природе постигающего познания не к этой, но к другим душевным силам, чтобы продвигаться к сути мировых явлений. Если же для философии нового времени прослеживаешь по нити Brentановой классификации действие движущих сил души, то обнаруживаешь, что внутренние существенные признаки этой эпохи совсем иные, нежели те, которые отмечает Brentано. Фаза естественно-научного образа мыслей, которую Brentано находит претворённой в жизнь через Бэкона Веруламского, Декарта, Локка и Лейбница, несомненно не позволяет вследствие определённых её собственных характерных черт мыслить себя как чисто естественно-научную в Brentановом смысле. Как следует чисто естественно-научно подступать к основной мысли Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую»; как следует вносить в естественно-научный способ представления Brentано монадологию Лейбница или его «предустановленную гармонию»? Даже понимание Brentано второй фазы, к которой он причисляет французскую и английскую философию просвещения, создаёт трудности, если хочешь оставаться при его представлениях. Конечно, этой эпохе не откажешь в характере упадка философии; но её можно понять, исходя из того факта, что в её представителях были парализованы существующие вне философии энергично действующие в христианском взгляде на жизнь душевные импульсы, так что философски не могло быть найдено отношение к сверхчувственным силам мира. Одновременно продолжал ещё действовать номиналистический скепсис Средневековья, вследствие чего это помешало тому, чтобы искали отношение душевно пережитого содержания познания к духовно реальному. И когда затем продвигаешься к скептицизму Нового времени и к тому способу представления, который Brentано относил к мистической фазе, тогда теряешь возможность согласиться с его классификацией. Скептическая фаза, несомненно, должна быть начата с Дэвида Юма. Но характеризовать Канта, критика, как мистика является всё-таки сильно односторонней характеристикой. И философии Фихте, Шеллинга, Гегеля

и других мыслителей следующего за Кантом периода не постигнешь как мистические, особенно если в основе мистики лежит понятие Brentano. Скорее найдёшь некую общую характерную черту именно в смысле Brentановой классификации от Дэвида Юма через Канта до Гегеля. Гегель отказывается изображать философский образ мира истинной действительности на основе тех представлений, которые получены из чувственного мира. Называть Гегеля скептиком — это кажется таким парадоксальным, однако он является им в том смысле, что представлениям, которые заимствованы у природы, он не придаёт никакой непосредственной реальной ценности. От Brentанова понятия скептицизма не отклоняешься, если развитие философии от Юма до Гегеля понимаешь как фазу современного скептицизма. Четвёртая современная фаза может начинаться только после Гегеля. То, что выступает в Гегеле как естественно-научный способ представления, Brentано, конечно же, не хочет привести в близость с мистицизмом. Однако следует внимательно посмотреть, каким способом сам Brentано хочет вставить себя со своим философствованием в эту эпоху. С энергией, которая едва ли может быть превышена, он требует для философии естественно-научного метода. В своём психологическом исследовании он стремится к соблюдению этого метода. И то, что он обнаруживает, есть оправдание антропософии. То, что должно было появиться как продолжение его антропологического искания, если бы он пошёл дальше в смысле представленного им, — это была бы антропософия, разумеется, антропософия, которая находится в полной гармонии с естественно-научным образом мышления. Не является ли сам жизненный труд Brentано наиболее полным доказательством того, что четвёртая фаза современной философии должна брать свои импульсы из тех душевных сил, которые неоплатонизм так же, как и мистика Средневековья хотели проводить в жизнь, но не могли, потому что были не в состоянии внутренним душевным действием дойти до такого переживания духовной действительности, которое происходит в полной осознанной ясности мышления (или понятий)? Как греческая философия черпала свои силы из душевных импульсов, которые Brentано видит осуществляющимися во второй философской фазе, из практической жизненной философии; как средневековая философия своей силой обязана импульсам третьей фазы, скептицизму; так современная философия должна свои импульсы черпать из основных сил четвёртой фазы — из познающего созерцания. Итак, если Brentано соответственно своему способу представления может в неоплатонизме и в средневековой мистике предполагать философию упадка, то можно было бы в антропософии, дополняющей антропологию, признать плодотворную фазу философии, если собственные идеи этого философа о развитии философии направить к выводам, которые он извлёк не сам, но которые вполне естественно из них проистекают.

* * *

В охарактеризованном отношении Brentано к требованиям познания современности, пожалуй, заключено то, что при чтении его сочинений получаешь впечатления, которые не исчерпываются непосредственным содержанием приведённых им понятий. Повсюду в этом чтении звучат унтертоны. Они приходят из душевной жизни, которая остаётся далеко позади за высказанными идеями. То, что Brentано возбуждает в духе читателя, часто действует в нём сильнее, чем сказанное автором в строго очерченных представлениях. Чувствуешь себя даже побуждённым часто возвращаться к чтению какого-либо сочинения Brentано. Многие могли быть продумано из того, что в настоящее время говорится об

отношении философии к другим представлениям познания; при таком продумывании почти всегда в воспоминании всплывает сочинение Brentano «О будущем философии». Это сочинение воспроизводит доклад, который он прочитал в Вене в 1892 году в Философском обществе, чтобы своё понимание будущего философии противопоставить относящимся к этому воззрениям, которые высказал по поводу «политического образования» в инаугурационной речи правовед Адольф Экснер (1891)¹²⁷. Издание доклада снабжено «Примечаниями», которые дают обширную перспективу на духовный ход развития человечества. В этом сочинении звучит всё, что для наблюдателя современного естественно-научного способа представления может проистекать по поводу необходимости дальнейшего продвижения от этого способа представления к антропософскому.

Носители этого естественно-научного способа представления чаще всего живут в вере, что он навязан им истинным бытием самих вещей. Они подразумевают, что своё познание они устанавливают так, как проявляется действительность. Однако эта вера есть некая иллюзия. Истина такова, что в Новое время человеческая душа, исходя из своего собственного, деятельного в ходе тысячелетий развития, развернула потребности в таких представлениях, которые составляют естественно-научный образ мира. Гельмгольц, Вейсман, Гекели и другие пришли к своим представлениям не потому, что действительность дала им их как абсолютную истину, но потому, что они должны были образовать в себе эти представления, чтобы благодаря им бросить определённый свет на выступающую им навстречу действительность. Математический или механический образ мира формируется не потому, что к этому принуждает внедушевная действительность, но потому, что в своей душе образовали математические и механические представления и благодаря этому открыли внутренний источник освещения для того, что во внешнем мире проявляется математическим и механическим способом. Несмотря на то, что только что охарактеризованное действенно в целом для каждой ступени развития человеческой души, в новых естественно-научных представлениях это выступает ещё особым образом. Эти представления, когда их логично продумывают с одной стороны, уничтожают понятия о душевном. Это проявляется в отнюдь не незначительном, но в крайне сомнительном понятии некоего «учения о душе без души», которое было образовано не только философскими дилетантами, но очень серьёзными мыслителями¹²⁸. Такие представления всё больше приводят к обозрению явлений обычного сознания в их зависимости от телесной организации. Если вместе с тем

127 Brentano: «О будущем философии». С апологетически-критическим учётом инаугурационной речи Адольфа Экснера «О политическом образовании» в качестве ректора Венского университета (Вена, Alfred Heelder, 1893).

128 Это выражение «учение о душе без души» было использовано Фридрихом Альбертом Ланге (Fridrich Albert Lange) (1828-1875) в его произведении «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» («История материализма и критика его значения в современности»), Изерлон, 1866 («Psychologie ohne Seele») («Психология без души»). {Прим. нем. ред.}] тоже принадлежит к области загадок, охарактеризованных в «Границах познания» в этом сочинении; и если его переживаешь не так, что оно воспринимаются как исходная точка для созерцающего сознания, то им замуровывается подход к истинному познанию души, вместо того чтобы показать путь к нему.

одновременно не признаётся, что в том, что выступает в таком роде как душевное, открывается не само душевное, но только его отражённый образ, тогда из рассмотрения вырывается истинная идея душевного и появляется иллюзорная идея, которая в душевном видит только то, что является результатом телесной организации. С другой стороны, непредвзятому мышлению теперь всё-таки непозволительно придерживаться последнего взгляда. Идеи, которые естествознание образует о природе, доказывают перед этим непредвзятым мышлением свою душевную связь с лежащей за природой действительностью, которая в самих этих идеях не обнаруживается. Никакой антропологический способ рассмотрения не в состоянии прийти из себя к исчерпывающим представлениям об этой связи. Ибо она не вступает в обычное сознание. Этот факт при современных естественно-научных рассматриваниях выявляется сильнее, чем во время исторически прошедших ступеней познания. Последние при рассмотрении внешнего мира ещё образовывали понятия, которые в своё содержание вносили нечто от духовных основ этого внешнего мира. И душа в своей собственной духовности чувствовала себя в некоем единстве с духом внешнего мира. Новое естествознание должно, по своей сути, мыслить природу только чисто сообразно природе. Благодаря этому оно, может быть, получает возможность оправдывать через наблюдение природы содержание своих идей, но не само бытие этих идей как внутреннее душевно-сущностное. Если чисто естественно-научный способ представления не может оправдать своё собственное бытие посредством антропософского наблюдения, он как раз по этой причине существует без всякой почвы. Вместе с антропософией можно признать себя в неограниченном роде причастным к естественно-научному способу представления; без антропософии всё снова будешь делать тщетную попытку открыть дух из самих естественно-научных результатов наблюдения. Естественно-научные идеи нового времени являются как раз продуктами совместной жизни души с духовным миром; но об этой совместной жизни душа может знать только в живом духовном созерцании¹²⁹.

Можно было бы легко прийти к вопросу: почему же душа образует естественно-научные представления, если она благодаря этому создаёт себе именно содержание, которое изолирует её от её духовной основы? С точки зрения такого мнения, которое полагает естественно-научные представления образованными потому, что так уж в соответствии с ними проявляется мир, нельзя найти ответ на этот вопрос. Но такой ответ хорошо проявляется, когда смотришь на сами запросы душевной жизни. С помощью представлений, как их всецело формировала эпоха, предшествующая естественно-научной, душевное переживание никогда не смогло бы достичь полного самосознания. Хотя именно в идеях природы, которые совместно содержат (mitenthaltен) духовное, ощущали бы неопределённую связь с духом, но не смогли бы переживать полное независимое своеобразие духа. Отсюда душевное в ходе развития человечества стремится к разработке таких идей, которые само это душевное не

129 *Откуда приходит чисто естественно-научный способ рассмотрения, с очевидностью показывает замечательная во многих отношениях книга Оскара Гертвига (Hertwigs): «Возникновение организмов, опровержение теории случайности Дарвина» (Йена, 1916). Именно когда работа, подобно работе, лежащей в основе этого сочинения, исполнена методически-естественно-научно таким образцовым способом, она приводит к бесчисленным переживаниям души в «границных местах познания».*

содержат, чтобы по ним знать себя самого независимо от бытия природы. А в таком случае связь с духом необходимо искать не через эти идеи природы, но познавая через духовное созерцание. Образование нового естествознания — это необходимая ступень человечества в ходе развития души. Познаёшь её опору, когда осознаёшь, как душа нуждается в ней, чтобы найти себя самоё. С другой стороны, познаёшь её познавательное-теоретическое значение, если видишь, что именно она превращает в необходимость духовное созерцание¹³⁰.

Адольф Экснер¹³¹, против воззрения которого обращено сочинение Brentano «Будущее философии», противостоял естествознанию, которое правда хочет образовывать сугубо идеи природы, но которое не готово продвигаться к антропософии, когда речь идёт о понимании душевной реальности. Он находил «естественно-научное образование» неплодотворным для развития идей, которые должны действовать в общественной совместной жизни людей. Поэтому он требовал для решения предстоящих в будущей эпохе вопросов жизни общества образа мыслей, который не покоится на естественно-научной основе. Он считал, что великие правовые вопросы, которые относятся к римству, именно потому так плодотворно были решены, что римляне имели мало дарования для естественно-научного способа представления. И он пытается показать, что восемнадцатое столетие, несмотря на его склонность к естественно-научному образу мыслей, мало достигло в преодолении общественных проблем. Экснер направляет свой взгляд на естественно-научный способ представления, который научно не озабочен по поводу своих собственных основ. Можно понять, что он пришёл к своим воззрениям в противовес такому способу. Ибо он /способ представления/ должен разрабатывать свои идеи так, чтобы они природное имели перед душой в своей чистоте. Из них нельзя получить для мышления никаких импульсов, которые плодотворны в общественной жизни. Ибо души внутри этой жизни противостоят душам как таковые. Такой импульс может проистечь только тогда, когда душевное в своём духовном роде переживается благодаря познающему созерцанию, когда естественно-научное антропологическое рассмотрение находит своё дополнение в антропософском рассмотрении. Brentano нёс в своей душе идеи, которые непременно упирались в антропософскую область, несмотря на это, он хотел оставаться только в антропологическом. Отсюда его высказывания в отношении Экснера о проникающей силе, хотя сам Brentano и не хочет сделать переход к антропософии. Они показывают, что Экснер говорит совсем не о том, что действительно в состоянии сделать понимающий сам себя естественно-научный способ представления, но он лишь ведёт борьбу с ветряными мельницами против ложно понимающего самого себя образа мыслей. Можно читать сочинение Brentano и повсюду чувствовать, что справедливо всё, что благодаря его идеям указывает на то или иное направление, хотя и не находишь, что он полностью высказывает то, на что

130 *Высказанное выше, в частности, находишь изложенным в моей книге «Загадки философии». Одна из основных мыслей этой книги — показать, как естественно-научное познание показывает на деле свою силу в душевном прогрессе человечества.*

131 *Адольф Экснер (Adolf Exner) (1841-1894) — профессор римского права в Вене. «Ueber politische Bildung» («О политическом образовании»), речь при вступлении в должность, Вена, 1891. (Прим. нем. ред)*

он ссылается.

В сказанном о Франце Brentano лишь слегка упомянута личность, которая заставляет пережить в её труде неизмеримую пользу. Эта польза совершенно независима от степени логического соответствия, которое можешь проявить по отношению к этому труду. Ибо он возникает из откровения человеческой души, которая свой источник имеет гораздо глубже в реальности мира, нежели сфера, в которой в обычной жизни находишь себе соответствия пониманию. И Brentano является личностью, которая определённо должна действовать в духовном ходе развития человечества посредством импульсов, которые черпаются не в продолжении развитых им идей. Я могу хорошо себе представить, что кто-то отнюдь не согласен с тем, что я вывел здесь об отношении Brentano к антропософии; но мне кажется невозможным, когда позволяешь действовать на себя духу философии, который веет через сочинения этого человека, что из-за того, на какой стоишь также научной точке зрения, можно прийти к менее почитающим чувствам в отношении значения личности Brentano, чем те, которые лежат в основе воззрений моих высказываний.

IV. ЭСКИЗНЫЕ ДОБАВЛЕНИЯ К СОДЕРЖАНИЮ ДАННОГО СОЧИНЕНИЯ

1. Философские пояснения к антропософии

Сноска к странице 8 части I, а также сноска к странице 14 части I

Кто хочет своим способом представления корениться в философском мышлении современности, тому необходимо перед самим собой и перед этим мышлением теоретически-познавательно оправдывать душевно существующее, о котором говорит первая статья данного сочинения. Многие люди, которые знают это истинно душевное из непосредственного внутреннего переживания и умеют его отличать от душевного опыта, достигнутого посредством органов чувств, не стремятся к такому оправданию. Оправдание им часто кажется ненужным, даже неудобным понятийным раскольничеством (Begriffsspalterei). Такой их антипатии противостоит неудовольствие философски мыслящих. Они хотят внутренние переживания душевного считать только субъективными опытами, которым нельзя приписывать познавательную ценность. Поэтому они мало склонны разыскивать в сфере своих философских понятий элементы, через которые подступаешь к антропософским идеям. Из-за этих приходящих с обеих сторон антипатий чрезвычайно затрудняется взаимопонимание. Но оно необходимо. Ибо в наше время только тогда может приписываться познавательная ценность какому-либо способу представления, когда он свои воззрения может применить на деле именно перед тем критиком, перед которым ищут оправдания естественно-научные законы. Для теоретико-познавательного оправдания антропософских идей речь прежде всего идёт о том, чтобы способ, каким их переживают, по возможности точно охватить в понятиях. Это можно осуществлять самыми разными способами. Два из этих способов попытаемся здесь охарактеризовать. Для характеристики одного следует исходить из рассмотрения воспоминания. Разумеется, при этом тотчас приводишься к некой критической точке современной философской науки. Всё же над сутью воспоминания господствуют в тех же мало осветлённых понятиях. Здесь я буду исходить из представлений, хоть и найденных мной на путях антропософии, но которые, несомненно, можно обосновать философски и физиологически.

Пространство, которое я должен отвести себе в этом сочинении, конечно, недостаточно, чтобы дать здесь это последнее обоснование. Я надеюсь дать его в каком-либо опубликованном в будущем сочинении. Но я полагаю, что то, что я скажу о воспоминании, может найти обоснованным тот, кто на существующие сегодня результаты физиологической и психологической науки в состоянии смотреть более верным взглядом. Побуждённые впечатлениями чувств представления вступают в область бессознательного человеческого переживания. Их могут, снова вызвав из неё же, вспоминать. Представления существуют чисто душевно; их осознание в обычной бодрственной жизни обусловлено телесно. Поднимать их из неосознаваемого состояния в осознаваемое связанная с телом душа на самом деле может не своими собственными силами. Она нуждается для этого в силах тела. Для обычного воспоминания тело должно быть деятельным точно так же, как оно должно быть деятельным в процессах органов чувств при возникновении чувственных представлений. Когда я представляю чувственный процесс, то в чувственных органах должна развиваться прежде всего телесная деятельность; представление возникает в душе как её результат. Когда я вспоминаю представление, то должна иметь место внутренняя телесная деятельность (в тонких органах), полярно противоположная чувственной деятельности, и в душе возникает как результат вспомненное представление. Это представление относится к чувственному процессу, который в прежние времена находился перед моей душой. Я представляю его благодаря внутреннему переживанию, способным к которому делает меня телесная организация. Теперь вызываешь в своём воображении сущность такого представления воспоминания. Ибо через это вызывание в своём воображении приходишь к сущности того, чем являются антропософские идеи. Они не являются представлениями воспоминания; но они возникают в душе так, как и представления воспоминания. Для многих людей, которые охотно приобрели бы себе представления о духовном мире в некоем грубом виде, — это разочарование. Но духовный мир нельзя переживать никаким более грубым способом, кроме как вспоминая испытанное в прежние времена в чувственном мире, уже не находящееся перед глазами событие. А теперь из силы телесной организации приходит способность вспоминать такое событие. Она /телесная организация/ не может принимать участие при переживании существующего душевно. Более того, душа в себе самой должна возбуждать способность осуществлять с представлениями то, что тело осуществляет с чувственными представлениями, когда оно содействует их воспоминанию. Такие представления, которые поднимаются из глубин души исключительно через силу души, подобно тому как представления воспоминания из глубин человеческой природы через телесную организацию, — это суть представления, которые относятся к духовному миру. Они существуют в каждой душе. То, что должно быть приобретено, чтобы заметить наличие этого, есть сила поднимать эти представления из душевных глубин посредством чисто душевной деятельности. Как вспомненные чувственные представления относятся к прошлому впечатлению органов чувств, так эти представления касаются связи души с духовным миром, не имеющейся в чувственном мире. Человеческая душа так противостоит духовному миру, как человек в целом противостоит забытому бытию; и она приходит к познанию этого мира, если она несёт в себе силы для пробуждения, которые подобны тем силам тела, которые служат воспоминанию. Итак, для философского оправдания идей истинно душевного важно исследовать внутреннюю жизнь так, чтобы в ней самой находить деятельность, которая является чисто душевной и всё же в определённом отношении

подобной деятельности, упражняемой при воспоминании.

Вторым способом образовать понятие чисто душевного может быть следующий. Можно внимательно рассматривать то, что можно решить посредством антропологического наблюдения над переживающим воление действующим человеком. В основе волевого импульса, который должен быть осуществлён, в переживающем воление сначала лежит представление об этом. Это представление физиологически может обнаруживаться своей обусловленностью телесной организацией (в нервной системе). К представлению привязан эмоциональный оттенок, чувствующее симпатизирование представленному, которое является причиной того, что это представление вызывает импульс для воления. Но потом душевное переживание теряется в глубинах души, и снова осознанно возникает только результат. Человек представляет, как он передвигается, чтобы осуществить представленное (Т. Циген¹³² в своей физиологической психологии особенно ясно всё это изобразил). Теперь можно увидеть, как осознанная жизнь представлений, когда в расчёт принимается волевой акт, приостанавливается относительно промежуточного элемента воления. То, что душевно переживается в волении осуществляемого посредством тела поступка, не вступает в обычный осознанный процесс представления. Но это и очевидно, что такое воление осуществляется через деятельность тела. Но и нетрудно обнаружить, что душа, когда она, следуя логическим законам, ищет истину через объединение представлений, развивает воление. Воление, которое невозможно охватить физиологическими законами. Иначе нелогичная связь представлений — или даже алогичная связь — не отделялась бы от связи, которая протекает на путях логической закономерности. (На дилетантскую болтовню, как будто логическое заключение состоит только в свойстве, благоприобретённом душой посредством приспособления к внешнему миру, пожалуй, не стоит всерьёз обращать внимание.) В этом волении, которое протекает только внутри души и ведёт к логически обоснованным убеждениям, можно увидеть некое бытие пронизания души чисто духовной деятельностью. Из того, что в волении продвигается наружу, обычный процесс представления знает так же мало, как мало человек знает о себе во сне. Но и при образовании суждений он не имеет такого полного осознания логического уверенного существования, как о содержании самих суждений. Кто умеет внутренне, пусть даже только антропологически, наблюдать, тот ещё сможет образовать некое понятие о присутствии логического уверенного существования в обычном сознании. Он обнаружит, что человек об этом уверенном существовании знает так же, как он знает сновидческое переживание. Можно определённо утверждать правильность парадокса: обычное сознание знает содержание своих суждений; но оно только видит сны о логической закономерности, которая живёт в поиске этих суждений. Видно: в обычном сознании воление просыпается, когда воление через тело развиваешь наружу; воление прозевал, предаваясь сновидениям, когда в мышлении разыскиваешь суждения. Однако обнаруживаешь, что в последнем случае то, о чём видишь сны, не может быть телесным, ибо иначе логические законы должны были бы совпадать с

132 Теодор Циген (*Theodor Ziehen*) (1862-1950) — медик, психиатр. «*Leitfaden der physiologischen Psychologie— in 15 Vorlesungen*» («Руководство по физиологической психологии — в 15 лекциях»), пятое, частично переработанное издание, Иена, 1900. {Прим. нем. ред.}

физиологическими. Когда схватываешь понятие воления, живущего в мыслительном поиске истины, то это понятие является некой душевной сущностью. Из обоих способов (наряду с которыми возможны и другие) можно увидеть, как теоретически-познавательльно приближаешься к понятию душевно-сущностного в смысле антропософии и как это душевно-сущностное резко уклоняется от всего, что является аномальной душевной деятельностью, как визионерское, галлюцинаторное, медиумическое и так далее существование. Ибо всё это аномальное должно искать происхождение в физиологически определимом. Но душевное антропософии является не только тем, что душевно переживается способом обычного здорового сознания, но и тем, в чём в полном бодрствующем сознании во время процесса образования представления переживают так, как переживаешь, когда вспоминаешь об испытанных фактах жизни, или как переживаешь при логически обусловленном процессе образования суждений. Хорошо видно, что познающее переживание антропософии протекает в представлениях, которые сохраняют характер обычного сознания, наделённого действительностью внешним миром, и добавляют к этим способностям те, которые вводят в духовную область; между тем всё визионерское, галлюцинаторное и так далее живёт в сознании, которое к обычному сознанию ничего не добавляет, но отнимает от его способностей, так что уровень сознания опускается ниже степени, которая имеет место при сознательном чувственном восприятии. Для читателей моих сочинений, которые знают то, что я излагал в других местах о памяти и воспоминании¹³³, я замечу следующее. Ушедшие в неосознаваемое представления, которые вспоминаются позже, необходимо, когда они остаются неосознаваемыми, искать в качестве представлений в том члене человеческого существа, которое в этих сочинениях обозначается как жизненное тело (эфирное тело). Но деятельность, благодаря которой записанные в жизненном теле представления вспоминаются, принадлежит физическому телу. Я делаю это замечание, чтобы иные, «готовые на скорое суждение», не конструировали возражение там, где необходимо различие, вызванное природой вещи.

2. Появление «границ познания»

Сноска к странице 9 части I

У мыслителей, которые из всех сил стремятся к отношению с истинной реальностью, как это требуется благодаря внутренней природе человека, находишь в большом количестве высказывания по поводу обсуждаемых на странице 22 и далее этого сочинения границах познания; и можно, если внимательно посмотреть на род этих высказываний, очень хорошо заметить, как препятствие, которое переживает настоящий мыслитель на таких «границах», толкает в направлении внутреннего душевного опыта, о котором идёт речь в первой статье этого сочинения. Видно, как остроумный Фридрих Теодор Фишер¹³⁴ в содержательной статье (см. с. 77), которую

133 См. «Теософию», GA 9, начало главы «Перевозложение духа и судьба». — «Очерк тайноведения», GA 13, в главе «Сущность человечества». (Прим. нем. ред.)

134 Фридрих Теодор Фишер (Friedrich Theodor Vischer), (1807-1887) — эстетик и писатель. «Altes und Neues» («Старое и новое») три тетради в одном томе, Штутгарт, 1881/82. Первая тетрадь: «Сновидение. Исследование к

он написал о книге Иоганна Фолькельта «Сновидческая фантазия», характеризует переживание познания, которое он ощутил как одну из таких границ: «Нет духа, где нет центра нервов, где нет головного мозга, говорят противники. Нет центра нервов, говорим мы, нет головного мозга, если бы это не было подготовлено снизу на бесчисленных ступенях; легко говорить иронически о поднимании шума вокруг (Umrumoren) духа в граните и известняке, — не труднее с иронией спрашивать, как это у нас происходит, что белок в мозгу возносится к идее. Человеческое познание уменьшает измерение разницы уровней. Это останется тайной, как это приходит и происходит, что природа, среди которой всё же должен таиться дух, является таким совершенным контрударом духа, что мы на этом набиваем себе шишки; это есть прекращение (Diremtion) такой видимости абсолютности, которая просто скрыла резкость мнимой преграды вместе с инобытием и бытием вне себя (Aussersichsein) Гегеля — такая остроумная формула, однако почти ничего не сказано. Настоящее признание острия и удара в этом встречном ударе находишь у Фихте, но никакого объяснения этого» (Смотри: Фридрих Теодор Фишер: «Старое и новое», 1881, первая часть, с. 229 и след.). Фридрих Теодор Фишер ясно указывает на такой момент, какими являются те, на которые должна ссылаться и антропософия. Однако ему не приходит в сознание, что в таком граничном пункте познания может вступать другая форма познания. Он хотел бы и на этих границах жить с тем же родом познания, с которым он обходился перед этим. Антропософия пытается показать, что наука не прекращается там, где обычное познание набивает себе «шишки», где находит это «острие» и «удары» при встречном ударе действительности; но что переживания вследствие этих «шишек», «острия и ударов» ведут к развитию другого рода познания, которое преобразует встречный удар действительности в духовное восприятие, которое сначала, на своей первой ступени, можно сравнить с восприятием осязания чувственной области. В третьей части «Старого и нового» (страница 224) Фридрих Теодор Фишер говорит: «Ладно, у тела нет души (Фишер подразумевает материалистов); именно то, что мы называем материей на самой, стало быть, высокой известной нам ступени своего формирования, в головном мозге, преобразуется в душу и душа развивается до духа. Нужно осуществить некое понятие, которое для различающего разума есть чистое противоречие». В отношении рассуждения Фишера антропософия снова должна сказать: ладно, для различающего разума налицо противоречие; но для души противоречие возникает в исходной точке познания, перед которой различающий разум останавливается, потому что он переживает «встречный удар» духовной действительности.

Гидеон Шпикер (Spicker)¹³⁵, который, кроме ряда проницательных сочинений, написал также (1910) «Философскую исповедь одного бывшего капуцина», указывает на граничный пункт обычного познания словами, которые поистине достаточно убедительны (см. с. 30 этой исповеди): «Сторонником какой философии признать себя: либо догматической, либо скептической, эмпирической или трансцендентальной, критической или эклектической — все без исключения исходят

сочинению: *Фантазии сна док. Иоганна Фолькельта*». (Прим. нем. ред.)

135 Гидеон Шпикер (Gideon Spicker) (1840-1912) — философ. «*Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Philosophisches Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners*» («На поворотном пункте христианского мирового периода. Философское высказывание бывшего капуцина»), Штутгарт, 1910. (Прим. нем. ред.)

из недоказанного и недоказуемого тезиса о необходимости мышления. Ни одно исследование, если даже оно может глубоко исследовать, за эту необходимость никогда не возвращается. Она должна приниматься безусловно и позволяет себе ничем не мотивировать; каждый опыт, желая доказать её правильность, её всегда уже предполагает. Под ней зияет безграничная бездна, ужасная, не озарённая ни одним лучом света тьма. Итак, мы не знаем, откуда она приходит, и кроме того, куда она ведёт. Заложена ли она в разум милостивым богом или злым духом — ни то, ни другое не известно». Итак, даже рассмотрение самого мышления ведёт мыслителя к некоему граничному пункту обычного познания. Антропософия со своим познанием начинается в граничном пункте; она знает, что перед умением рассудочного мышления необходимость стоит как непроницаемая стена. Для мышления, которое пережито, непроницаемость стены исчезает; это пережитое мышление находит свет, чтобы, созерцая, осветить «явную тьму» «не одним лишь лучом света» только рассудочного мышления; и безграничная бездна таковой является только для царства чувственного бытия; кто не останавливается у этой бездны, но рискует с помощью мышления затем шагать дальше, если может оставить то, что ему вложил чувственный мир, тот в безграничной бездне находит духовную действительность.

И таким образом можно было бы, не обозревая конца, продолжить выявление переживаний, которые серьёзное мышление получает на «границах познания». Из такого выявления увидели бы, что антропософия является соответствующим результатом развития мыслей Нового времени. Многие указывают на такое развитие, если это многое видеть в правильном свете.

3. Об абстрактности понятий *Сноска к странице II части I*

На странице 26 этого сочинения я говорю о «параличе» представлений, когда они преобразуются в копирующее устройство чувственной действительности. В этом «параличе» следует искать реальный факт, который лежит в основе действия абстракции в процессе познания. Человек образует себе понятия о чувственной действительности. Для теории познания возникает вопрос, как то, что человек удерживает в своей душе в качестве понятия о реальном существе или процессе, относится к этому реальному существу или процессу. Имеет ли то, что я ношу в себе как понятие какого-то волка, какое-либо отношение к действительности или является только сформированной моей душой схемой, которую я создал себе, не принимая во внимание того (абстрагируясь), что существует своеобразного в том или в этом волке, но которой ничего реального в мире не соответствует. Обширное рассмотрение привело этот вопрос к средневековому спору между номиналистами и реалистами. Для номиналистов действительным в волке являются только явно существующие в нём как отдельном индивидууме вещества, плоть, кровь, кости и так далее. Понятие «волк» есть «только» некая мыслительная связь общих признаков различных волков.

Реалист этому возражает: только некое вещество, которое находишь в отдельном волке, его встретишь и у других животных. Необходимо предоставить нечто, что упорядочивает вещество в живую связь, в которой оно обнаруживается в волке. Это упорядочивающее реальное дано посредством понятия. Теперь можно будет

согласиться, что Винсенц Кнауэр¹³⁶, выдающийся знаток Аристотеля и средневековой философии, в своей книге «Главная проблема философии» (Вена, 1892) при обсуждении аристотелевской теории познания (страница 137) выразил нечто выдающееся такими словами: «Волк, например, состоит из тех же материальных составных частей, что и ягнёнок; его материальная телесность создаётся из ассимилированной плоти ягнёнка; но волк, однако, не становится ягнёнком, даже если он в течение всей жизни не поглощает ничего, кроме ягнят. *То есть то, что делает его волком, должно, само собой разумеется, быть чем-то другим, нежели веществом, видимой материей, а именно это не может и не должно быть только одной мыслимой вещью, хотя это доступно только мышлению, а не чувству /dem Sinne/, но должно быть действующим, значит действительным, очень реальным*». Однако как приблизишься к действительности, на которую этим указывается, только в смысле антропологического рассмотрения? То, что душе сообщается через органы чувств, не даёт понятия «волк». А существующее в обычном сознании в качестве этого понятия, разумеется, не является «действующим». Ведь силой этого понятия определённо не могло возникнуть соединение «явной для чувств», соединённой в волке материи. Истинно то, что антропология с этим вопросом находится на одной из граничных мест своего познания. Антропософия показывает, что кроме отношения человека к волку, который имеется в «явном для чувств», существует ещё и другое. Оно своей непосредственной самобытностью не вступает в обычное сознание. Но оно существует как живая сверхчувственная связь между человеком и чувственно созерцаемым объектом. Живое, существующее в человеке через эту связь, парализуется через его рассудочную организацию до «понятия». Абстрактное представление есть умершее в обычном сознании до ясного представления действительное, в котором человек хоть и живёт во время чувственного восприятия, но в его жизни оно не становится осознанным. Абстрактность представлений вызывается внутренней необходимостью души. Действительность даётся человеку живой. Он умерщвляет из этого живого ту часть, которая попадает в его обычное сознание. Он это совершает, потому что не смог бы прийти к самосознанию во внешнем мире, если бы вынужден был соответствующую связь с этим внешним миром переживать в её полной живости. Без парализации этой полной живости человек вынужден был бы осознавать себя членом внутри единства, простирающимся за пределы его человеческих границ; он стал бы органом великого организма. Способ, каким свой процесс познания человек переводит внутрь в абстрактность понятий, обусловлен не находящимся вне него реальным, но предпосылками развития своего собственного существа, которые требуют, чтобы в процессе восприятия живую связь с внешним миром он приглушил до этой абстрактности понятий, образующих основание, на котором вырастает самосознание. То, что это происходит так, обнаруживается в душе после развития её духовных органов. Благодаря им снова восстанавливается живая связь (в смысле того, как это

136 Vincenz Knauer (1828-1894) — философ. «Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Loesung von Thaies bis Robert Hamerling» («Главная проблема философии в её развитии и частичное решение от Фалеса до Роберта Гамерлинга»), Вена и Лейпциг, 1892. 21-я лекция «Источники познания», с. 136 и след. См. также: Рудольф Штейнер, «Методические основы антропософии 1884-1901», GA 30, с. 329 и след. (Прим. нем. ред.)

охарактеризовано на странице 26 части I этого сочинения) с лежащей вне человека реальностью духа; но если самосознание не было бы уже благоприобретённым из обычного сознания, то невозможно было бы получить созерцающее сознание. Отсюда можно понять, что здоровое обычное сознание есть необходимая предпосылка для созерцающего сознания. Кто полагает, что сможет развить созерцающее сознание без активного здорового обычного сознания, тот очень сильно заблуждается. Обычное нормальное сознание в каждое мгновение даже должно сопровождать созерцающее сознание, потому что иначе последнее привело бы в беспорядок человеческое самосознание и вместе с этим отношение человека к действительности. Антропософия своим созерцающим познанием может иметь дело только с таким сознанием, но не с каким-либо понижением сознания.

4. Важный признак восприятия духа

Сноска к странице 13 части I

Восприятия, которые душа осуществляет в области духовной действительности, продолжают жить в духовной действительности не подобно представлениям, которые добываются чувственными восприятиями. Хотя в смысле первой главы этих «Эскизных добавлений к содержанию данного сочинения» возможно сравнение этих восприятий с представлениями воспоминания, первые, однако, ведут себя в душе не так, как последние. То есть то, что переживается как духовное восприятие, *не* может подобно представлению воспоминания сохраняться в душе в той своей непосредственной форме. Когда должен иметь возобновлённым то же самое духовное восприятие, то оно должно быть тоже *возобновлённым*, снова восстановленным в душе. То есть необходимо снова искать отношение души к соответствующей духовной действительности. И это новое возобновление (*Wieder-Erneuerung*) нельзя сравнивать с неким воспоминанием чувственного впечатления, но только с проведением перед глазами того же чувственно воспринимаемого объекта, который имел во время прежнего впечатления. То, что может сохранять непосредственно в воспоминании реальное духовное восприятие, есть не то же самое, но действие души, благодаря которой достигаешь соответствующего восприятия. Когда я стремлюсь к тому, чтобы снова иметь духовное восприятие, которое имел некоторое время тому назад, то я должен искать не воспоминание этого восприятия, но то воспоминание, которое напоминает мне приготовления моей души, которые привели меня к восприятию. Тогда восприятие наступает благодаря независимому от меня процессу. Важно полностью осознавать эту двойственность процесса, потому что только благодаря правильному познанию достигаешь того, что является действительно *объективно духовным*. Но на практике сущность этой двойственности видоизменяется вследствие того, что содержание духовного восприятия может быть перенесено из созерцающего сознания в обычное сознание. В таком случае в последнем оно преобразуется в абстрактное представление. И *это* представление может вспоминаться обычным способом. И можно многое добывать для правильного сознательного отношения души к духовному миру именно благодаря тому, что добросовестно упражняешься ради познания различий, выступающих с определённой тонкостью внутри душевной жизни: 1. Душевные процессы, ведущие к духовному восприятию; 2. Сами духовные восприятия; 3. Духовные восприятия, превращённые в понятия обычного сознания.

5. О реальной основе целенаправленного отношения

Сноска к странице 39 части III

Вместе с «целенаправленным отношением», охарактеризованным в предлагаемом сочинении (III глава о Франце Brentano), в психологии Brentano душевное встречается только как факт обычного сознания, без того чтобы этот факт, толкуя дальше, включить в душевное переживание. Я хотел бы здесь позволить себе теперь высказать кое-что эскизно об этом факте, который у меня обоснован проработанными созерцаниями в различных направлениях. Эти созерцания, конечно, требуют, чтобы их тоже давали в ещё более подробной форме — со всеми обоснованиями. Однако до сих пор обстоятельства позволили мне лишь привести кое-что соответствующее в устных докладах. То, что я могу здесь привести, суть результаты в кратком изложении. И я прошу читателя принять их пока как таковые. Речь идёт не о «внезапных мыслях», но о чём-то, обоснование чего в течение многолетней работы я пытался сделать научными средствами современности.

При том переживании души, которое Франц Brentano называет суждениями, к одному только представлению, которое состоит во внутреннем оформлении образа, добавляется признание или отбрасывание образов представления. Для исследователя души возникает вопрос: чем является в душевном переживании то, благодаря чему осуществляется не только образ представления — «зелёное дерево», но и суждение — «это дерево зелёное»? В пределах узкого круга жизни представления, который описываешь обычным сознанием, не может находиться это «нечто». То, что его нельзя здесь найти, привело к тем познавательно-теоретическим мыслям, которые я изложил во втором томе своих «Загадок философии» в разделе «Мир как иллюзия». Вместе с тем речь идёт о переживании, которое лежит вне этого круга. Важно найти это «где» в области душевных переживаний. Когда человек при воспринимающей деятельности стоит напротив чувственного объекта, то это «нечто» нельзя найти во всём том, что человек в процессе восприятия воспринимает таким образом, что это восприятие схватывается через физиологические и психологические представления, которые, с одной стороны, относятся к внешнему объекту и, с другой стороны, к непосредственно принимаемому во внимание чувству. Когда кто-то имеет зрительное восприятие «зелёного дерева», то факт суждения «это дерево зелёное» не может быть обнаружен в непосредственно выявленном физиологическом или психологическом отношении между «деревом» и «глазом». То, что в душе как таковой переживается внутренним фактом суждения, является как раз ещё другим отношением между «человеком» и «деревом», нежели отношение, существующее между «деревом» и «глазом». Однако, с полной остротой в обычном сознании переживается только последнее отношение. Другое отношение остаётся в глухом подсознании и обнаруживается только в выводе, который находится в признании «зелёного дерева» как данного. При каждом восприятии, которое заостряется на суждении, имеешь дело с двойным отношением человека к объективности. Познанным это двойное отношение получаешь только тогда, когда современное существующее фрагментарное учение о чувствах (Sinnes) заменяешь полным¹³⁷. Кто

137 См. особенно: Рудольф Штейнер «Антропософия. Фрагмент», GA 45, русск. издание, 2005, Москва, «Тутурель». Обзор его высказываний к учению о чувствах находится в «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung»

учитывает всё, что принимается во внимание для характеристики одного человеческого чувства (Sinnes), тот находит, что должен назвать ещё другое «чувство», кроме того, которое обычно так обозначают. То, что превращает «глаз» в «чувство» (Sinn), существует, например, даже тогда, когда переживаешь факт: «наблюдаешь другое <я>» или «познаётся человеческая мысль другого как таковая». В отношении таких фактов обычно делают ту ошибку, что не осуществляют абсолютно оправданного и необходимого различения. Например, полагают, что, когда слышишь слова другого, обходишься тем, чтобы говорить о «чувстве» (Sinn) только в том отношении, что в качестве такового в расчёт принимается только «слух», а всё остальное следовало бы отнести к нечувственной /nichtsinnlichen/ внутренней деятельности. Но дело не в этом. Во время слушания человеческих слов и их понимания в качестве мыслей во внимание принимается тройкая деятельность. И для осуществления обоснованного научного понимания каждый член этой тройки деятельности должен рассматриваться со своей стороны. «Слушание» есть единая деятельность. Со своей стороны одно лишь «слушание» так же мало является «слышанием слов», как и «ощупывание» является «видением». И необходимо соответствующим образом различать как между чувством «осязания» и чувством «зрения», так и между чувством «слуха» и чувством «слышания слов» и чувством дальнейшего «понимания мыслей». Когда «понимание мыслей» не отделяют строго от мыслительной деятельности и познают соответствующий чувству /sinnes-gemäßen/ характер первого, это ведёт к несовершенной психологии и даже к несовершенной теории познания. Эту ошибку делают только потому, что орган «слышания слов» и орган «понимания мыслей» не являются такими внешне воспринимаемыми, как ухо для «слушания». В действительности для обеих деятельностей восприятия точно так же существуют «органы», как ухо для «слушания». Когда осуществляешь то, что при полном рассмотрении показывают в этом отношении физиология и психология, то достигаешь нижеследующего воззрения о человеческой организации чувств. Необходимо различать: чувство для «восприятия “я”» другого человека; чувство для «понимания мыслей»; чувство для «слышания слов»; чувство слуха; чувство тепла; чувство зрения; чувство вкуса; чувство обоняния; чувство равновесия (воспринимающее переживание себя в определённом самочувствии состояния равновесия относительно внешнего мира); чувство движения (воспринимающее переживание покоя и движения собственных членов, с одной стороны, или покоя или передвижения себя относительно внешнего мира, с другой стороны); чувство жизни (переживание состояния в организме; чувство субъективного самочувствия); чувство осязания. Все эти «чувства» несут в себе признаки, благодаря которым «глаз» и «ухо» в самом деле называют «чувствами». Кто не признаёт оправдание такого распознавания, тот своим сознанием приходит в беспорядок относительно действительности. Он со своими представлениями обречён той участи, что они не позволяют ему переживать истинную действительность. Кто, например, называет «глаз» «чувством» и не предполагает никакого «чувства» для «слышания слов», для того даже представление, которое он образует себе посредством «глаза», остаётся

(«Информации управления наследием Рудольфа Штейнера»), тетрадь 14, Dörnach, Michaeli, 1965 (Hendrik Knobel, «Zur Sinneslehre Rudolf Steiners»), См. также «Статьи к полному собранию трудов Рудольфа Штейнера», тетрадь 34, Дорнах, 1971. (Прим. нем. ред.)

нереальным образованием. Я того мнения, что Фриц Маутнер¹³⁸ своим остроумным способом — в своих лингвистически-критических (*sprachkritischen*) трудах — только потому говорит о «чувстве случайности», что он имеет в виду только фрагментарное учение о чувствах. Не будь этого, он бы заметил, как «чувство» вставляет себя в действительность. Итак, когда человек противостоит чувственному объекту, дело обстоит так, что он никогда не получает впечатление только посредством одного чувства, но всегда посредством ещё по крайней мере какого-либо другого из ряда вышеприведённых чувств. В обычное сознание с особенной чёткостью вступает связь с одним чувством; другое чувство остаётся более приглушённым. Но различие между чувствами состоит в том, что некоторые из них позволяют переживать отношение к внешнему миру скорее как внешнее; другие — скорее как нечто, что находится в более тесной связи с собственным бытием. Чувствами, находящимися в более тесной связи с собственным бытием, являются, например, чувство равновесия, чувство движения, чувство жизни и, конечно, чувство осязания. При восприятии таких чувств относительно внешнего мира собственное бытие всегда сочувствует приглушённо. Да, можно сказать, что приглушённость осознанного воспринимания наступает именно потому, что переживание собственного бытия приглушает связь наружу. Например, когда случается, что созерцается объект, и одновременно впечатлению содействует чувство равновесия, то увиденное воспринимается чётко. Это увиденное ведёт к представлению объекта. Переживание посредством чувства равновесия в качестве восприятия остаётся приглушённым, однако оно возрождается в суждении: «увиденное есть» или «это увиденное». В действительности вещи друг с другом не находятся в абстрактных различиях, но они переходят друг в друга со своими признаками. Так происходит то, что в полном ряду «чувств» существуют такие, которые меньше сообщают отношение с внешним миром, но больше переживание собственного бытия. Эти последние больше погружаются во внутреннюю душевную жизнь, чем, например, глаз и ухо; благодаря этому результат воспринятого их сообщения выявляется как внутреннее душевное переживание. Но и у них подлинное душевное следует отличать от элемента восприятия так, как, например, отличают в увиденном внешний факт от внутреннего, совершённого им переживания души. Тому, кто стоит на антропософской точке зрения, нельзя страшиться таких тонких различий представления, как они осуществляются здесь. Он должен уметь отличать «слышание слов» от слуха, с одной стороны, и это «слышание слов» от «понимания слов», сообщённое посредством собственных мыслей, так же как обычное сознание различает между деревом и каменной глыбой. Если бы больше обращали на это внимание, то узнали бы, что антропософия имеет не только одну сторону, которую обычно характеризуют как мистическую, но и другую, благодаря которой она ведёт не к менее научному исследованию, чем естествознание, но к более научному, которое требует более тонкой методической разработки жизни представления, чем сама обычная философия. Я думаю, что Вильгельм Дильтей¹³⁹ со своими философскими исследованиями находился на пути к

138 Фриц Маутнер (*Fritz Mautner*) (1849-1923) — писатель и философ-лингвист (*Sprachphilosoph*). О его понятии «чувства случая» (*Zufallsinne*) см. в особенности: «Статьи о критике языка», первый том «Язык и психология», Штутгарт, 1901, с. 320-374. (Прим. нем. ред.)

139 Вильгельм Дильтей (*Wilhelm Dilthey*) (1833-1911); в особенности см. также том V его «Собрания сочинений», Штутгарт, 1957: «*Beitraege zur Loesung*

тому учению о чувствах, которое я здесь кратко показал, но он не смог прийти к некой цели, потому что не проник до полной разработки принимаемых в расчёт представлений. (См. также то, что я говорил по этому поводу во втором томе моих «Загадок философии» [GA 18, 1968, с. 567-572].

6. Физические и духовные зависимости существа человека

Сноска к странице 40 части III

Теперь я хотел бы тоже кратко изобразить то, что мне открылось по поводу отношений душевного к физически-телесному. Пожалуй, я могу сказать, что этим я констатирую результаты тридцатилетнего духовно-научного исследования. Только в последние годы стало для меня возможным постичь принимаемое в соображение, выразив мысли словами, чтобы я смог достигнутое привести к некоего рода предварительному завершению. Кроме того, я позволю себе изложить здесь результаты, только намечая. Их обоснование вполне может быть дано с помощью существующих сегодня научных средств. Это стало бы темой обширной книги, написать которую в данный момент мне не позволяют обстоятельства.

Когда ищешь отношение душевного к телесному, тогда нельзя положить в основу охарактеризованное Brentano подразделение душевной жизни на представления, суждения и явления любви и ненависти, изложенное в III части этого сочинения (с. 105 и далее). Это подразделение ведёт при отыскании этих отношений к такому сдвигу всех принимаемых во внимание обстоятельств, что невозможно достичь соответствующих результатов. Необходимо при такого рода рассмотрении исходить из отвергнутого Brentano подразделения на представление, чувствование и воление. Когда объединяешь теперь всё то душевное, которое переживается как представление и ищешь телесные процессы, с которыми должна быть установлена связь этого душевного, то обнаруживаешь соответствующую связь, вместе с тем в значительной мере примыкая к результатам современной физиологической психологии. Телесный эквивалент для душевного представления можно видеть в процессах нервной системы с её продвижением в органы чувств, с одной стороны, и в телесную внутреннюю организацию, с другой стороны. С антропософской точки зрения многое сможешь мыслить настолько иначе, чем это делает современная наука: в этой науке существует фундамент превосходного рода. Это обстоит не так, когда хочешь определить телесный эквивалент для чувствования и воления. В отношении этого необходимо внутри результатов современной физиологии сначала пробить себе правильный путь. Когда достигаешь его, то обнаруживаешь, что как представление необходимо приводить в связь с нервной деятельностью, так и чувствование с тем жизненным ритмом, который имеет свой центр в дыхательной деятельности и связан с ней. Вместе с тем необходимо учитывать, что для достижения желаемой цели ритм дыхания со всем, что связано с ним, надо проследивать до самых внешних периферических частей организации. Чтобы достичь в этой области конкретных результатов, опыты физиологического исследования должны проследиваться в одном направлении, которое сегодня ещё часто непривычно. Только когда

der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitaet der Aussenwelt und seinem Recht» («К решению вопроса об истоке нашей веры в реальность внешнего мира и его правильности»). (Прим. нем. ред.)

осуществляешь это, тогда исчезают все возражения, которые возникают прежде всего, когда сводятся вместе чувствование и ритм дыхания. То, что сначала вызывает возражение, при детальном подходе становится доказательством этого отношения. Из обширной области, которую здесь можно было бы проследить, извлечён единственный пример. Переживание музыкального основывается на чувствовании. Но содержание музыкального образа живёт в представлении, которое сообщается благодаря восприятиям слуха. Благодаря чему возникает музыкальное переживание чувства (Gefuehls-Erlebnis)? Представление звукового образа, которое основывается на органе слуха и нервном процессе, ещё не является этим музыкальным переживанием. Последнее возникает в то время, как в мозгу ритм дыхания в своём продолжении внутрь до этого органа встречается с тем, что совершается благодаря уху и нервной системе. И душа теперь живёт не в одном только услышанном и представленном, но она живёт в ритме дыхания; она переживает то, что возбуждается в ритме дыхания благодаря тому, что происходящее в нервной системе до некоторой степени ближе примыкает к этой ритмической жизни. Только физиологию ритма дыхания надо видеть в истинном свете, так придёшь к полному признанию положения: душа переживает, чувствуя, так как опирается при этом на ритм дыхания подобно тому, как в представлении на нервные процессы. И относительно воления обнаруживаешь, что оно подобным образом опирается на процессы обмена веществ. Здесь снова должно приниматься во внимание всё то, что учитывается в разветвлениях и ответвлениях процессов обмена веществ во всём организме. Как в том случае, когда нечто «представляется», разыгрывается нервный процесс, на основе которого душа сознаёт своё представленное, как далее тогда, когда нечто «чувствуется», происходит видоизменение ритма дыхания, благодаря которому душа переживает чувство: так, когда в отношении чего-либо «осуществляется воление», происходит процесс обмена веществ, который является телесной основой для пережитого в душе в качестве воления. Итак, в душе существует полностью осознанное бодрствующее переживание только для представления, сообщённого нервной системой. То, что сообщается через ритм дыхания, живёт в обычном сознании в той интенсивности, какую имеют представления сновидения. К этому относится всё эмоциональное, также все аффекты, все страсти и так далее. Воление, которое основано на процессах обмена веществ, осознанно переживается не в более высокой степени, чем в той совсем приглушённой, существующей во сне. При более детальном рассмотрении принимаемого здесь во внимание заметишь, что воление переживаешь совсем иначе, чем представление. Последнее переживаешь, как если видишь окрашенную краской поверхность; воление — так, как чёрную поверхность внутри цветового поля. «Внутри поверхности видишь» нечто, на котором нет никакой краски, и именно потому, что в противоположность окружению, от которого исходят впечатления красок, от этой поверхности не приходят никакие такие впечатления, потому что в переживания души представления в определённые места включается представление отрицания, которое вставляется в абсолютно осознанное переживание, подобно тому как в осознанное течение жизни вставляются полученные во сне перерывы сознания, ты «представляешь воление». Из этих разных видов сознательного переживания проистекает разнообразие душевного опыта в представлении, чувствовании и воления. Теодор Циген в своей книге «Руководство по физиологической психологии» приводится к важным характеристикам чувства (Gefuehl) и воления. Эта книга во многих отношениях является образцовой для современного естественно-научного

способа рассмотрения связи физического и психического. Представление в своих различных формах устанавливается в такое отношение с жизнью нервов, которое должно признаваться и с антропософской точки зрения. Однако о чувстве Циген говорит (смотри лекцию 9 в его названной книге): «Старая психология почти без исключения рассматривает аффекты как изъявления особой самостоятельной силы души. Кант поставил чувство удовольствия и отвращения как особую способность души между способностью познания и способностью желания (*Begehrungsvermoegen*) и определённо подчеркнул, что дальнейшее выведение этих трёх душевных способностей из некой общей основы невозможно. Напротив, наши прежние рассуждения нас уже научили, что чувства удовольствия и отвращения в этой самостоятельности вовсе не существуют, что они скорее возникают только как свойства или признаки ощущений и представлений, как так называемые аффективные интонации». То есть, этот способ мышления не признаёт за чувствованием никакой самостоятельности в душевной жизни; он видит в ней только свойство представления. Следствием этого является то, что он позволяет обосновать нервными процессами не только жизнь представления, но и жизнь чувства. Для него жизнь нервов есть телесное, которому посвящается всё душевное. Однако этот способ мышления по сути дела основывается на том, что он бессознательно уже заранее мыслит то, что хочет найти. Он как душевное расценивает только то, что находится в связи с нервными процессами, и по этой причине то, что не посвящается нервной жизни — чувствование, должно рассматриваться как существующее не самостоятельно, а как один лишь признак представления. Кто этим способом не приводит себя со своими понятиями на ложный путь, тому, во-первых, непредвзятое душевное наблюдение самым определённым образом покажет самостоятельность эмоциональной жизни (*Gefuehlslebens*), во-вторых, свободное от предрассудков использование физиологических познаний даст ему ознакомление с тем, что чувствование вышеуказанным способом должно быть отнесено к ритму дыхания. Естественно-научный способ мышления отказывает волею во всяком самостоятельном существовании в душевной жизни. Оно считается им признаком представления — даже не как чувствование. Но это отрицание основано также только на том, что всё существующее душевное он хочет отнести к нервным процессам (смотри лекцию 15 в «Физиологической психологии» Теодора Цигена). Теперь, однако, волею по его особому своеобразию нельзя относить к подлинным нервным процессам. Как раз если это разрабатываешь с образцовой ясностью, как это делает Теодор Циген, можно пробиться к воззрению, что анализ душевных процессов в их связи с телесной жизнью «не даёт никакого повода к допущению неких особых способностей воли». И всё-таки: непредвзятое рассмотрение души вынуждает к признанию самостоятельной жизни воли; и соответствующее ознакомление с физиологическими результатами показывает, что волею как таковое должно определяться отношением не к нервным процессам, но к процессам обмена веществ. Если хочешь создавать ясные понятия в этой области, то физиологические и психологические результаты должен видеть в том свете, которого требует реальность; но не так, как это неоднократно происходило в современной физиологии и психологии, в некоем освещении, которое происходит из предвзятых мнений, определений и даже просто из теоретических симпатий и антипатий. Прежде всего надо внимательно рассматривать отношение нервной деятельности, ритма дыхания и деятельности обмена веществ. Ибо формы этой деятельности находятся не рядом, но друг в друге, пронизываются и переходят друг в друга. Деятельность обмена веществ

существует во всём организме; она пронизывает органы ритма и органы нервной деятельности. Но в ритме она не является телесным основанием чувствования, в нервной системе она не является телесным основанием представления; но в обоих ей должна быть посвящена пронизывающая ритмы и нервы волевая деятельность. Связывать с представлением то, что существует в нерве как деятельность обмена веществ, может только материалистический предрассудок. Коренящееся в реальности рассмотрение говорит нечто совсем другое. Оно вынуждено признавать, что в нерве существует обмен веществ, поскольку его пронизывает воление. Точно так же в телесном аппарате это существует для ритма. То, что в нём является деятельностью обмена веществ, имеет дело с существующим в этом органе волением.

Необходимо воление привести в связь с деятельностью обмена веществ, чувствование — с ритмическим событием, безразлично, в каких органах проявляются обмен веществ или ритм. Однако в нерве происходит ещё нечто совсем иное, нежели обмен веществ и ритм. Телесные процессы в нервной системе, которые дают основу представлениям, трудно схватывать физиологически. Ибо там, где имеет место нервная деятельность, существует процесс представления обычного сознания. Но и противоположное положение имеет место: где не представляют, там нельзя обнаружить никакую нервную деятельность, но только деятельность обмена веществ в нерве и едва обозначенные ритмические события. Физиология никогда не придёт к понятиям, которые соответствуют действительности для учения о нервах, пока она не увидит, что истинная нервная деятельность вообще не может быть объектом физиологического чувственного наблюдения. Анатомия и физиология должны осознать, что нервную деятельность они могут найти только посредством метода исключения. То, что в жизни нервов является наблюдаемым не чувственно, но из чего соответствующее чувству (*Sinnesgemaesse*) выявляет необходимость своего существования, а также особенность своей деятельности, это является нервной деятельностью. Можно прийти к позитивному представлению о нервной деятельности, если видишь в ней то материальное событие, благодаря которому в смысле первой главы этого сочинения чисто духовно-душевная реальность живого содержания представления парализуется до неживого представления обычного сознания. Без этого понятия, которое должны ввести в физиологию, не будет никакой возможности сказать, чем является нервная деятельность. Физиология образовала себе методы, которые это понятие скорее скрывают, чем обнаруживают его. И даже психология закрыла себе путь к этой области. Следует только увидеть, как, например, действовала в этом направлении психология Гербарта¹⁴⁰. Она бросала взгляд только на жизнь представлений, а в чувствовании и волении видела только реальность жизни представлений. Но эта реальность рассеивается перед познанием, если в то же самое время не направляешь непредвзято взгляд на реальность чувствования и воления. Но из-за такого рассеивания не приходишь ни к какой реальной связи чувствования и воления с телесными процессами. Тело как целое, не только заключённая в нём нервная деятельность, является физической основой душевной жизни. И как последняя для обычного сознания описывается через представление, чувствование и воление, так и телесная жизнь через нервную

140 *Иоганн Фридрих Гербарт (Johann Friedrich Herbart) (1776-1841) — см.: Рудольф Штейнер, «Загадки философии», GA 18, с. 256-265. (Прим. нем. ред.)*

деятельность, ритмические события и процессы обмена веществ. Здесь тотчас возникает вопрос: Как включаются в организм, с одной стороны, собственное чувственное восприятие, которым лишь оканчивается нервная деятельность, и как, с другой стороны, способность движения, которым оканчивается воление? Непредвзятое наблюдение показывает, что и то и другое принадлежит организму не в том же смысле, как нервная деятельность, ритмические события и процессы обмена веществ. Происходящее в чувстве /im Sinn/ есть нечто, что непосредственно организму вовсе не принадлежит. Внешний мир, как внутри залива, простирается в органы чувств, в бытие организма. Душа, обвивая событие, происходящее в чувстве (im Sinne), участвует не во внутреннем органическом событии, но в продолжении внешнего события в организм. (Я рассматривал эти соотношения познавательнокритически в одном докладе для философского конгресса в Болонье в 1911 году.)¹⁴¹ И в процессе движения физически тоже имеешь дело не с чем-либо, сущность чего находится внутри организма, но с реальностью организма в равновесных и силовых соотношениях, в которые организм вставлен относительно внешнего мира. Внутри организма только процесс обмена веществ должен быть посвящён волею; но вызванное этим процессом событие одновременно является бытием равновесных и силовых соотношений внешнего мира; и душа, желая действовать, вторгается в область организма и своим образом действия участвует /mitleben/ в событиях внешнего мира. Большую путаницу со стороны рассмотрения всех этих вещей устроило разделение нервов на чувствительные нервы и моторные нервы. Это членение, кажется, так прочно закреплено в современных физиологических представлениях, но оно не основано на объективных наблюдениях. То, что приводит физиология на основе разрезания нервов или болезненного отключения некоторых нервов, доказывает не то, что получается на основе испытания или опыта, но нечто совсем другое. Доказывается, что вовсе не существует различия, которое принимают между чувствительными и моторными нервами. Напротив, оба вида нервов являются тождественными. Так называемый моторный нерв служит не в чувстве движения, как это принимает учение об этом членении, но служит он носителем нервной деятельности внутреннего восприятия того процесса обмена веществ, который лежит в основе воления, так же как чувствительный нерв восприятия служит тому, что происходит в органе чувств. Пока учение о нервах в этом отношении не действует с помощью ясных понятий, не осуществится истинное соединение душевной жизни с телесной жизнью.

Подобно тому как можно психофизиологически искать отношения душевной жизни, протекающие в представлении, чувствовании и волеии, с телесной жизнью, так же можно антропософски стремиться к познанию отношений, которые душевное обычного сознания имеет с духовной жизнью. И тогда находишь с помощью антропософских методов, охарактеризованных в этом и в других моих сочинениях, что для представления основа находится как в теле нервной деятельности, так и в духовном. Душа направлена на другую, отвлечённую от тела сторону в связи с духовной сущностью, которая является основой для представления обычного сознания. Однако эту духовную сущность можно переживать только благодаря

141 Доклад 8 апреля 1911 года «Психологические основы и теоретико-познавательная позиция антропософии» в: «Философия и антропософия», Ga 35, с. 111-144. (Прим. нем. ред.)

созерцающему познанию. И она так переживается, в то время как созерцающему сознанию её содержание представляется как составные имажинации. Как в направлении тела представление покоится на нервной деятельности, так, с другой стороны, оно проистекает из духовной сущности, которая раскрывается в имажинациях. Эта духовная сущность является тем, что в моих сочинениях называется эфирным или жизненным телом. (Причём, когда я говорю это, я всегда обращаю внимание на то, что это выражение «тело» так же мало должно шокировать, как и другое выражение «эфир», ибо то, что я излагаю, ясно показывает, что подразумеваемое следует толковать не в материалистическом смысле.) И это жизненное тело (в четвёртой книге первого года издания журнала «Das Reich» я также использовал выражение «тело образующих сил»¹⁴²) есть то духовное, из которого жизнь представлений обычного сознания проистекает от рождения (или зачатия) до самой смерти. Чувствование обычного сознания в направлении телесной стороны покоится на ритмических событиях. С духовной стороны оно проистекает из сущности духовного, которое в пределах антропософского исследования обнаруживается посредством методов, которые в своих сочинениях я охарактеризовал как методы инспирации. (Причём вновь надо обратить внимание на то, что в пределах этого понятия я подразумеваю только описанное мной, так что моё обозначение не следует смешивать с тем, что часто под этим словом понимают непосвящённые). В лежащей в основе души духовной сущности, которая должна постигаться посредством инспираций, созерцающему сознанию открывается то, что за пределами рождения и смерти принадлежит человеку как духовное существо. Оно существует в области, где антропософия осуществляет свои духовно-научные исследования по поводу вопросов бессмертия. Так же как в теле через происходящее ритмически обнаруживается смертная часть чувствующего существа человека, так и в содержании инспирации созерцающего сознания — бессмертное духовное зерно душевного существа. Воление, которое в направлении к телу держится на процессах обмена веществ, для созерцающего сознания устремляется из духа посредством того, что в своих сочинениях я называю истинной интуицией. То, что в теле обнаруживается через низшую до известной степени деятельность обмена веществ, в духе этому соответствует высшее: то, что выражается через интуицию. Отсюда представление, которое основывается на нервной деятельности, телесно почти полностью доходит до изображения; воление в телесно сопряжённых с ним процессах обмена веществ имеет только слабый отблеск. Реальное представление является живым; вызванное телесно представление является парализованным (*abgelaehmte*). Содержание то же самое. Реальное воление — тоже воление, осуществляющееся в физическом мире — протекает в регионах, которые доступны только интуитивному созерцанию; его телесная противоположность почти совсем не имеет никакого отношения к своему содержанию. В той духовной сущности, которая обнаруживается интуицией, содержится то, что переносится (*hinuebererstrecken*) из предшествующих земных жизней в следующие. И принятая здесь во внимание

142 О выражении «тело образующих сил» см.: «Das Reich» (Царство), ежеквартальный журнал, изд. в Мюнхене и Хайдельберге Александром Фрайхер фон Бернусом, 1-й год издания 1917, книга 4: Рудольф Штейнер «Дальнейшие высказывания о познании состояния между смертью и новым рождением», с. 489-499, повторное издание в «Философии и антропософии», GA 35, с. 269-306. (Прим. нем. ред.)

область является той, где антропософия приближается к вопросам повторных земных жизней и к вопросам судьбы. Как тело изживает себя в деятельности нервов, в ритмических событиях и в процессах обмена веществ, так и дух человека изживает себя в том, что обнаруживается в имагинациях, инспирациях и интуициях. И как тело в своей области переживает с двух сторон существование своего внешнего мира, а именно в чувственных процессах и в процессах движения, так и дух — с одной стороны, в то время как он имагинативно переживает представляющую жизнь души тоже в обычном сознании; и с другой стороны, когда он в волеии развивает интуитивные импульсы, осуществляющиеся через процессы обмена веществ. Когда смотришь в направлении тела, то находишь нервную деятельность, которая живёт как бытие представления; когда смотришь в направлении духа, то обнаруживаешь духовное содержание имагинаций, которое втекает именно в это бытие представления. Brentano в представляющей жизни души, прежде всего, ощущает духовную сторону; поэтому он характеризует эту жизнь как образную жизнь (имагинативные события). Однако когда переживается не просто собственное внутреннее души, но то, которое через суждение должно быть признано либо отвергнуто, то к процессу представления добавляется вытекающее из духа переживание души, содержание которого остаётся неосознанным, пока речь идёт только об обычном сознании, потому что оно состоит в имагинациях духовной, лежащей в основе физического объекта реальности, которая к представлению добавляет только то, что его содержание существует. В этом причина того, что Brentano в своей классификации жизнь представления делит: на один только процесс представления, который имагинативно переживает только внутренне существующее, и на суждение, которое имагинативно переживает данное извне, но до сознания переживание доводится лишь как признание или отрицание. В отношении чувствования Brentano вовсе не смотрит в направлении телесной основы, ритмических событий, но он в область своего внимания перемещает только то, что из остающихся неосознанными инспираций возникает как любовь и ненависть в области обычного сознания. Но волеии совсем выпадает из его внимания, потому что оно хочет обращаться только к явлениям в душе, однако в волеии лежит нечто, что заключено не в душе, но вместе с ним душа сопереживает внешний мир. Итак, брентановская классификация феноменов души основывается на том, что он делит их, исходя из точек зрения, которые получают своё истинное освещение, когда направляешь взгляд на духовное ядро души, и что он с их помощью хочет постичь феномены обычного сознания. Сказанным здесь о Brentano я хотел, кроме того, дополнить высказанное о нём в этом отношении на странице 90 и далее части III.

7. Отделение Францем Brentano душевного от внедушевного

Сноска к странице 38 части III

Brentano показывает через различные высказывания, как сильно он стремился к внятному отделению душевного от внедушевного. К этому его вынуждает охарактеризованное в этом сочинении понятие души, которое он имеет. Чтобы это увидеть, обратите взор на тот способ, каким он пытается описать переживание души, которое имеет место в формировании убеждения из истины. Он спрашивает себя: откуда приходит (*ruehrt*) то, что душа переживает как убеждение, которое она связывает с содержанием представления? Некоторые мыслители думают, что степень

убеждения в отношении истины состоит в ощущаемой интенсивности, с которой переживаешь соответствующее содержание представления. Brentano об этом говорит: «Это неверно, но это заблуждение, которого придерживаются почти все, и я, когда писал первый том психологии, тоже ещё не освободился от того, что так называемая степень убеждения является ступенью интенсивности суждения, которую можно было бы по аналогии сравнить с интенсивностью радости и боли. Если бы Виндельбанд упрекнул меня в этом заблуждении, то я целиком и полностью признал бы его правоту. Но теперь он осуждает меня, так как я хотел признать интенсивность при убеждении только в смысле аналогии, а не в смысле равенства и так как я объявил несравнимыми по величине так называемую интенсивность убеждения и подлинную интенсивность чувства. Здесь мы имеем один из результатов его улучшенного понимания суждения. Если бы степень убеждения моей веры в то, что $2+1=3$, была интенсивностью, какой мощной в таком случае должна бы быть эта интенсивность! И если же эту веру, преобразованную Виндельбандом в чувство, можно было бы вовсе вообразить не только аналогичной чувству, какой разрушающей для нашей нервной системы должна была бы стать сила эмоционального потрясения! Каждый врач должен был бы предостерегать от изучения математики как чего-то разрушающего здоровье» (Brentano, «Об истоке нравственного познания», страница 57 и след.). Если бы Brentano смог дальше пережить то, что действовало в нём в этом стремлении относительно сущности убеждения, он увидел бы это разобщение, возникающее между представляющим душевным, которое, когда формируется убеждение, не переживает в себе самом никакой интенсивности, и внедушевным, которое входит в содержание душевного и которое в интенсивности степени убеждения в душе также остаётся внедушевным, так что внутренний мир хоть и созерцает степень убеждения, но не живёт ею.

К подобной области чёткого отделения душевного от внедушевного принадлежит то, что Brentano приводит в своём труде «Об индивидуализации, множественном качестве и интенсивности чувственных явлений» (Его сочинение «Исследования психологии чувств», страница 51 и далее). Здесь он старается показать, что, собственно, душевному не присуща интенсивность и что степень интенсивности душевного ощущения есть жизнь внедушевного воспринятого на арене душевного. Brentano ощущает, что отнюдь не должен прийти к «мистическому мраку» ненаучности, если стараешься, познавая дальше, развивать ростки, заложенные в таких элементарных познаниях. Поэтому он пишет в конце названного труда (страница 77 и след.): «Что это будет означать дальше, пожалуй, легко увидеть. Сколько бы ни строила психология Гербарта, сколько бы ни основывала также психофизика на этой догме (он подразумевает догму об интенсивности в душевном)— всё это будет низвергнуто! И таким образом мы увидим, как опровержение одного маленького пункта учения об ощущениях будет иметь важное реформаторское влияние. Даже гипотезы, которые были выдвинуты о совокупности мира, не останутся незатронутыми этим. Для обеих областей психического и физического неоднократно утверждали сплошную аналогию, доказательство этого, разумеется, не приводили или, впрочем, настоятельно пытались приводить. В общем и целом держались, и тогда разве что мысль об интенсивности могла быть достаточной для примысленной ей роли в качестве некоего рода величины, которая присуща каждому психическому, как пространственная величина присуща каждому телесному. Но когда однажды утверждаешь общую аналогию психического и физического, почему не утвердить, лучше напрямик, их тождество или просто

заменить одно другим? Психическое, во всём подобное физическому и в себе самом обеспеченное только через очевидное восприятие, должно казаться излишним каждому гипотетическому допущению физического. Так среди прочего и психология Вундта завершается мыслью, после того как её некоторое время использовали эвристически, что допущение физического мира может быть наконец брошено как помост, где затем раскроется целое подлинной истины как чисто психическое мироздание. Эта мысль, пожалуй, до сих пор также имеет мало перспективы когда-нибудь приобрести осязаемую форму и некую разработку в деталях. Однако новое понимание интенсивности с его ясным доказательством, что некая интенсивная величина совсем не может универсально владеть психической деятельностью, окончательно разрушает надежду, что это когда-нибудь осуществится. Веру в подлинную прочность телесного мира мы не позволим принимать таким образом, и она для естествознания всегда останется гипотезой всех гипотез». По всеобщей аналогии психического и физического, которую Brentano отвергает, ищет только тот, кто вслед за этим не стремится ясно представлять психическое, с одной стороны, физическое — с другой, но кто взамен этого, пробираясь дальше со своими понятиями физического, приписывает психическому такие переживания, как переживание интенсивности, в то время как в чисто душевном ничего из этого нельзя найти. Мне кажется, что эта приведённая выше мысль Brentano проявилась бы ещё точнее, если бы её носитель обратил внимание на признак физического в смысле изложенного в этом сочинении на странице 105 и следующей, который в психическом равен по значению целенаправленному. Однако важно уже то, что Brentano отваживается на обзор от элементарных достижений до взглядов по поводу идущих дальше мировых загадок. Ибо образ мыслей Нового времени отклонил такие обзоры. Из многих я даю один пример. Значительный психолог Форшлагге¹⁴³ в одном месте своих «Восьми психологических лекций» (Вена, 1869) обнаруживает, как своим предвидящим познанием был он близок определённой области созерцающего сознания, а именно познанию парализующей силы бытия души, живущей в обычном сознании. Он пишет (страница 35 названного сочинения): «Если мы называем себя живыми существами и таким образом приписываем себе свойство, которое разделяем с животными и растениями, то под живым состоянием мы понимаем нечто необходимое, которое нас никогда не покидает и всегда продолжается в нас как во сне, так и в бодрствовании. Такова вегетативная жизнь питания нашего организма, бессознательная жизнь, жизнь сна. Головной мозг здесь является исключением благодаря тому, что для него во время пауз бодрствования эту жизнь питания, эту жизнь сна перевешивает жизнь изнурения» (названная мной в этом сочинении «парализованием» /Herablaehmung/). «Во время этих пауз головной мозг с преобладающим изнурением находится оставленным и, следовательно, попавшим в состояние, которое, если бы оно простиралось на остальные органы, привело бы на путь к абсолютному истощению жизни или к смерти». И доведя до конца эти мысли, Форшлагге говорит (страница 39): «Сознание есть малая и частичная смерть, смерть есть большое и полное сознание, пробуждение всего существа в его наивнутреннейших глубинах». Можно только сказать: с такими мыслями Форшлагге стоит на исходной точке антропософии, даже если он — как и Brentano — не вступает в неё. Однако вследствие этого стояния на исходной точке даже Эдуард фон

143 *Арнольд Рудольф (Arnold Rudolf Fortlage) (1806-1881) — философ и психолог. (Прим. нем. ред.)*

Гартман, очарованный новым способом представления, находит, что такая перспектива элементарного познания научно неприемлема для великой мировой загадки бессмертия. Эдуард фон Гартман пишет о Фортлаге: «Однако он переходит границы психологии, когда характеризует сознание как малую и частичную смерть, а смерть как большое и полное сознание, как ясное, полное пробуждение души в её глубинах...» (Смотри: Эдуард фон Гартман, «Современная психология», Лейпциг, 1901, Hermann Haackes Verlag, с. 48 и след.).

8. Часто выдвигаемое возражение против антропософии

Сноска к странице 49 части III

Против антропософии часто выдвигается возражение, которое так же понятно, исходя из душевного настроения личностей, от которых оно приходит, как и необоснованно в отношении духа, исходя из которого проводится антропософское исследование. Мне кажется оно совсем незначительным потому, что для того, кто с истинным пониманием следует изложениям, данным с антропософской точки зрения, опровержение напрашивается само. Только потому, что это возражение всё снова возникает, сегодня я кое-что скажу о нём, как я это сделал уже в 1914 году в шестом издании моей «Теософии», в заключении. Чтобы выдвинуть это возражение, требуется «подкрепить» в смысле естественно-научного экспериментального метода духовные результаты наблюдения, которые приводятся антропософией. Примерно представляешь себе, что при по-настоящему упорядоченном эксперименте некоторых людей, утверждающих, что они могут прийти к таким результатам, усаживают напротив нескольких других людей, а «духовные исследователи» в таком случае должны были бы сообщать то, что они «увидели» при людях, которые должны исследовать. Их сообщения тогда должны были бы совпадать друг с другом или, по крайней мере, процент совпадения должен был бы быть всё-таки достаточно большим. Можно понять, что тот, кто лишь знаком с антропософией без того, чтобы понимать её, всё снова поднимает такое требование, ибо через его осуществление он избавился бы от того, чтобы пробиваться к настоящему пути доказательства, который состоит в овладении собственным созерцанием, которого может достичь каждый. Но кто действительно понял антропософию, тот также имеет понимание того, что поставленный в обозначенном роде эксперимент пригоден для получения истинно духовных результатов созерцания примерно так же, как и неподвижная стрелка на часах для наблюдения времени. Ибо к достижению условий, при которых можно созерцать духовное, ведут пути, которые должны следовать из условий самой душевной жизни. Внешние мероприятия, которые ведут к естественно-научному эксперименту, созданы не из таких условий. Внутри этих условий должно, например, находиться то, что волевой импульс, который ведёт к созерцанию, всецело следует только из исконного внутреннего импульса того, кто должен созерцать. И что нечто, что, формируя, втекает в этот внутренний импульс, дано не в искусственных внешних мероприятиях. В действительности должно изумлять, что так мало принимается во внимание, что каждый может получить доказательства антропософии непосредственно через собственное соответствующее состояние души; то есть что эти «доказательства» доступны каждому. Так мало хотят это признавать: основа потребности во «внешнем доказательстве» заключена всё-таки только внутри, потому что это последнее может быть достигнуто более удобным путём, чем утомительный, неудобный, но истинно духовно-научный путь.

Совсем в другой области, чем это требование относительно удобных экспериментальных доказательств антропософских истин, лежит то, чего хотел Brentano, всё снова устремляясь к тому, чтобы иметь возможность работать в психологической лаборатории. Стремление иметь в распоряжении такую лабораторию часто обнаруживается в его сочинениях. В его жизнь трагически вмешались обстоятельства, которые отказали ему в такой лаборатории. Через такую лабораторию он благодаря своей позиции в психологических вопросах как раз добился бы самого важного. То есть если хочешь создать самые лучшие основы для антрополого-психологических результатов, доходящих до «граничных мест познания», в которых антропология должна встречаться с антропософией, то это может произойти благодаря психологической лаборатории, какая в мыслях представлялась Brentano. Чтобы приводить факты «созерцающего сознания», не следует искать в такой лаборатории никаких экспериментальных методов; но благодаря тем экспериментальным методам, которые ищут, обнаружилось бы, как человеческое существо имеет склонность к такому созерцанию и как обычное сознание вызывает созерцающее сознание. Каждый, кто стоит на антропософской точке зрения, тоскует точно так же, как Brentano, по возможности работать в настоящей психологической лаборатории, что невозможно из-за предубеждений, ещё господствующих сегодня против антропософии.

9. Заключительное замечание

Я сегодня не останавливаюсь на всяких «выпадах», которые в последнее время совершались не на антропософию, но на мою персону. Отчасти это невозможно потому, что эти «выпады» лишены истинно научного характера; отчасти они имеют чисто персональный характер и держатся не на конструктивной основе, а на враждебности, и в большинстве случаев нападающие довольно хорошо знают, что то, что они утверждают, является объективной ложью.

Перечень цитируемых в тексте сочинений Рудольфа Штейнера в хронологической последовательности

Естественно-научные сочинения Гёте, изданные и прокомментированные Рудольфом Штейнером в «Deutsche National-Literatur» Кюршнера, 1883 — 1897, 5 томов, стереотипное издание, Дорнах, 1975, GA 1a-e, отдельное издание предисловий (1925), GA 1.

Очерк теории познания гётевского мировоззрения (1886), GA 2.

Гёте как отец новой эстетики (1889), опубликовано вместе с «О комическом и его связи с искусством и жизнью», отдельное издание, Дорнах, а также в GA 30.

Истина и наука. Прелюдия философии свободы (1892), GA 3.

Философия свободы (1894), GA 4.

Мировоззрение Гёте (1897), GA 6.

Реинкарнация и карма, необходимые представления о позиции современного естествознания - Как действует карма (1903), отдельное издание, Дорнах, а также в GA 34.

Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека

(1904), GA 9.

Как достигнуть познания высших миров? (1904), GA 10.

Кровь — это совершенно особый сок (1906), отдельное издание, Дорнах, а также в GA 55.

Очерк тайноведения (1910), GA 13.

Психологические основы и теоретико-познавательная позиция антропософии (1911), в кн. «Философия и антропософия», GA 35, с. 111-144.

Духовное водительство человека и человечества (1911), GA 15.

Загадки философии, представленные в виде очерка к её истории (1914); расширенное новое издание труда: «Созерцания мира и жизни в девятнадцатом столетии» (1900/1901), GA 18.

О загадке человека (1916), GA 20.

Познание о состоянии между смертью и новым рождением (1917), в кн. «Философия и антропософия», GA 35, с. 269-306.

Агриппа (ок. 200 от Р. Х.)
Аммоний Саккас (ок. 200 от Р. Х.)
Анаксагор (ок. 500-427 до Р. Х.)
Аристотель (384-322 до Р. Х.)
Брентано, Франц (1838-1917)
Бэкон Фрэнсис Веруламский (1561-1626)
Валлашек, Рихард (1860-1917)
Вейсман, Август (1834-1914)
Виндельбанд, Вильгельм (1848-1915)
Галилей, Галилео (1564-1642)
Гартман, Эдуард фон (1842-1906)
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831)
Гекели, Томас Генри (1825-1895)
Гельмгольц, Герман фон (1821-1895)
Гербарт, Иоганн Фридрих (1776-1841)
Гертвиг, Оскар (1849-1922)
Гефлер, Алоиз (1853-1922)
Гёте, Иоганн Вольфганг фон (1749-1832)
Декарт, Рене (1596-1650)
Дессуар, Макс (1867-1947)
Джеймс, Уильям (1842-1910)
Дильтей, Вильгельм (1833-1911)
Дунс Скот, Иоганнес (1265 или 1274-1308)
Дюбуа-Реймон, Эмиль (1815 до 1896)
Кант, Эммануил (1724-1804)
Кнауэр, Винсенц (1828-1894)
Лейбниц, Готфрид Вильгельм фон (1646-1716)
Лист, Гвидо фон (1848-1919)
Локк, Джон (1632-1704)
Лорм, Иероним (1821-1902)
Лувье (Louvier), Фердинанд Август (?)
Мах, Эрнст (1838-1916)
Маутнер, Фриц (1849-1923)
Молешотт, Якоб (1822-1893)
Оккам, Вильгельм фон (1270-1327)
Платон (427-347 до Р. Х.)
Плотин (205-270 от Р.Х.)
Порфирий (232-304 от Р. Х.)
Прокл (410-485 от Р. Х.)

Райд, Томас (1710-1796)
Секст Эмпирик (ок. 200 г. от Р. Х.)
Сократ (469-399 до Р. Х.)
Сузо, Генрих (ок. 1300-1366)
Таулер, Иоганн (ок. 1300-1361)
Утитц (Utitz), Эмиль (1883-1956)
Фалес (ок. 625-545 до Р. Х.)
Фихте, Иоганн Готлиб (1762-1814)
Фишер, Фридрих Теодор (1807-1887)
Фолькельт, Иоганн (1848-1930)
Фома Аквинский (1227-1274)
Фортлаге, Карл (1806-1881)
Фрошаммер, Якоб (1821-1893)
Целлер, Эдуард (1814-1908)
Циген, Теодор (1862-1950)
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Юзеф (1775-1854)
Шпикер, Гидеон (1840-1912)
Экснер, Адольф (1841-1894)
Экхарт Майстер (1260-1327)
Энесидем (ок. 70 от Р. Х.)
Юм, Давид (1711-1776)
Ямвлих (ок. 330 от Р. Х.)