

Г.Г. Грузман

Антропософия и её теория познания (опыт медитации)

НАГАРИЯ
2 0 0 9

СО Д Е Р Ж А Н И Е

I. АНТРОПОСОФИЯ БЕЗ ШТАЙНЕРА
II АНТРОПОСОФИЯ И ШТАЙНЕР
III. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ
IV. ШТАЙНЕР И РУССКАЯ АНТРОПОСОФИЯ
Л И Т Е Р А Т У Р А

"Придёт время, когда история последних десятилетий будет полностью переписана. Тогда те, на кого теперь смотрят, как на крупные фигуры, окажутся мелкими, а другие, совсем отличные от тех, которые теперь забыты, явятся как великие"
Герман ГРИММ

"Придёт время, когда восточный европеец разовьёт свою истинную природу. Тогда для него будет невозможно смотреть на внешний физический мир как на реальный в истинном смысле. Он будет переживать своё внутреннее существование только в мышлении, а в Само-духе внутри духовного мира. Он будет знать, что он - гражданин духовного мира, и он будет считать сущей чепухой то, как видит человека Запад - как существо, развившееся из животного царства. Этот аспект человека люди Востока будут считать просто внешним покрывалом"
Рудольф ШТАЙНЕР

I. АНТРОПОСОФИЯ БЕЗ ШТАЙНЕРА

Антропософия (anthropos - человек, sophia - мудрость), будучи мудростью о человеке, в семантическом плане должна принадлежать философскому циклу знаний, однако в сугубо гносеологическом разрезе данное умозаключение не относится к числу очевидных истин действительной теории познания. Историческая генеалогия *философии*, взятой как *любовь к мудрости и антропософии*, данной как *мудрость о человеке*, если вести её из одного источника, каким является, вне всякого сомнения, античное учение греческих мудрецов* всё более расхожались в себе на пути развития традиционной теории познания по различным сосуществующим познавательным маршрутам: мудрость о человеке прогрессирующе обособлялась в целокупную психофизиологическую доктрину, ставшую известной под названием *антропологии*, а мудрость превращалась из учения о *сущности* (по Аристотелю. Э.Гуссерль называл греческую философию "универсальной наукой, наукой о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего") в законодательство человеческого разума (по Канту). Хотя это расхождение, порой доходящее до противостояния, и не было скрыто от аналитического зора, но оно не стало объектом концептуального обзора, то есть не было предметом академической теории познания. (К примеру, М.Бубер ссылается на мнение одного из видных представителей средневекового картезианства Никола Мальбранша: "Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разрабатываемая из всех наук, какими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается науками, очень мало посвятивших себя именно этой и ещё меньше - в ней преуспевших" (1674).

* Как говорит Э.Гуссерль: "Со времён Сократа человек становится темой как личность, в его специфической человечности, в духовной жизни сообщества. Он остаётся включённым в объективный мир, ставший величайшей темой Платона и Аристотеля" (2000, с.658)

Лишь Гуссерль в своих поисках признаков "духовного образа Европы" указал, что "очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стал делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и, таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки" (2000, с.634). На этом пути австрийский философ приобрёл очень важное понимание о *научной культуре*, "которое, в конце концов, вовлекает в свой круг все идеи конечного, а потому всю духовную культуру и её человечество" Проблема человека была без остатка утоплена в универсальной тотальности этого понятия, и антропология существовала как рутинная ветвь науки.

Мартин Бубер в своём, до конца не понятом современниками, трактате "Проблема человека" (1947г.) заострил исследовательское внимание на этом расхождении, выделив из антропологического монумента особую отрасль - собственно *философскую антропологию и антропологический вопрос*. Попытка М. Бубера на пути самостоятельного

аналитического рассмотрения проблемы человека приводит к разнозначному выводу и звучит неординарно, - он говорит: "Философия либо исключает из своего рассмотрения человека в его целостности и видит в нём лишь частицу природы, как это делает космология, либо в лице отдельных её дисциплин, отрывает от человеческой целостности некую специальную область, отделяет её от смежных областей и устанавливает для неё особые принципы и методы". В умозаключительной части своих рассуждений о человеке Бубер пришёл к выводу о существовании специального "*антропологического вопроса, подразумевающего человека в его специфической проблематике*". Корни *антропологического вопроса* Бубер видит в кантовском глубокомыслии, и, вообще, зачатки философской антропологии он генетически связывает с философией Канта, хотя и указывает на концептуальную недостаточность последней для решения антропологического вопроса.

В логии Бубера отсутствует упоминание об антропософии и её творцах, - на этой позиции у него бытуют философская антропология и антропологический вопрос, и в таком аспекте еврейский философ определяет своё проблемное поле: "Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача её совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле слова дан он сам" (1995, с.с.162,163).

Однако заслуга Мартина Бубера в разделе мудрости о человеке вовсе не в создании оригинального решения проблемы человека, чего нет, а в обнаружении причин, по которым оно невозможно в классической европейской философии. Это обстоятельство Бубер пронизательно представил на примере философской системы Гегеля, влияние которой он считает основополагающим для формирования классической (чисто философской) теории познания. Бубер писал: "Смысл этого влияния можно определить как низложение конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности в интересах мирового разума, во имя его диалектического движения и создаваемых им объективных структур. Это влияние, как известно, проявилось и у мыслителей, вышедших из школы Гегеля, но весьма от него отдалившихся, с одной стороны, у Кьеркегора - критика современного ему христианства, который, безусловно, как никто другой в наше время постиг значение человеческой личности, но вместе с тем мыслил жизнь этой личности всё ещё сплошь в формах Гегелевой диалектики как переход от эстетического к этическому и от этического к религиозному, а, с другой стороны, у Маркса, который тоже с уникальной для своего времени настойчивостью углубился в конкретное исследование человеческого общества, трактуя его развитие в категориях той же диалектики Гегеля как переход от примитивного общинного хозяйства к частной собственности, а от неё - к социализму" (1995, с.175).

В исторической кантате Бубера не может не вызвать к себе внимания место, предоставленное мышлению Ф.Ницше, которое не только в антропологическом ракурсе, но и по всему познавательному периметру, еретически противостояло академической европейской философии. У Бубера сказано: "...никакого положительного обоснования философской антропологии Ницше, как мы видели, не дал. Но, подняв, как ни один мыслитель до него, проблематику человеческой жизни до подлинного предмета философствования, он придал антропологическому вопросу новый мощный импульс". Давая объяснение тому, что при столь благоприятной ситуации Ницше оказался не в состоянии дать верный ответ на антропологический вопрос, М. Бубер высказал и своё собственное ноуменальное предпочтение в проблеме человека. Бубер писал: "Вопрос Канта "Что такое человек?*", именно благодаря страстной антропологической заинтересованности Ницше, встаёт перед нами всякий раз с новой остротой. Мы знаем, что для ответа на него нужно призвать не только дух, но и природу, дабы и она сказала нам то, что ей следует сказать. Но мы знаем также, что нужно выслушать и третью сторону - общность. Я сказал: "Мы знаем". Но ведь дело в том, что философская антропология наших дней, даже в лице самых выдающихся её представителей, ни разу не реализовала это знание. Куда бы она не уклонялась - в сторону ли духа, в сторону ли естества, - общность к ответу не привлекали. Однако без обращения к ней остальные ответы приведут нас к познанию не просто фрагментарному, но неизбежно и по своей сути недостаточному". Тут же Бубер разъясняет, что "...только человеческая личность может соединить в космическом единстве данные собственных чувств с переданным во многих поколениях чувственным опытом всего человеческого рода. Задумайся Ницше об этом коренном факте, он, быть может, не пришёл бы от него к столь презираемой им социологии, точнее, к социологии познания и социологии традиции, социологии речи и социологии поколений - словом, к социологии человеческого друг-с-другом-мышления (Miteinander-denken), о котором в общих чертах говорил ещё Фейербах" (1995, с.191).

* Этот вопрос является одним из четырёх вопросов Канта: 1)Что я могу знать? 2)Что мне надлежит делать? 3)На что я смею надеяться? 4)Что такое человек? (И.Кант. "Логика. Трактаты и письма". М., 1980, с.332), которые Бубер объединяет в один "антропологический вопрос", на основании чего утверждает: "Итак, антропология призвана быть фундаментально философской наукой" (1995, с.159)

Итак, элементом, выходящим за рамки традиционной теории познания человека или антропологии, Бубер представляет *общность духов*, а правильнее сказать, *социальную коллективность*, и утверждает: "Ответ на вопрос "Что такое человек?" нельзя получить путём рассмотрения "наличного бытия", или самобытия, как такового, но только путём рассмотрения сущностной связи человеческой личности со всем бытием и её отношения ко всему бытию". Здесь можно сказать, что Бубер вплотную подошёл к понятию "человечество", как духовного контрапункта проблемы человека, но он не пользуется этим термином, а говорит: "Подлинность и достаточность самости проверяются не в отношениях с самим собой, но только в общении с целостной инаковостью, со всей путаницей безымянной толпы" (1995, с.210). Рефлектируя в категориях антропологического вопроса, Бубер пришёл к постижению самостоятельного адекватного и эквивалента константы "человечество" - "**сущностное Мы**". Попутно следует заметить, что у другого немецкого мыслителя, современника Бубера, Мартина Хайдеггера, также проявившего себя на антропологическом фронте, тоже имеется иносказание "человечества" - величина "**Ман**".

В этой центральной зоне своей разработки проблемы человека, Бубер унаследовал высшее достижение европейской философской мысли: открытие С. Кьеркегором состояния **человека-одиночки**, которое легло в основу точки зрения Бубера на положение современной ему европейской постигающей мысли в области антропологического вопроса. В этом направлении Бубер продолжил свой исторический обзор европейской философии по проблеме человека, который аналитически охватил воззрения трёх центральных фигур в европейском мудрости того времени: Эдмунда Гуссерля ("из школы и методологии которого вышли самые серьёзные в наше время опыты построения самостоятельной философской антропологии" (М. Бубер), Мартина Хайдеггера и Макса Шелера. Кьеркегоровский атрибут **человека-одиночки** был принят Бубером аналитическим инструментом или методом при раскрытии столь сложных и различных ноуменальных продуктов, (забегая несколько вперёд, необходимо указать, что кьеркегоровский **человек-одиночка** есть не более, чем обычный человек в тривиально единственном числе, и он вовсе не идентичен гегемону русского духовного воззрения - культу индивидуальной личности). Банальное одиночество под пронизательным взором Кьеркегора превращается в *самость* со специфическими духовными параметрами, в силу которых, по определению Кьеркегора, человек стоит "один перед Богом". Но уже через столетие, у Хайдеггера, **человек-одиночка** утратил свою гипнотизирующую позу: если у Кьеркегора, где ещё ощущается гностическая связь с богословием, человек стремится к одиночеству, чтобы предстать *перед Богом*, то у Хайдеггера, где уже нет этой связи с христианской религией, человек стремится к одиночеству, чтобы остаться *наедине с собой*, и тем укрыться от гнёта **Манна**.

Бубер определяет: "Одиночка Кьеркегора - это открытая система, хотя открыта она лишь для Бога. Хайдеггер не знает такого отношения; и так как он не знает никакого иного сущностного отношения, "стать Я" для него - совсем не то, что "стать одиночкой" для Кьеркегора... Самость Хайдеггера - это *замкнутая система*" (1995, с.204) Конгломерат психизмов (завота, решительность, виноватость, болтливость, любопытство и прочее) у Хайдеггера принимает искусственную (домысленную) форму деятельных духовных величин, компонентов наличного бытия человека, который индексируется термином "Некто". И перед "Некто" стоит хайдеггеровский человек-одиночка. В результате Бубер выводит: "Учение Хайдеггера интересно как описание взаимосвязей различных, абстрагированных от человеческой жизни сущностей; для самой же этой жизни и её антропологического понимания оно непригодно, несмотря на целый ряд его интересных замечаний и по данному предмету" (1995, с.201).

Совсем в другом ракурсе, демонстрируя незаурядное аналитическое дарование, рассмотрено Бубером многосложное сочинение Эдмунда Гуссерля. "Речь идёт о том, - пишет Бубер, - что человеческий дух сталкивается с величайшими трудностями, с гигантским сопротивлением той проблемной материи, над пониманием которой он бьётся, т.е. своего собственного существа; что он должен одолеть их в схватке, которая продолжается с первых дней истории, а сама история этой схватки есть история величайшего из всех исторических феноменов. Так в самых общих чертах оценивал Гуссерль смысл исторического пути философской антропологии с точки зрения становления человека... Проблема философской антропологии - это проблема специфической целостности и её специфической структуры. Так понимали её в школе Гуссерля, которую, однако, сам Гуссерль в принципиально важных вопросах своей школой признавать не хотел" (1995, с.194,195).

В развитие темы Бубер продолжает: "Вторая в наше время серьёзная попытка заняться проблемой человека как самостоятельной философской проблемой тоже вышла из школы Гуссерля, это - антропология Шелера" (1995, с.212). Крупному европейскому философу М.Шелеру необходимо вменается в заслугу осмысление человека в самом широком контексте, как комплексном предмете познания антропологии и философии, и некоторые считают Шелера основателем философской антропологии ("Философский энциклопедический словарь", 1997). Шелер провозгласил едва ли не самую радикальную максиму в европейской философии XX века: он предоставил крах картины мира, доставшейся от классического периода, как неизбежный результат деформационного и безответного положения в ней человека. Шелер декларирует: "Стремление к однозначному определению событий в их развитии от начального состояния до конечного являлось лишь практическим мотивом современного человека, стремящегося к господству над природой. Вследствие направленности нашего жизненного процесса мы можем желать овладеть природой лишь настолько глубоко, насколько она определяет это в ходе своего развития с помощью непосредственно практической *causa efficiens* (причина действующая - Г.Г.)... Хотя назначение человека может быть выше назначения других конечных вещей, тем не менее, каждая вещь имеет своё назначение, своё лицо. Только абсолютное и онтологическое толкование природы сторонниками формально-механистического взгляда выделяло, удаляло, даже вырывало человека из природы настолько, что он, как опьянённый, начинал колебаться между материализмом, который низводит его до зверя, и таким же комичным спиритуализмом, который лишал его всякого родства с природой. Уже для Декарта человеческие души суть, в сущности, наделённые душой точки, которые спустились из чисто механической Вселенной, "сверху" от Бога, как по канату. Существует ли более гротескное, более противоестественное представление?" (M. Scheler "Erkenntnis und Arbeit", 1926)

Из этого умопостижения Бубер делает вывод: "До сих пор человек мыслил всем своим телом до кончиков ногтей; отныне мыслит лишь его мозг. Только теперь Фрейд, собственно, и достаётся предмет его психологии, а Шелеру - предмет его антропологии, и предмет этот - больной человек, отрезанный от мира и раздваивающийся между духом и инстинктом. И до тех пор, пока мы будем полагать, что этот больной человек и есть человек по преимуществу, т.е. "нормальный" человек и человек "вообще", мы не сможем его исцелить" (1995, с.226).

Таким образом, исследованиями М. Бубера было выявлено, что качественное состояние европейской философской мысли второй половины XX века не соответствует когнитивным запросам философской антропологии, в понимании Бубера, и общий ход развития философии в сфере познания человека следовал своеобразным маршрутом от **Бога к Никто**, что в антропософском представлении символизирует не прогресс, а регресс. Воззрения, генерируемые тремя выдающимися мыслителями своего времени (Э.Гуссерлем, М.Хайдеггером и М.Шелером), не содержат знаний, достаточных для решения антропологического вопроса, дающего человека как субъекта познания в его сущностной специфике. М.Бубер доказал, что указанные философы могли, по крайней мере, лишь подойти к данному вопросу и только назвать проблему человека, но никак не углубиться в познавательные глубины человека, ибо у них не было знаний о человеке, превосходящих те антропологические сведения, которые они получили в наследство от классической европейской философии. "Ни одна эпоха не знала о человеке так много и столько разнообразно, как наша, - писал М.Хайдеггер в сочинении "Кант и проблема метафизики", - и вместе с тем ни одна эпоха не знала меньше нашей, что такое человек". М.Шелер резюмировал: "В нашу эпоху человек стал целиком и полностью "проблематичным" для самого себя; он уже не ведает, что он, но вместе с тем *знает то*, что он этого не знает". С высоты логического абсолютизма Э. Гуссерль заявил, что "Мы возвращаемся в круг явных противоречий" и приходит к ироническому выводу: "И вот у нас идёт всё время игра: из мира развивается человек, а из человека - мир. Бог создаёт человека, а человек - Бога". И так, нет знаний человека, нет антропологического вопроса, - и в этом М. Бубер видит глобальный кризис философии, вторя возгласу Э. Гуссерля: "Европейские нации больны, говорят нам, сама Европа в кризисе", а после выхода Освальда Шпенглера с эпохальной "Закатом Европы" (1918 г.) последнее стало важнейшим историческим фактом эпохи.

Кризис культуры Европы, наступивший в начале XX века, представляет гностический интерес сам по себе во всех философских проблематиках, но внимание к этому грандиозному событию многократно усугубляется в силу того обстоятельства, что его рефлексия была выполнена таким выдающимся мастером аналитического жанра, как Эдмунд Гуссерль. Осмысление природы европейского кризиса, данное Э. Гуссерлем, произвело неизгладимое впечатление в европейской мыслящей касте, а в отношении рассматриваемой темы имеет первостепенное значение, поскольку раскрывает генезис антропософии, как философского течения. Хотя на первый поверхностный взгляд постижение Гуссерля не очень-то блещет оригинальностью: панацеей европейского кризиса мыслитель выставляет *философию*, взятую в первоуродных греческих основах. Гуссерль говорит о "радикальном жизненном кризисе европейского человечества" и убеждает в том, что "Так живо обсуждавшийся сегодня, в столь многих симптомах жизненного распада подтверждённый "кризис европейского существования" - это не тёмный рок, непроницаемая судьба". И продолжает в развитие темы: "Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении её рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преобладающему натурализму героизму разума" (2000, с.666).

"Героизм разума", посредством которого австрийский мыслитель намерен преодолеть "кризис Европы", зиждется на положении, поданного Э. Гуссерлем в качестве законодательного тезиса: "*Дух, и даже только дух, существует в себе самом и для себя самого, независим, и в этой независимости, и только в ней может изучаться истинно рационально, истинно и изначально научно*" (2000, с.663). Такая философия мыслится Гуссерлем необычайно объёмно, как совершенно новая специфическая форма культуры - особая категория всеобщности (коллективизма). Мыслитель указывает общие полномочия философии *grasso modo* (широкий план): "в историческом горизонте до философии не существовало

культурной формы, которая была бы культурной идеей в вышеуказанном смысле, знала бы бесконечные задачи, идеальные вселенные, которые в целом и в своих составляющих, а также и в методах деятельности заключали бы в себе смысл бесконечности". Из этих общих познавательных обязанностей философии Гуссерль приходит к практическому концентрированному продукту: "Возникает новое, внутреннее сообщество, мы могли бы сказать, сообщество чисто идеальных интересов - сообщество людей, живущих философией, соединённых преданностью идеям, которые не только всем полезны, но и всем равно принадлежат. Неизбежно вырабатывается и особого рода продукт сообщества - результат совместной работы и критической взаимовыручки - чистая и безусловная истина как общее достояние" (2000, с.с.637-638,649). Производимая в итоге *theoria* является собой соответственно специфический продукт духа, который в качестве своего основополагания исполняет *миссию магнита*, стягивающего в одну сферу (у Вернадского, **ноосферу**) людей, подвластных магии философии и мышления и осуществляющих *теоретическое творчество*.

Из всех деятелей, занимающихся аналитикой и историей теоретической деятельности европейских мыслителей, Гуссерль был самый решительный, и он бестрепетно возводил философию на наивысший пьедестал: "Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию - архонта всего человечества"; "Человечеству высшей гуманности или разума нужна поэтому подлинная философия"; "...философская наука есть то, что наиболее необходимо нашему времени"; "философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, - философия, представительница исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание" (2000, с.с.652,654,742,669). Поэтому, насколько не претендовать, Гуссерль провозглашает философию единой и безукоризненной панaceей "европейской болезни". Философская отрасль, однако, не остаётся у Гуссерля простым выходом из кризиса, а включает в себя возможности положительного расширения целей, задач и перспектив человеческого мышления; в философии, и нигде более, отражаются стадии созревания человеческого духа, - закономерность этого хода развития можно увидеть воочию, если оценить диапазон от Ньютонова лозунга "Физика, берегись метафизики!" к тезису Гуссерля "философия - архонт всего человечества"

Гуссерль чувствует себя обязанным поставить перед новой философией такую задачу: "В конечном счете, необходимо радикально изменить общий смысл философии, который представляется нам чем-то "само собой разумеющимся" во всех исторических формах. Практическая возможность новой философии доказывается благодаря постановке новой задачи и нахождению универсальной аподиктической почвы философии, коренящейся в действии. При этом обнаруживается и то, что развитие философии было внутренне, правда, бессознательно направлено к обретению этого смысла, особенно философии прошлого. В этом отношении станет понятной и ясной трагическая несостоятельность психологии нового времени; понятна противоречивость её исторического существования: с одной стороны, она (в исторически сложившейся форме) не может не претендовать на то, чтобы не быть фундаментальной, философской наукой, а с другой - она впадает в так называемый психологизм со всеми вытекающими отсюда бессмысленными следствиями" (2000, с.563)

Однако мыслящая элита Европы того времени была эпатирована не крестовым походом Э. Гуссерля за философию в целом, а той разительной критикой, какой он подверг традиционные и удобноукоренённые воззрения старых систем философии, теории познания, методологий. Новую, исцеляющую философию Гуссерль нарёк **"наукой"** и придал ей смысл и функциональность последовательного объективного постижения истины; у Гуссерля дана **философия как строгая наука**. Мыслитель поведал о своём убеждении, "...что великие интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии, что, вместе с тем, если философский переворот в наше время должен иметь свои права, то он, во всяком случае, должен быть одушевлён стремлением к новооснованию философии в смысле строгой науки. Это стремление отнюдь не чуждо современности. Оно вполне жизненно и притом именно в самом господствующем натурализме. С самого начала со всей значительностью преследует он идею строго научной реформы философии и даже постоянно уверен, что уже осуществил её, как в своих более ранних, так и в своих современных образованиях. Но всё это, если рассматривать дело принципиально, совершается в такой форме, которая теоретически ложна в своём основании, равно как и практически знаменует собой растущую опасность для нашей культуры" И в другом месте расширяет свой тезис: "С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям, и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования" (2000, с.с.674,668).

Гуссерль не просто сделал открытие о наличии **философии как строгой науки**, а создал целую программу её когнитивного бытия и функционирования, а это значит, что обзаводится правом и мощью качественно новая, соответственная новой проекции философии, **теория познания**, отвергающая прежние каноны и приёмы. Гуссерль выступил с убеждённой пророка: "Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя, при всём многообразии и противоположности философских направлений, единый в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени. Правда, господствующей чертой новой философии является именно то, что она вместо того, чтобы наивно предаться философскому влечению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя всё дальше и дальше исследования о методе" В окончательном выведении австрийского мыслителя указано: "Итак, куда бы не направлялась философия в своих изменениях, вне всякого сомнения, остаётся, что она не имеет права поступать стремлением к строгой научности, что, наоборот, она должна противопоставить себя практическому стремлению к мирозерцанию как теоретическая наука и с полным сознанием *отграничиться* от него" (2000, с.с.668,738)

Следовательно, новаторская сущность радикализма Гуссерля наиболее выразительным образом заявляет о себе в органическом единстве мыслительной идеи и практического метода. Это органическое единство становится новым методическим средством в силу того, что оно не есть тривиальное сочленение, а раскрывает свою особенность во *взаимобусловленном режиме интенциональности*, тобто стремлении к сосредоточенности, - исходного позыва к медитации, высшим рангом которого является **самопознание антропософии**. Гуссерль называет эту новую методологическую способность, на базе которой выкристаллизовывается особая *целевая установка, трансцендентальной феноменологией*, и пишет: "Разработка действительного метода постижения сущностной основы духа в его интенциональности и построения на этой основе бесконечной и последовательной аналитики духа привела к созданию трансцендентальной феноменологии". Эта последняя объективно способствует к появлению совершенно новой динамики духа, где "героизм разума" из законодательного тезиса Гуссерля производит динамические функции и формы, очень близко напоминающие духовные нормативы процесса самопознания из греческой установки "Познай самого себя". У Гуссерля сказано: "В этой установке возможно построение абсолютно независимой науки о духе в форме последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа. Дух здесь не в природе или возле неё, но сама она возвращается в сферу духа. Я - это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире, личности уже не "вне" друг друга и не "возле", но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге-бытием" (2000, с.664).

Феноменология Э.Гуссерля, таким образом, включает в себя характерные, и даже типичные черты индивидуального человека, погружённого в себя, одновременно являясь и объектом познания, и методом познания, что свойственно для антропософского мирообозрения. Однако феноменология Гуссерля, противно буквальному смыслу термина, представляется автором в качестве не методологической установки, а независимой наукой, которая спонтанно и непроизвольно приходит к необходимости *со-общения* духов друг с другом, и высшим знаком каждого индивида делается *со-общность* или коллективная совокупность. Таким образом европейская проникающая мысль эволюционировала от *человека-одиночки* Кьеркегора к *Я-источнике общности* Гуссерля.

Положение о том, что *quinta essentia* (основная сущность) европейской философии заключено в *принципе рационализма* служит неопровержимой аксиомой, а эволюция этого уложения от греческой милетской культуры (Фалес, Анаксимандр) к Анри Бергсону в XX веке слагает красную ковровую дорожку созревания философской отрасли в Европе. Поэтому кризис европейского существования не может не сказаться на рационализме как образе функционирования этого существования. Гуссерль заявляет: "Я также уверен в том, что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма" (2000.с.653). Однако Гуссерль слывёт гениальным мыслителем именно потому, что отвергает рациональность не *in extenso* (целиком), а только персонализированные и догматизированные формы рационализма, оставляя за последним *qualitas occulta* (скрытое свойство) познающего мышления. Он пишет, "...что речь идёт не об обновлении старого рационализма, который был абсурдным натурализмом, вообще неспособным понять стоящие перед нами духовные проблемы. Ratio, о котором мы рассуждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительно рациональное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы - о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции. Я убеждён, что интенциональная феноменология впервые превратила дух как таковой в предмет систематического опыта научного изучения и тем самым осуществила тотальную переориентацию задачи познания" (2000,с.664-665).

Но Мартин Бубер, будучи всецело на стороне Гуссерля в его гностической оппозиции к традиционной академической философии, сумел разглядеть, что сокрушительный радикализм Гуссерля в сфере проблемы человека не дотягивает, равно как у М.Хайдеггера и М.Шелера, до уровня антропологического вопроса. Тобто, признавая дух своеобразной и самостоятельной субстанцией, они не принимают в таком атрибутивном качестве **человека**, как *носителя духа*. У Бубера знаменательно то, что он обратил внимание на отсутствие в суждениях современных европейских философов *некоего качества*, которое, создавая специфику человека, делало бы человека источником своеобразной и самобытной мудрости. Титаны европейской мысли попросту проглядели в человечестве человека, а потому они тормозятся перед антропософией как очередным когнитивным рубежом в развитии человеческого духа. В итоге весь содержательный объём в проблеме человека ложится на плечи Мартина Бубера, сумевшего раскрыть несостоятельность нынешнего европейского мудрословия в этой части. Особое значение приобретает способ, каким еврейский философ намеревается избавить европейскую философию от отмеченного им недостатка в человекознании.

В начале своей рефлексии Бубер положил тезис Кьеркегора о *человеке-одиночке*, откуда он извлёк своеобразный смысл: "Человек, ставший одиночкой, стал им - даже если ограничиться областью его внутренней жизни - *для* чего-то, для полной реализации **Ты**". Ориентация на **Ты**, а в общем выражении, на **другого**, и далее на **внешнее множество**, слагает *vis active* (деятельная сила) познавательного представления Бубера в сфере проблемы человека, и, как не странно, удаляет его от решения антропологического вопроса, поставленного самим же автором как "познание человека в его специфической проблематике". Сентенция **Ты** в любой вариации есть для данного человека внешней данностью, направленной на которую не может быть основной спецификой человека, ибо основополагающие своеобразие и самобытность, тобто специфика, человека суть всегда внутренние имманентные ориентиры. Бубер постигает: "Но коль скоро есть **Ты**, есть и **Мы**...Под **Мы** я разумею соединение многих независимых, достигших самости и самоответственных личностей, утверждающее именно на почве этой самости (Selbstheit) и самоответственности и благодаря им существующее.. Главная особенность **Мы** в том, что между его сочленами имеется (или временно возникает) сущностное отношение" (1995,с.207).

Исходя из *человека-одиночки*, Бубер приходит к "*сущностному Мы*" - иносказанию человечества как "соединения многих независимых", тобто из одинокой личности человек обращается в коллективное множество, и, естественно, что в такой ситуации не может обнаружиться возможность для выявления какой-либо специфичности человека. Таким образом, и Мартин Бубер не сообщает никаких потенциалов для подлинного решения антропологического вопроса, поставленного им же. Окончательное резюме своего аналитического труда еврейский мыслитель строит на отнюдь не специфическом стремлении человека всячески избежать состояния одиночества, антиподально удалённого от социальной общности и "сущностного Мы". Бубер указывает: "По-настоящему узнать человека поможет нам только сам человек, всей своей жизнью реализующий доступное ему отношение к собственной сущности. И так как мы уже знаем, что вопрос о человеческой сущности открывается во всей своей глубине лишь тому, кто стал одиночкой, то поиски ответа на него приведут нас к человеку, который преодолел это одиночество, но сохранил его познавательную энергию".

Великий философ, однако, прибегает здесь к туманному суждению, - человек "...преодолеывает одиночество, но сохраняет его познавательную энергию". И продолжает далее в развитие темы, но отнюдь не в прояснении смысла: "Это состояние можно определить как невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, микро- и жизнеобязности в жизнеощущении беспримерного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребёнку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира. Первой реакцией духа, осознавшую эту новую бездомность, стал современный индивидуализм, а следующей - современный коллективизм. В индивидуализме человеческая личность отваживается принять эту ситуацию, растворить её в утверждающей рефлексии, в универсальной amor fati (роковая любовь к своему жребия - Г.Г.): она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. Именно как подкидыш природы человек становится индивидом в том самом радикальном смысле, в каком не является им ни одно другое существо; и он соглашается на участь подкидыша, ибо она гарантирует сохранение его индивидуальности. Равным образом соглашается он на бытие изгоя и в качестве личности, ибо только монада, свободная от связей с другими может осознать и прославить себя как крайнее выражение индивидуальности. Чтобы спастись от отчаяния, которое несёт одиночество, человек поэтизирует его. Современный индивидуализм в значительной мере основан на иллюзии. В этом и причина его крушения: чтобы справиться с данной ситуацией, одного воображения мало. Вторая реакция - коллективизм - в своей неудаче подобна первой. Чтобы избежать участи одиночки, личность без остатка растворяется в одном из современных больших групповых образований" (1995,с.с.227,228).

В совокупности это означает, что поиск Бубера *оказался безрезультатным*: ведь быть "подкидышем природы" для человеческой личности никак нельзя считать спецификой человека, как нельзя считать природой человека состояние, при котором Я обретается в качестве заложника Ты. Тобто помышленные Бубером современный индивидуализм и современный коллективизм одинаково не причастны к антропософии, и не могут котироваться в ранге мудрости о человеке. Точно такой же вывод получает Бубер в своём историко-аналитическом обзоре всей европейской философии в целом на поприще проблемы человека. В отношении современных философских деятелей можно заключить, что они выстроились в шеренгу и движутся под знаменем Гуссерля, который провозгласил: "...в самом смысле человеческого сообщества и

человека, который даже как единичный человек несёт в себе смысл члена некоего сообщества (что распространяется и на сообщество зверей), заключено некое *взаимное бытие друг для друга*, которое приводит к объективизации и уравниванию моего существования и существования всех других; таким образом, я подобно всякому другому существую как человек среди других людей" (2000, с.487)

Но тезис Гуссерля, как и вывод Бубера, как и заключения Хайдеггера и Шелера вовсе не являются персональными достижениями и авторскими достижениями, а исходят из единого источника: *традиции европейского духа*. Начиная с эллинской древности в мышлении европейских мудрецов и философов безраздельно главенствовало уложение, имеющее ранг главного предписания, что **общее превосходит особенное, коллективное значимее личного, массовое довлеет над единичным**; иными словами, **примат большинства** есть принцип европейского мышления и его традиция. Из этого принципа следует положение, проходящее солирующим контрапунктом в симфониях Гуссерля и Бубера: *утверждение коллективного жидется на аннигиляции (изъятии) индивидуального*. Современный государственный миропорядок в лице демократии демоса демонстрирует пышное цветение этого положения, и показывает особенность нашей исторической эпохи в летописи современной цивилизации.

Кризис Европы, о котором столь красноречиво и глубокомысленно говорили Гуссерль и Бубер, есть не что иное, как крушение именно принципа **примата большинства**, хотя эти творцы по-своему представляли данное оскудение европейского духа. Но в одном они единодушны: в силу своего незаурядного аналитического дарования они показали в этом кризисе нечто такое крупное и важное, что оно не может быть ничем иным, **как крахом традиции**. Бубер, дублируя Гуссерля, пишет в эпилоге своего исследования проблемы человека, что "...перед человеческой мыслью стоит *новая* жизненная задача, и это - именно *жизненно* новая задача, ибо она предполагает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновлённой наперекор всему жизни с миром сохранить всю напряжённость одиночества, весь пафос его проблематики и только на таком фундаменте строить все свои размышления" (1995, с.227). Эта мысль великого философа знаменательна тем, что в ней слышится как бы отход от прежней позиции о неоспоримом негативизме одиночества, но это противоречие и есть отказ от традиции. Итак, ведущие мыслители европейской философии XX века дружно упирают в недостаточность прежнего образа мышления и несостоятельность традиционной теории познания, и их критический пафос раскрывается в перспективу "новой философии", "новой психологии", "новой науки" (1995, с.227). Однако содержательную конкретику этого новшества европейские творцы вверяют в обязанность будущим аналитикам.

В отношении же теории человека несложно понять, что миссия этого новшества целиком задолжена за **антропософией**, когда она функционально будет отчленена от традиционной антропологии. Оказывается, что суждения о философской антропологии и философии как строгой науки, составляющие самую зрелую гроздь философской мысли XX века, есть не что иное, как *предзнаменование и преддверие антропософии*: философия станет строгой наукой тогда, когда философия окажется наукой о человеке, а трансцендентальная феноменология обратится в её теорию познания. Итак, развитие величественной европейской философии остановилось на рубеже, где заявляет о себе новое видение природы человека, каким является **антропософия** в облике философского течения, а антропологический вопрос "что есть человек?" не может быть решён вне компетенции индивидуального фактора, но отнюдь не средством опосредования верховенства коллективной антропологии и социологии. Мартин Бубер был прав, заявляя: "Для философской же науки о человеке в этой реальности заложена и отправная точка, откуда можно двигаться, во-первых, к обновлённому пониманию личности и, во-вторых, к обновленному пониманию общности. Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познаётся лишь в живом отношении" (1995, с.232).

Но Мартин Бубер был неправ, когда писал: "Антропологическая проблема достигла зрелости, т.е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема, лишь в наше время" (1995, с.192). Ещё в 1800 году, то есть более, чем за сто лет до того, как были написаны эти слова, в европейской философии появилась работа Иоганна-Готлиба Фихте "Назначение человека". Немецкий философ выступил с комплексом мыслей, идей, суждений и рассуждений, которые он назвал "**новой философией**" или "**наукоучением**", но в признании которой ему отказали современники. Работа Фихте о назначении человека составила наиболее оригинальную часть этого философствования, а в жанровом плане стала ответом на вопрос, который витал в европейской философии со времён Августина Блаженного, и в авторской постановке Фихте звучал: "**Но что же такое я сам, и в чём моё назначение?**". В том же жанровом виде вопрос Фихте видимо звучит аналогично антропологическому вопросу Бубера.

Но аналогия здесь чисто поверхностная и не существенная: по сравнению с вопросом Бубера, механически почерпнутым у Канта, вопрошание Фихте уже содержит ответ на кантовскую сентенцию - **назначение** каждого человека. Именно данное **назначение** содержит в себе ту специфическую определённую, из которой рождается антропософская мудрость человека. И Фихте проникает глубже Канта и Бубера: он хочет знать эту определённую. Данное знание Фихте выражает настолько однозначно и несомненно, что оно может служить главной антропософской характеристикой человека: "Во мне есть стремление к безусловной, независимости самостоятельности. Для меня нет ничего более невыносимого, как существование в другом, через другого, для другого; я хочу быть чем-нибудь для себя и через самого себя. Это стремление я чувствую тогда, как только я ощущаю самого себя; оно неразрывно связано с сознанием меня самого" (1993, т.2, с.153)

Итак, **назначение человека** по Фихте воплощается в способность быть средством для познания самого себя, причём это знание осуществляется самостоятельной персоной, сполна осознующей своё право на собственное место в сущем мире, то есть *антропософски значимой самостью*. Вторая глава сочинения Фихте "Назначение человека" представляет собой первый в философии антропософский диалог, из числа тех бесед и общений, в которых зарождается подлинная мудрость о человеке, а заключительные слова сочинения выражают не менее, чем хартию антропософии: "Так живу я и так существую, неизменный, твёрдый, и завершающий на всю вечность, ибо это бытие не воспринято извне; оно моё собственное единственное истинное бытие и моя собственная единственно истинная сущность". Итак, немецкий мыслитель вводит в европейскую философию *новую* формацию человека, гордого своей самостоятельностью, в корне противного христианского постулата о первородном грехе, а также *новое антропософское* видение мира. В результате появляется *новая* понятийная величина - фигура **Я**, которая впоследствии станет фундаментальным значением и главной эмблемой духовной философии. Фихте провозглашает: "**Я** должно быть самостоятельно. Что такое это **я**? Вместе и объект, и субъект, постоянно сознающее и познаваемое, созерцающее и созерцаемое, одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятий состояние". Фихте вещает: "Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя - таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идёт не о чём-либо, что вне тебя, а только о тебе самом" (1993, т.1, с.448). Помимо философского значения принцип самосознания Фихте распространяет и на поведенческий кодекс человека и его морально-нравственное обоснование: "При этом я постоянно остаюсь только *в себе самом* и в своей собственной области; всё, что для меня существует, развивается чисто и исключительно из меня самого; я созерцаю везде только себя самого, а не какое-нибудь чужое истинное бытие вне меня" (1993, т.2, с.с.224, 153, 204).

Новаторство Фихте заключено в том, что в сугубо философскую область он ввёл чисто антропософскую тему - **назначение человека**, а философия была сделана средством разрешения назначения человека. В результате немецкий философ сконструировал виртуальную величину - фигуру **Я**, которая раскрыла особый духовный мир человека, где главный параметр - **назначение человека** дано не в прекраснородных витаниях религии и в дерзких допущениях великих

мыслителей, а в строгих системных логиках кантовского мышления. "Я чувствую в себе стремление и влечение за пределы своего **я**; это, по-видимому, верно, и это единственно верное, что заключается во всём этом рассуждении", - пишет Фихте, имея в виду антропософский подход.

Гениальная интуиция Фихте позволила ему в акции самопознания, тобто в существе Я, разглядеть ёмкость того, что находится *вне* человека, и представить другую генеральную константу духовного мира: **не-Я**. Вследствие чего фигура Я оказывается сложно построенным агрегатом, и есть не просто сконструированная структура, а составное образование в представлении Фихте: "Следовательно, Я не =Я, но Я = не-Я и не-Я = Я". В логическом плане это означает, что *Я положено в не-Я так же, как не-Я положено в Я*. В авторском изложении данная максима звучит следующим образом: "Я, поскольку оно здесь рассматривается, есть простая противоположность не-Я и ничего больше; а не-Я есть простая противоположность Я и ничего больше. Без Ты нет Я, без Я нет Ты. Ради ясности мы будем уже теперь именовать в *этом* и только в этом смысле *не-Я объектом, а Я - субъектом...*" (1993, т.1, с.с.91, 180-181).

Скрупулёзнейшим и тщательным логическим анализом Фихте доказал, что постулируемая связь между Я и не-Я не тождественна той связи между противоположностями, которая со времени Аристотеля укоренилась в философии и которая приводит к уничтожению взаимоисключающих противоречий. Вместо повсеместного закона противоречия Фихте использует *принцип деления* (внешнего ограничения) и приходит в результате к уложению, которое по смыслу можно обозначить, как **главную формулу антропософии**: "...я могу выразить всё это в следующей формуле: Я (тобто автор - Г.Г.) противопологаю в Я делимому Я - делимое не-Я". И продолжает: "За пределы этого познания не заходит никакая философия; добраться же до него должна каждая основательная философия; и, поскольку она это делает, она становится наукоучением. Всё, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений" (1991, т.1, с.94-95).

Краткую аннотацию своего воззрения Фихте представляет следующим образом: "В положении, бывшим результатом трёх основоположений всего наукоучения: *Я и не-Я определяют друг друга взаимно*, заключалось два следующих положения: и прежде всего положение: Я полагает себя как определяемое через не-Я, которое мы исследовали и по отношению к которому установили, какой факт в нашем духе должен ему соответствовать; а затем - следующее положение: *Я полагает себя как определяющее не-Я*" (1993, т.1, с.244). Лапидарно и несколько упрощённо глубокомыслие Фихте можно сконцентрировать в следующие три тезиса: 1. Я; 2. не-Я; 3. динамический синтез (интеллигенция) Я и не-Я. Первое и второе основоположения (тезисы) не могут быть доказаны и выведены, - они безусловны и достоверны как эмпирическая очевидность и наглядный факт. В противовес третьему основоположению доступно доказательству, ибо оно определяется функциональным состоянием сознания, опосредующего процесс взаимовлияния Я и не-Я. Фихте обосновывает: "Я должно быть равно самому себе, и всё же самому себе противопоставлено. Но оно равно самому себе в отношении сознания - сознание едино, но в этом же сознании полагается абсолютное Я, как неделимое. Наоборот, то Я, которому противопологается не-Я, делимо. Следовательно, Я, поскольку ему противопологается не-Я само противопологается абсолютному Я. Таким образом, все противоречия объединяются при сохранении единства сознания" (1993, т.1, с.с.80, 88, 94). Главная формула антропософии, фигурирующая в воззрении Фихте, составляет, таким образом, компонент третьего основоположения.

По сути дела, предпосылки основного закона антропософии содержатся в кантовском глубокомыслии, наглядно в тезисе, отмечающего тождество объекта и субъекта, и с тех пор эта сентенция стала расхожим *paraphrases* (пересказ) в философии. Фихте же, сформулировав "без объекта нет субъекта, равно как без субъекта нет объекта", не занимается традиционным парафразом, сообщая в этой формуле *субъективность объекту и объективность субъекту*. Фихте этим самым конкретизирует члены формулы, назвав одного (не-Я) объектом, а второго (Я) - субъектом, и выводит качественно новое отношение: **субъект-субъект**. Следовательно, Фихте принадлежит роль первооткрывателя схемы **Я-Ты**, без которой сейчас нет идеалистической философии. Эта схема имеет не только непосредственное отношение к проблеме человека, но и возникло *per se* в недрах этой проблематики, и Фихте первый обратил аналитическое внимание на этот факт, придав этому всеми зримому обстоятельству именно антропософский облик, ибо в антропологию и психологию данное общение духов не вмещается. Возможно, помыслить и по-другому, что открытое Фихте отношение *субъект-субъект* привело его к антропософскому видению. До Фихте не было известно, что существо Ты (или Мы) не относится к компетенции Я, а входит в состав консистенции не-Я, а отсюда, как следствия, вытекают целый ряд ноуменальных обретений, имеющих статус мудрости о человеке и показывающих назначение человека. Согласно общих посылок в учении Фихте человеческие особи не могут быть тождественными, а каждое и любое Я имеет своё достоинство в собственном, не зависящим от чего-либо, существовании. Я для самого себя есть Ты для другого, но Ты другого есть Я для него самого, а Я другого есть Ты для него самого, - вот эта обратимость слагает совершенно невиданный до Фихте тип духовной динамики, и порождает новое проблемное поле в назначении человека, а, соответственно, и новый сюжет философского рассуждения.

В объём последнего входит такое число вопрошаний, апорий и сомнений, один только обзор которых требует наличия мудронского разума. Фихте повествует: "Но в этом своём мире я признаю вместе с тем действия других существ, которые должны быть от меня независимы и самостоятельны в той же мере, как и я. Каким образом эти существа могут знать для себя о тех действиях, которые исходят от них самих, объяснить можно: они знают о них точно таким же образом, как я знаю о своих. Но как могу я знать о них, это совершенно непостижимо, точно так же, как непостижимо, как *они* могут знать о моём существовании и о моих проявлениях, а это знание я ведь предполагаю в них. Как попадают они в мой мир, а я в их? - ведь принцип, по которому развиваются из нас наше самосознание, а также сознание наших действий и их чувственных условий, принцип, по которому всякий интеллект бесспорно должен знать, что он делает, - ведь этот принцип здесь совершенно неприменим. Каким образом свободные духи имеют сведения о свободных духах, раз мы знаем, что свободные духи представляют собой единственную реальность, и раз нечего более мыслить самостоятельный чувственный мир, посредством которого они воздействовали бы друг на друга? Или, если ты всё же скажешь мне: я познаю разумные существа мне подобных через те изменения, которые они производят в чувственном мире, то я опять-таки спрошу тебя: как же можешь ты познавать самые эти изменения?...Итак, каков же тот закон в тебе, согласно которому ты мог бы себе развивать определения других абсолютно от тебя независимых волей?...Не непосредственно от тебя ко мне и от меня к тебе течёт то знание, какое мы имеем друг о друге; сами по себе мы обособлены друг от друга непроходимой границей. Мы знаем друг о друге только благодаря нашему общему духовному источнику; только в нём мы познаём друг друга и воздействуем друг на друга" (1993, т.2, с.204-205).

Здесь Фихте погружается в сектор таинственных, неизвестных в рациональной академической философии, отношений и явлений. В то время, когда европейская классическая философия, получившая мощнейший заряд от гения И. Канта, стремительно восходила на вершину человеческой мысли, не зная препятствий для *человеческого разума*, Фихте говорит о вещах, неподвластных для традиционных канонов и неприменимых для принципов непогрешимого разума, данного в кантовской редакции. Антропософское видение, а точнее, интуиция Фихте, охватывающая отношение *субъект-субъект*, приводит к мысли о наличии неких деяний, *непостижимых* для традиционных норм мышления, а, следовательно, к возможности качественно особой теории познания, которой опосредуется процессуальное поле в схеме Я-Ты. Не является ли это обстоятельство предвосхищением той идеологии "непостижимого", которая стала благодаря усилиям гения С.Л.Франка

теорией познания в русской духовной философии XX века? А в европейской философии начала XIX века такие взгляды не могли не быть еретическими и не могли не вызывать резкий отпор адептов классического учения.

Будущие аналитики философии, которых история принудит рассматривать Иоганна Фихте, как чуда европейской философии, первым из непознанных фихтевских перлов должны показать "странную" философию внутренней духовной динамики функционирования Я и не-Я. Взаимообоснование Я через не-Я и не-Я через Я, - генеральная парадигма глубокомыслия Фихте, - не лишает каждую из этих данностей свойственных им самовольного содержания и самобытной формы. В своём мысленном производстве Фихте приписывает реальности ранг *деятельности Я*, которая в рефлексии обозначается *сознанием*, и деятельности не-Я (независимая деятельность), рефлектируемая как *материя*, а противоположность (отрицание) деятельности именуется *страдательным состоянием* (страдание у Фихте, как противоположность деятельности, можно было бы посчитать адекватом *покоя*, если бы интеллигенция духа по определению не отвергала бы покой вчистую и категорически).

Радикальный Фихте мыслит: "*Я полагает себя как определяемое через не-Я*. Таково было то главное положение, от которого мы отправились и которого нельзя было нарушать без того, чтобы в то же самое время не нарушалось и единство сознания. Однако в нём заключались противоречия, которые нам надлежало разрешить. Прежде всего, возник вопрос о том, как может Я в одно и то же время и *определять*, и быть *определяемым*? Мы ответим на него так: *определяемым* и быть *определяемым* значит, в силу понятия взаимоопределения, одно и то же. А именно, поскольку Я полагает в себя некоторое определённое количество реальности в не-Я, и наоборот. Оставалось задать себе вопрос о том, во что же должна быть полагаема реальность, в Я или же в не-Я? На это при помощи понятия действительности был дан следующий ответ: в Я должно быть полагаемо отрицание или страдательность, и такое же точно количество реальности или деятельности должно быть - согласно правилу взаимоопределения вообще - полагаемо в не-Я. Но как может быть полагаемо в Я некоторое страдательное состояние? - таков был дальнейший вопрос. И на это при помощи понятия субстанциональности был дан такой ответ: страдательность и деятельность в Я суть одно и то же, так как ведь страдательное состояние есть не что иное, как менее значительное количество деятельности. Но такими ответами мы втянули себя в круг" (1883, т.1, с.134-135).

В этом "круге" характер, формы и динамику взаимных контактов Я и не-Я могучая интеллигенция духа немецкого мыслителя опосредовала через целый куст особых терминов, которые отражали как функциональные моменты процесса (*взаимо-определение, взаимо-деяние, взаимо-смена, взаимо-члены*), так и динамические состояния (формы) процессуальных актов (*перехожение, проникновение*). Представление о диалектических преобразованиях духовной динамики, предусматриваемых аналитическими постижениями Фихте, можно получить на примере одной из многочисленных сентенций философа: "Деятельность, определяющая форму взаимо-смены, определяет всё то, что происходит при взаимо-смене; и, наоборот, всё то, что происходит при взаимо-смене, определяет эту деятельность. Взаимо-смена исключительно со стороны своей формы, т.е. проникновение членов друг в друга, невозможна без действия переходжения; через посредство переходжения полагается как раз проникновение взаимо-членов. Наоборот, через проникновение взаимо-членов полагается переходжение; раз только они полагаются как проникающие, неизбежным образом осуществляется и переходжение. Без проникновения нет переходжения, без переходжения нет проникновения; то и другое суть одно и то же и могут быть различаемы только в рефлексии" (1993, т.1, с.161).

Аналитический итог установления Фихте раскрывается в смысл того, что философ узрел совершенно *новое* видение духовной динамики, отличное от тривиальных и традиционных "столкновения", "замещения", "вытеснения". Фихтевская пружина "проникновение-перехожение" являет себя, таким образом, неизвестным динамическим видом обоюдного влияния духовных крайностей, функционально несопоставимым, в принципиальном порядке, с аналогичным *взаимодействием* конечных противоположностей, приводящих к рационалистической механике. In sensu cosmico (во всеобщем значении) это означает, что Фихте, произвольно, силой своей колоссальной интуиции, погружённый в антропософскую действительность человека, заложил основы *антропософской теории познания*, ибо **взаимопроникновение** (взаимоперехожение) становится динамическим принципом духовной динамики и духовной истории, как альтернатива рационалистическому принципу "или-или", закона противоречия и, наконец, материалистического понимания истории.

Из всех новаторских аномалий, которые Фихте прозрел в антропософский телескоп, пытаюсь дойти до истины о назначении человека, самым загадочным является понятие о **яйности** (Ichheit). Советский философ Владимир Волжский написал в примечаниях к сочинениям И.Г.Фихте издания 1993 года: "Термин Ichheit, которым пользуется Фихте, не имеет аналога в русском языке. Его обычно трактуют как абсолютное Я, однако, нужно отметить, что в текстах Ich нередко употребляется как синоним Ichheit, что вызывает известные трудности для понимания". Однако взгляды, где яйность идентифицируется с абсолютным Я, тобто с индивидуальностью, или, что всё равно, отождествлением Ich с Ichheit, довольно образно оценены самим Фихте, и, по его словам, "...свидетельствуют не только о необыкновенной бедности мысли, но и о великом невежестве и незнакомстве с ходячей философской литературой". А собственная оценка автора этого термина звучит следующим образом: "Короче говоря, яйность и индивидуальность суть весьма различные понятия и производность последнего даёт себя легко заметить. С помощью первого мы противопоставляем себя всему, что находится вне нас, а не одним только личностям вне нас; и под ним мы разумеем не только нашу определённую личность, а нашу духовность вообще; и в этом значении употребляется это слово как в философии, так и в обыденной речи" (1993, т.1, с.с.675,532).

Итак, яйность, взятая в методологическом разрезе является *специфической* личностной категорией, которая придаёт человеку антропософскую самобытность тем, что несёт в себе динамическое свойство человеческого духа, и это качество Фихте, совместно с Кантом, называет **интеллигенцией**, тобто *действованием или энергетической способностью человеческого духа*. Гностические фигуры философского глубокомыслия Фихте, - а именно: Я, не-Я, Я-яйность, Я-Ты, - в совокупности слагают специфическую проблематику человека, которая в XX веке была определена М.Бубером как "антропологический вопрос", а в XIX веке Фихте самочинно вывел в форме комплекса признаков, обладающих антропософской природой, хотя немецкий философ не употреблял этого термина. Данная проблематика приобретает у Фихте расширенный и доскональный вид, и на этой почве Фихте делает свой гениальный вывод: **философия есть наука о человеке**. Фихте определяет: "В Я как интеллектуальном созерцании содержится исключительно форма яйности (der Ichheit), возвращающееся на самого себя действие, которое, конечно, само становится его же содержанием...Я в этом виде существует *только для философии*, и тем, что постигают его возвышаются до философии" (1993, т.1, с.544).

Интеллигенция (действие) духа человека, тобто духа Я, у Фихте выделяется из всех антропософских качеств своим неиссякаемым ресурсом, то есть интеллигенция духа не останавливается ни на йоту времени, пока человек живёт, а потому можно сказать, что яйность есть жизнь человека, включающая в себя личность и духовность данной определённой жизни, что в совокупности и слагает мудрость о человеке. Назначение человека в разрезе его собственной жизни представляет основную задачу мудрословия и глубокомыслия Фихте. А потому он уверенно заявляет: "...назначение высшего, самого истинного человека, есть *последняя* задача для всякого философского исследования, подобно тому как *первой* его задачей является вопрос, каково назначение человека вообще..." (1993, т.2, с.12).

С помощью гениально подданных составляющих человека - Я, не-Я, Я-яйность, Я-ты - Фихте глубоко прорефлектировал назначение человека, как основного критерия антропософии, и из его сентенций несложно выявить категоричный облик назначения человека: **разум** есть первая антропософская категория, а **вера** суть вторая антропософская категория. Итак, в

разуме и вере положен антропософский смысл человека, и там, где эти компоненты враждебно противостоят или один из них исключается, нет мудрости о человеке, нет целостной антропософии. Однако гносеологическое уравнивание разума и веры упирается в несокрушимый монолит кантовского философского глубокомыслия, где всемогущество разума светится альфой и омегой познавательной системы и законодательством философии. Ни Фихте, ни какой другой европейский философ не могли решиться на оппозицию патриарху в этом отношении. Само собой разумеется, что разум, данный в облике тотального гегемона, не может мириться с верой, несущей в себе талант сугубо индивидуального фактора. В такой ситуации выведенное органическое единство разума и веры, вошедшее в фундамент антропософии, кажется побочным дискурсом. Здесь мелькает первая червоточина системы Фихте, и он пишет: "В наукоучении мы видим как раз обратное отношение; там единственно разум существует в себе, а индивидуальность - средство; последняя - только особый способ выражать разум, способ, который должен всё более и более теряться во всеобщей форме разума. Только разум для него вечен; индивидуальность же должна непрерывно умирать" (1993, т.1, с.533).

Великий смысл заключения о философии как науки о человеке, скрывается в выводе, непосредственно из него следующий: **человек являет собой философское тело**. Если в традиционном (антропологическом) знании человек показывается в практическом виде с разных, в зависимости от потребностей, сторон (то как биологическое тело, то как психологическое тело, то как религиозное тело), то Фихте открыл в человеке особую грань, дающую знание о **назначении человека**, и благодаря философии доказал антропософский характер этого знания, тобто открыл для человека *универсальное мерило*. В этом немецкий мыслитель на целое столетие опередил философскую мысль в Европе XX века, установив, что философия может быть тогда наукой, в том числе и "строгой" (по Гуссерлю), когда её основным объектом познания будет человек.

Из радикализма Фихте вытекают две важнейшие особенности: философия представлена в качестве **науки**, и основным предметом познания в философии постулирован **человек**, что целиком выводит человека, превращённого в философское тело, из поля традиционной антропологии и переводит в высший класс - антропософию. Вторая особенность когнитивного радикализма Фихте заключена не столько в том, что из антологической тотальности была обособлена антропософская данность в виде понятия о назначении человека, сколько в том, что рутинная философская дисциплина приобрела антропософскую направленность, став **методологическим средством** раскрытия мудрости о человеке. Таким образом, невзирая на то, что формально антропософская идея имеет свои корни в воззрениях античных и средневековых мыслителей, фактически **генетическим отцом антропософии** в европейском мудролюбии является И.Г.Фихте. Ибо Фихте, не зная самого термина "антропософия", познавал в качестве основного объекта познания в философии исключительно **человека** и вознил **человека** на высший уровень экзистенции: "Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: **Я - человек**. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием. Таков каждый, кто может мне сказать: **Я есмь**" (1993, т.1, с.440). В гносеологическом отношении эта позиция ценная тем, что философия, став **наукой о человеке**, ликвидировала все предпосылки к расхождению антропологии, антропософии и философии.

Антропософский панегирик человеку, исполненный Фихте произвольно напоминает о фигуре "сверхчеловека" Фридриха Ницше, тем более, что хвалебная песнь человеку обоих философов не была услышана официальным высокомерным философским ведомством. "Сверхчеловек" Ницше есть особь человека, омытая глубочайшей мыслью, и выходящая за пределы земного человека сегодняшнего дня, охваченного и раздираемого реальными порочными и праведными страстями, злыми и добрыми невзгодами, тьмой и светом, где положительное и доброе в судьбе не имеет никакой гарантии преимущества в жизни. Заратустра говорил: "Они неустанно спрашивают: "как лучше, дольше и приятнее сохраниться человеку?". И потому - они господа сегодняшнего дня", Этих господ сегодняшнего дня превзойдите мне, о братья мои, - этих маленьких людей: *они* величайшая опасность для сверхчеловека! Превзойдите мне, о высшие люди, маленькие добродетели, маленькое благоразумие, боязливую осторожность, кишеньку муравьёв, жалкое довольство, "счастье большинства!" (1996, т.2, с.207). "Сверхчеловек" Ницше есть не что иное, как *сверхевропейское* (выше европейских шаблонов) предчувствие и волевое видение того, что в европейском номенальном парламенте не воспринимали всерьёз - **вечности**. А по-другому, в образе "сверхчеловека" перед глазами мелькало не *видение*, а *привидение* лика будущей ноосферной личности; Фихте и Ницше есть первые звонари антропософского мировоззрения, исполнившие гимн человеку, правда, по различному партитурам.

Фихте, предвосхищая Гуссерля, постулирует то, что Гуссерль многосложно логически обосновывал: "Философия есть наука", и тут же сопровождает своё заявление глубокомысленным дополнением, очень много говорящем о сути этого предмета: "в этом настолько же совпадают все описания философии, насколько они разделены при определении *объекта этой науки*" (1993, т.1, с.15). Эту философию-науку Фихте называет **наукоучением**, для детального раскрытия сути и характеристики которой в дальнейшем для моего анализа наиболее значимы два положения, или, как выразился Фихте, "два дела". Первое. "Каждая наука, если она должна быть не отдельным, оторванным положением, но целым, состоящим из многих отдельных частей, имеет *систематическую форму*". Тобто наука, имея упорядоченное строение и будучи системой, относится к разряду *рациональных знаний*, методологически прославленных классической наукой Ньютона-Галилея. Второе. "Каждая возможная наука имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до неё заранее достоверным... Но это основоположение также не может быть доказано ни в какой другой высшей науке, ибо иначе эта высшая наука была бы сама наукоучением, а та наука, которой основоположение ещё должно было бы быть доказано, не была бы им. Это основоположение наукоучения, а через наукоучение и всех наук и всего знания, поэтому безусловно неспособно к доказательству, т.е. не может быть сведено ни к какому высшему положению, из отношения к которому вытекала бы его достоверность" (1993, т.1, с.24-25). Ключевым словообразованием у Фихте здесь выступает форма "заранее достоверным", которая говорит об *интуитивном*, и никак более способе приобретения знаний, а *интуиция* есть прямой знак *иррационального мироощущения*. Итак, рациональное и иррациональное оказались в одном клубке фихтевского номенального творчества, тогда как данные представления в философии и науке его времени относились к взаимоисключающим противоречиям.

Это почти еретическое понимание не могло породить мысль о том, что оно истинно по причине, что в фокусе познания находится **человек**, и именно из него исходят столь странные импульсы. Фихте, сотворив человека генеральным директором философии, навёл на себя пристальный любознательный интерес относительно классификационного ранга такой философии в её отличительном облике от всех эталонов классического мудролюбия. Мышление, каким оплодотворено наукознание Фихте, настолько оригинально, что верной единственной реакцией кажется только отвержение. Для примера достаточно сослаться лишь на один образец мочегной работы разума немецкого философа: в основе общего наукоучения, как философской системы, Фихте выделяет опорные восемь тезисов ("восемь положений") и в одном из них ("седьмое положение") пишет: "Я полагаю себя лишь постольку, как Я, поскольку оно есть *определённое и определяющее*; но оно является и тем и другим только в идеальном отношении. Его стремление к реальной деятельности является ограниченным постольку полагается, как внутренняя, замкнутая, самое себя определяющая сила (т.е. определённым и определяющим в одно и то же время), или же, так как она лишена проявления, - как интенсиальная материя. На эту последнюю, как таковую, обращается рефлексия, и, таким образом, через посредство противоположения она выносится во внешний мир, и нечто само по себе и первоначально *субъективное* превращается в нечто *объективное*" (1993, т.1, с.319).

Взаимообращение объективного и субъективного и есть то, что в первую очередь шокирует правоверного философа европейского лагеря, - переход духа в материю и обратно, замена противоположенности на положенность и обратно, самообмен Я и не-Я, воочью и наряду с таким же взаимообращением рационального и иррационального, делают мысленные интрузии Фихте немислимыми казусами в философии. А Фихте выводит в качестве законодательного уложения: "Субъективное превращается в нечто объективное; и наоборот, всё объективное первоначально есть нечто субъективное"(1995,т.1,с.320). Мысль о том, что всё объективное, естественное, природное, первоначально являлось субъективным, духовным, идеальным есть ересь самой высшей пробы, которое не может не вызвать ответного *auto-de-fe* во всех коридорах традиционного мировоззрения. Только в русской духовной (идеалистической) философии наблюдается некое подобие ходу мышления И.Фихте и русский философ С.Л.Франк оперирует взаимооборачиваемостью *внутреннего и внешнего* факторов.

Систему мыслей, идей, суждений, каким Фихте подверг человека, как философское тело, и которая получила у него название **наукоучения**, он классифицировал как "трансцендентальный идеализм", поскольку его мысль не выходит за пределы Я. Но европейская классическая философия к тому времени настолько развилась, что этот статус уже почти ничего не говорит: по крайней мере, всех крупных немецких философов (Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Шлейермахера, Гуссерля) можно смело зачислить в отряд трансцендентального идеализма. Намного распространённое, ибо удобнее, философская градация на *материализм и идеализм*, хотя в действительности такой двойственности не существует, ибо философия **всегда едина**, а в данном случае речь идёт о *методах познания*. Но исследователи, пользующиеся этой классификацией, предпочитают не замечать такой методологической подмены, и она давно вошла в традицию. Таковая традиция была узурпирована и догматизирована в советской системе воинствующего материализма В.И.Ульянова-Ленина, отравленные реликты которой сохранились в российской философии по сегодняшний день. Поэтому Иоганн Фихте не пользовался и не пользуется сейчас, как мыслитель, никакой популярностью в среде российских мудролюбив, и первопричина этого обстоятельства в идеологическом (познавательном) факторе, а вовсе не в семантической трудности понимания творческого почерка немецкого философа, как пытается представить советский философ Владимир Волжский в примечаниях к "Сочинениям Фихте в двух томах" издания 1993 года: "В блистательной четвёрке философов немецкой классики Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814), бесспорно является ключевой фигурой, загадка его философской системы по сей день привлекает к себе пристальное внимание историков философии, и, по-видимому, именно особая трудность для понимания, свойственная этой системе, привела к тому, что заключения относительно её сущности были зачастую слишком спешными и, как правило, сводились к навешиванию ярлыков. "Субъективный идеализм", солипсизм" и даже "агностицизм" - вот основной, но далеко не полный их перечень" (1993,т.1, с.671).

В который раз приходится вспоминать, что более всего честь и традиции науки чтят смелые реформаторы, и, соответственно, Фихте представил характеристики своей системы в традиционном делении, заменив название "материализм-идеализм" на "критицизм-догматизм". Фихте при этом отметил: "В том и состоит сущность *критической* философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое; и если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится наукоучением. Напротив того, *догматична* та философия, которая приравнивает и противопоставляет нечто самому Я в себе;...В критической системе вещь есть то, что полагается в Я; в догматической же системе она представляет собою то, в чём полагается само Я. Критицизм *имманентен* потому, что он всё полагает в Я, догматизм же трансцендентен, ибо он идёт за пределы Я"(1993,т.1, с.104-105). Ноуменальная ткань наукоучения Фихте настолько тонка и так густо сплетена, что традиционная классификация философских систем для наукоучения груба и не показательна, а, опираясь на опыт Фихте, можно уверенно заключить, что никакое самостоятельное и оригинальное философское сочинение не подлежит объективной оценке действующими средствами философской аналитики, даже такая, насквозь догматизированная, как ленинская система воинствующего материализма.

Прямым подтверждением сказанному служит то обстоятельство, что наукоучение Фихте, невзирая на щепетильное и беспрецедентно педантичное логическое обоснование, а, может быть, благодаря ему, стало объектом разительной критики современников, что принуждало автора горько сетовать: "Немногие воспользовались более благоразумным приёмом сначала спокойно помолчать и несколько обдумать; большинство показало откровенно своё глубокое изумление перед новым явлением и встретило его слабоумным смехом и пошлым издевательством. Из этих более добродушные хотели верить, в оправдание автора, что всё дело было только плохо выдуманной шуткой. Но другие серьёзно обдумывали, как его вскоре можно будет поместить как призываемого в известные благотворительные учреждения. Было бы очень поучительным вкладом в историю человеческого духа, если бы можно было рассказать, как принимались некоторые философские теории при их первом появлении" (1993,т.1, с.12).

Итак, хотя заложение антропософии как философского течения, и даже как отдельной философской отрасли ("наукоучение") в европейской философии напрямую связано с именем И.Г.Фихте, его творчество в целом не привело к расцвету антропософского воззрения, а все основополагания этого учения, как дисциплины мудрости о человеке, находились под плотной отрицающей критикой современников. И до появления Рудольфа Штайнера антропософская мысль, хотя уже объективно родившаяся и научно оформившаяся, влачила жалкое существование в недрах европейской философии. Это обстоятельство имеет ключевое значение не только в истории самой антропософии, но и сказалось на характере последующего познавательного творчества Р.Штайнера на поприще антропософии. Однако непризнание наукоучения (что равнозначно антропософии) Фихте, не имеет ничего общего с обычным в мыслящем обществе отрицанием инакомыслия и новых взглядов, - в творчестве Фихте на этой почве наблюдается **парадокс**, аналогов которому не имеет ни кто другой из известных философов. А без знания этого парадокса нельзя объяснить и понять действительное драматическое звучание всей эпопеи европейской классической философии, и подлинное величие имени Фихте для этой эпопеи.

Парадокс Фихте проявляет свою суть в кардинальном противоречии его духовных постижениях, и одна часть их исходит из отрицания другой, но обе они не разрушают друг друга, а сосуществуют в самостоятельных системах. **Парадокс** Фихте относится к тому разряду противоречий, которые не отвергают, а характеризуют духовную наполнённость индивидуальности, ноуменальную ёмкость личности и отражают особенности творческого потенциала творца - созидателя. Абстрагируясь от этих врождённых черт творческого производителя, можно высказать в обобщенном виде, что парадокс Фихте зиждется на верности традициям и широте кругозора философа.

Немецкий мыслитель новаторски выставил человека центральным интересом философии, и *ex professo* (со знанием дела) показал человек в качестве философского тела, получив антропософский срез человека. И он не мог обойтись в данном случае **без любви**, ибо человек и любовь связаны не только неразрывно психологически, но и скреплены самой древней традицией в истории людей, и любовь во все времена, в той или иной форме, была участницей философских реминисценций. Но любовь являет себя в двухчленном виде: библейском (любовь к ближнему) и гуманитарном (любовь к дальнему); последняя во времени превращена фактически в *любовь человека к человеку*. Гуманитарная любовь зародилась в глубинах европейского Просвещения, и во времена Фихте стала поведенческим нормативом каждого свободно мыслящего гражданина в Европе. Мировоззренческий кругозор Фихте, широта которого постоянно держала мыслителя в первых рядах общественной жизни, не могла оставить его вне гуманизма. Даже более того, - Фихте не мог не

черпать соков из гуманитарного течения для своего философского проникновения. Это важнейшее обстоятельство станет понятным, если согласиться с пониманием гуманизма, принятым в среде русской духовной философии. Один из лидеров русской духовной школы Н.А.Бердяев определил: "Гуманизм, по своему смыслу и уже по самому своему наименованию, означает вознесение человека, постановку человека в центре, восстание человека, его утверждение и раскрытие. Это - одна сторона гуманизма". И эту сторону Фихте воспринял с необычайной силой и полнотой, создав антропософский, тобто блистающий специфической мудростью, портрет человека.

А русский философ продолжает: "Таким образом, гуманизм не только утверждал самонадеянность человека, не только возносил человека, но и принижал человека, потому что перестал считать его существом высшего, Божественного происхождения, перестал утверждать его небесную родину и начал утверждать исключительно его земную родину и земное происхождение. Этим гуманизм понизил ранг человека" (1990, с.с.108,109). Этой стороны европейского гуманизма Фихте не понял до конца жизни, парадоксально вкладывая колоссальные усилия для создания именно такого образа, - образа антропософски пониженного ранга человека.

И, наконец, ещё одна традиция, твёрдому духу которой Фихте следовал беспрекословно, - **примат большинства**. Фихте писал: "Добрая воля индивидуума так часто погибает для этого мира по той причине, что она всё ещё только воля индивидуума, а воля большинства не находится с ней в согласии". В другой работе он заявляет: "И вообще для мира не имеет значения и не составляет события вопрос о том, что мыслит и чего не мыслит отдельная личность. *Мы*, как всецело ушедшая в понятие и в абсолютирован забвении наших индивидуальностей слившаяся в единое мышление община, внешнее явление которой мы не раз уже являли собою и являем в настоящий момент, - вот кто желал мыслить и исследовать, и именно об этом *мы*, а отнюдь не о своём *я* думаю я, когда говорю о самоанализе и о трудностях его выполнения в устной речи"(1993,т.1, с.с.210,602). *Мы*, как форма большинства, ставится опорным суждением и проявляет себя в качестве онтологического принципа в тех суждениях, где Фихте говорит о государственном устройстве и так называемом *едином мировом плане* современной эпохи, а также о господстве над природой. Происходит некая смена мыслящих предикатов и вместо действующего *человека* (или *Я*) появляется новая фигура "**человеческий род**".

У Фихте сказано: "Назначение человеческого рода - объединиться в одно тело, известное себе во многих своих частях и одинаково построенное". *Quinta essentia* высказанной мысли содержится в "*теле*", которое образуется при объединении представителей человеческого рода и которое представляет собой принципиально новое духовное образование, называемое **человечеством**. В когнитивном разрезе человечество есть исторический синтез любви человека к человеку, гуманитарного принципа и примата большинства. Фихте стал самым громким глашатаем человечества, как феномена, и он ввёл человечество в качестве активного участника философского действия во всех жанрах мудрости. Фихте с присущей ему тщательностью прорефлектировал процесс "слипания" людей, охваченных взаимной любовью друг к другу, в единую общую массу: "не разделённые больше частными стремлениями, они (люди - Г.Г.) соединяются все в стремлении к единой общей цели, и так возникает тело, во всех частях которого живёт один дух и одна любовь. Ущерб каждого отдельного человека будет ущербом для всего целого и для каждого отдельного члена, раз он не может быть выгоден для кого-нибудь другого; в каждом отдельном члене он ощущается с одинаковой болью и возмещается с одинаковой энергией; шаг вперёд, сделанный отдельной личностью, сделан также всем человечеством. Здесь, где маленькое, узкое *я* личности уже уничтожено общественным строем, каждый любит другого действительно, как самого себя, как составную часть великого *я*, которое одно осталось для его любви и которого он сам только составная часть, могущая приобретать или терять только вместе с целым"(1993,т.2,с.с.175,180-181).

Здесь удивительным образом сплелись смелая рационалистическая дума, бурная интуиция и трогательная романтическая грёза. Последнего, пожалуй, больше всего в том творчестве Фихте, которое концептуально отстранено от антропософских запросов, и которое вместо чеканной мысли приобретает вид вдохновенной проповеди. Фихте вещает: "Я должен представлять в себе человечество во всей его полноте насколько это в моих силах, но не ради самого человечества, ибо оно само по себе не имеет никакой ценности, но для того, чтобы опять-таки представлять в человечестве добродетель, которая одна сама по себе имеет ценность, в её внешнем совершенстве. Я должен рассматривать себя с телом и душой и всем, что есть во мне, лишь как средство для долга и должен заботиться лишь о том, чтобы его выполнить, и чтобы *быть в состоянии* его выполнить, насколько это от меня зависит" (1993,т.2,с.214).

Но, оперируя "человечеством" в философских пертурбациях, Фихте, в силу врождённого дара аналитического мышления и умения проникать в имманентные глубины любого предмета, не может не использовать сей объект, как своего рода философское тело, скрывающее в себе определённые сущности, смыслы и функции, которые автоматически проецируются на фон человека - также философское тело. И в результате человечество приобретает своеобразное, свойственное философским телам, символическое звучание. Как пишет Фихте: "уже нет человека - есть только человечество, нет отдельного мышления, или любви, или ненависти, а только мышление, любовь и ненависть друг в друге и друг через друга" (1993,т.2,с.221). Наличие символического содержания у обособленной объективной данности есть признак или предпосылка самостоятельного учения, либо теории, либо системной идеи. Рефлексия человечества позволила Фихте вывести то центральное отношение, которое является цементующим составляющим в любом номенальном продукте, опосредованном в самобытную концепцию, теорию, учение; это - **человек-человечество**. Данное отношение лежит в основе целого семейства основоположений в человековедении: личность-общество, гражданин-государство, человек-народ, особь-толпа, единичность-коллектив, вид-род, и прочая.

Но Фихте не только обозначил знание-генерирующее отношение, но и расставил в нём идеологические акценты, поставив во главу угла человечество, и на основе этого определил морально-этическую направленность, дающую поведенческие нормативы и целевые установки жизни. Фихте повествует: "Объект разума - единая жизнь, являющаяся жизнью рода. Если человеческую жизнь лишит разума, останутся только индивидуальность и любовь к ней. Сообразно с этим разумная жизнь состоит в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью целого и приносит первую в жертву последней; неразумная же, напротив, в том, что личность не думает ни о чём и не любит ничего, кроме себя самой, и посвящает свою жизнь единственно собственному личному благополучию; и если то, что разумно, можно в то же время называть хорошим, а противное разуму - дурным то существует лишь одна добродетель - забывать себя, как личность, и лишь один порок - думать о себе". Право на "разумные" и "порочные" назидания и рекомендации Фихте имеет в том случае, когда они исходят или обосновываются определёнными истинами, какие, в свою очередь, подвергаются выведению из имеющихся теоретических оснований. Тобто автор, указывая на поведенческие (морально-этические) моменты в своих рассуждениях, тем самым делает весомую заявку на компактное учение, или, точнее, на обладание подобными основаниями, что обнажает их концептуальные качества. Свою энциклику немецкий мыслитель дополняет словами: "личность *должна* быть приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий" (1993,т.2, с.с.392,395).

Таким образом, помимо наукоучения и сентенции о назначении человека номенальное наследие Фихте содержит в себе ещё научно-философскую конструкцию, базирующуюся на стержневом отношении (противоречии) **человек - человечество**, которую я назвал **концепцией человека как члена человечества**. Главная гностическая особенность

этого произведения, фиксирующая его в качестве самостоятельного сектора знания, проявляется в двух концептуальных положениях: **верховенство коллективного фактора** (человечества или человеческого рода) и **приниженность**, вплоть до девакации (истребление, изъятие) **индивидуального фактора**. При этом данные положения имеют себя в постигающей динамике Фихте отнюдь не заурядными теоретическими основаниями, а возвышены чуть ли не до ранга мировоззренческих категорий, - так, Фихте особо указывает на "...величественную печать человечества, как рода, т.е. печать идей, и в котором состоит истинная сущность прекрасного искусства, а если ей говорят о нём отдельные вдохновенные личности, она осмеивает его, как глупость и мечтательность..." и успокаивается эмоциональным пафосом: "величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашей эпохой, состоит в том, что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать, и думает, будто он сам, данная определённая личность, есть мыслящее в его мышлении, тогда как на самом деле он - лишь единичная мысль единого всеобщего и необходимого мышления"(1993, т.2, с.с.387-388,381).

Сам Фихте, похоже, не знает об этой своей концепции, ибо, излагая интеллектуальные критерии человечества, а, точнее, преподнося его (человечество) с позиции цели нравственного облагораживания - основной обязанности учёного, философ хочет подарить людям *не учение, а учёного*. Он радостно вещает: "Следовательно, учёный, рассматриваемый в последнем отношении, должен быть *нравственно лучшим* человеком своего века, он должен представлять собой высшую ступень возможного в данную эпоху нравственного развития. Это наше общее назначение, это наша общая судьба"(1993, т.2, с.51). Возвеличив моральный облик учёного до ангельского вида и вырвав его из обыкновенного человеческого контекста, Фихте попал в ловушку к человечеству: в наукоучении Фихте даёт *человека* и, не зная того, возвышается до истинной антропософии, в сентенции же о человечестве Фихте даёт *учёного* и, не зная того, опускается до отторжения личности из человека через подавление индивидуума человечеством. Поэтому Фихте не упоминает о **концепции человека как члена человечества**, но гораздо важнее другое.

Если за основу взять концептуальные азы, - а иначе не может быть продуктивной рефлексии, - данного гнозиса о человеке в проекции человечества (а именно: *превосходство коллективизма* (диктат множества) и *несущественность единичного порядка*), то окажется, что все (без исключения) европейские творцы интеллектуальных ценностей, обладающие собственными философскими системами и учениями, однозначно поддерживают и расширяют эти концептуальные азы. Это означает, что все (без исключения) значимые западные философы (от Декарта до экзистенциалистов и Гуссерля с Бубером) являются **соавторами концепции человека как члена человечества**, и последняя выступает в таком случае не просто общим гностическим продуктом европейской классической философии, но её *эмблемой*, а лучше, *товарным знаком*. И Фихте принадлежит в создании этого шедевра человеческой мысли первоначальная роль.

На этом фоне **парадокс** Фихте проявляется ещё более рельефно: научные сведения, полученные Фихте в концепции человека как члена человечества, прямо противоречат антропософским приобретениям в области наукоучения, тобто Фихте, фактически будучи *генетическим отцом* антропософии в европейской философии, является также автором агрегата знаний, противостоящих антропософскому комплексу. Познавая человека как философское тело, Фихте восходит к самопознанию, а самопознание даётся через углубление качеств индивидуального человека, и. таким образом, человек оказывается предметом для самого себя без какой-либо зависимости со стороны. Антропософская технология самопознания приходит в прямое столкновение (отрицание) с имманентной механикой, обеспечивающей объективность общему сознанию человеческого рода, а задача о назначении человека не имеет места в концепции человека как члена человечества, ибо индивидуальное назначение человека, которое одно только и создаёт мудрость о человеке, тонет в человечестве, - этом живом водовороте себестождественных величин. В "первом совершенно безусловном основоположении" наукоучения у Фихте дефинирован главнейший принцип самопознания: "*Я есть только для меня; для меня же Я есть необходимо...*"(1993, т.1, с.80). А в трактате, где Фихте излагал закономерности современной эпохи, исходя из добродетелей человечества, звучит аналогичный основополагающий тезис: "Ничто единичное не может жить в себе и для себя, но всё живёт в целом, и само это целое постоянно умирает в невыразимой любви к себе, для того, чтобы вновь оживать. Таков закон мира духов: всё, что создало своё существование, должно быть принесено в жертву бесконечно возвышающемуся бытию; и этот закон господствует непреодолимо, не ожидая чьего-либо согласия"(1993, т.2, с.421).

Итак, *закон духа* представляется Фихте таким образом, что нечто, а именно: личный интерес, - постоянно "умирает" в совершенно непонятной "невыразимой любви к себе", и должен быть "принесен в жертву", и для которого, стало быть, закон духа есть законом смерти. Тогда как в другом мысленном ракурсе Фихте репрезентует *человека*, осенённого другой аурой, для какой философ применяет логически блестящую, под знаком *summum modificabile* (высшее мастерство), чеканную форму словесного выражения: "*То, что он есть, он есть прежде всего не потому, что он есть, но потому, что есть нечто вне его*"(1993, т.2, с.14).

Трагедию творческой судьбы Фихте наваяло то обстоятельство, что он, гениально раскрыв антропософскую шкатулку человека, во второй период своего творчества с таким же блеском сотворил антиподальную **концепцию человека как члена человечества**, которая далека от антропософской *cognitio gerum* (познание вещей) по самой сущности своей природы. Фихте, с помощью гениальной интуиции решил основополагающую гоменоидную проблему назначения человека через *человека*, но не удовлетворился этим и показал способ решения этой проблемы логическим путём через *человечество*. Фихте изо всех сил всю жизнь бился за признание наукоучения, в которой он намного опередил мыслящий уровень Европы своего времени, и также рьяно вкладывал в сознание этого уровня воззрения, противные духу антропософского наукоучения. Фихте, размышляя над концепцией человека как члена человечества, или, как он выразился, над "вечным законом целого", трагически не знал и не мог подумать, что он трудится не над славой европейского разума, а над *кризисом*, ибо кризис, о котором в XX веке горестно причитали Гуссерль и Бубер, крокушает не философию, - *философия несокрушима*, - а поражает непосредственно концепцию человека.

Фихте старается убедить, что "Значение единого вечного закона, повелевающего, как веление долга, свободному и благородному, и как закон природы - менее благородному орудью, раскрывается для человека *в религии*. Религиозный человек понимает этот закон и живо чувствует его в себе, как закон вечного прогрессивного развития единой жизни человечества". И у него проскальзывает уже в качестве чаяния: "Каким же путём может человеческий род, этот бедный скиталец, достигнуть когда-нибудь такой религии и через её посредство быть введенным в пристань ненарушимого покоя?"(1993, т.2, с.с.596,599). Хотя все крупные европейские философы выступают соавторами концепции человека как члена человечества, но определить персональный вклад каждого невозможно, как нельзя ранжировать гениев по расчёту. Но всё же когнитивный расцвет и содержательную полноту этой логики следует связать с философской системой Людвига Фейербаха именно потому, что Фейербах осуществил чаяние Фихте и дал *религию* человеку, исходящему из человечества и несущего на себе величие человеческого рода. Эта религия называется религией **человекобожия**, ибо была основана на том, что Фейербах уравнивал **Бога и человека**. А точнее, Фейербах поменял индекс Божества, - как пишет русский философ о.С.Н. Булгаков по поводу реформации Фейербаха: "человеческий род есть бог для отдельного человека, *вид есть бог для индивидуа*". Итак, христианский Бог был сменён на человеческий род, а христианская религия уступила место **религии человечества**, - отец Булгаков определил: "Полное и, возможно, законченное выражение идеи человекобожия, религии человечества, дал именно Фейербах"(1993, т.2, с.с.176,169).

А "законченность" воззрению Фейербаха придаёт то обстоятельство, что в религию им превращена и **политика**, и Фейербах проповедует: "Ибо мы должны снова сделать *религиозными*, - *политика* должна делаться нашей религией; но это возможно в том лишь случае, если мы и в нашем мировоззрении будем иметь в качестве самого высшего то, что обращает для нас политику в религию" (цитируется по С.Н.Булгакову, 1993, т.2, с.180). Таким образом, в религию обращается то, что зиждется на политике подчинения меньшинства большинству, то есть уложение, где **сильный довлеет над слабым**, и современная демократия демоса вполне может считаться *теократическим* государством, поскольку неприкрытому примату большинства, как верховной политике демократии демоса, здесь предназначено быть **религией**.

С выходом на религиозное поле западная концепция человека приобрела подлинно философский размах, и именно система Фейербаха поставила её в сердцевину классической европейской философии, а самочинное сочинение Л. Фейербаха стало полнокровной *теорией* европейской концепции человека. По причине, о которой по ходу сюжета понятней будет сказать в дальнейшем, воззрение Фейербаха вызвало особый интерес со стороны русской духовной философии. Один из блестящих русских духовных идеологов уже упоминавшийся отец С.Н. Булгаков установил, "что Фейербах в гораздо большей степени является духовным отцом марксизма, нежели сам Маркс" и расширяет тезис: "Атеистический гуманизм или религия человечества, находит в новой истории много форм выражения и помимо марксизма. Он есть универсальное, обобщающее явление в духовной жизни нового времени, поскольку она определяется вне христианства или даже в сознательной противоположности ему. Религия человечества есть значительнейшее религиозное создание нового времени". В объёме этого исторического явления русскими духовниками были объявлены ведущими те философские мнения, какие выступали конфронтацией моментам западной концепции человека, которые не коррелировались с основополагающими антропософскими положениями. Знаковыми для русской критики являлись инвективы отца С.Н. Булгакова, направленные против идеологических основ воззрения Л. Фейербаха, а особенно неприемлемой отец Сергей считал "...мысль, что человечество едино и что род, целое, существует перее индивида и представляет собой реальное существо. Эта мысль составляет Leitmotiv всей философии Фейербаха (как и его единомышленника и современника Ог. Конта). Он констатирует связь индивида с родом, человека с человечеством не в смысле только причинной зависимости, которая связывает нас с внешней природой, но придавая этому факту принципиальное религиозное значение. Род есть божество, которым светятся каждый член его, каждый индивид". Русская отрицающая критика идеологии религии человечества поднимается до мировоззренческих высот, и отец Сергей с убеждённой пророка утверждает: "Следует поэтому отвергнуть, как эфемеризм, как фальшивую монету, понятие: *общечеловеческий прогресс, общечеловеческая цивилизация*, правильнее говорить о цивилизации будущих поколений, об их благополучии и счастье, но не употреблять часть вместо целого, и эти поколения - мы не знаем ни того, сколько их будет, ни того, каковы они будут, - не называть человечеством" (1993, т.2, с.с. 167, 169, 209-210, 205).

Нелишне при этом заметить, что, невзирая на отторжение в русской духовной доктрине тенденций и потенциалов идеологии концепции человек как члена человечества, которые по определению чужды антропософским смыслам, для русского понимания человека как такового вовсе не характерны чисто антропософские вариации и мотивы. Говоря другими словами, в структуре русской духовной феноменологии, специфически описывающей сферу духовных явлений, не участвуют элементы собственно антропософской природы. Хотя нельзя сказать и того, что антропософские взгляды не имели в России распространения, и Русское антропософское общество, основанное в 1913 году, относится к числу старейших ассоциаций и существовало даже на нелегальном положении в период большевистской власти; в 1990 году антропософское общество было воссоздано в России.

Итак, пробил час Рудольфа Штайнера.

Однако прежде, чем стать эпохой, данное время должно продемонстрировать свою историческую преемственность. Время Рудольфа Штайнера обладает такой предтечей, - это - наукоучение Фихте. Но если в аналитико-хронологическом разрезе ответ звучит довольно однозначно, то в умозрительно-философском порядке он только поставлен в таком виде: *что конкретно предопределило в наукоучении Фихте преемственность антропософии Штайнера?* Актуальность такой постановки объясняется тем, что в наукоучении Фихте отсутствует упоминание об антропософии, а в философском арсенале философа наличествует гнозис обратного значения. Таким образом, величественное сооружение гениального немецкого философа Иоганна Фихте состоит как бы из двух частей: индивидуального наукоучения и коллективистского человеческого рода - человечества (человека как члена человечества). В разрезе наукоучения этому положению соответствуют структуры Я и не-Я, а, следовательно, человек, взятый как гоменоид целостного плана, состоит из сочетания этих двух членов. Но человек, взятый как философское тело, показывает, что помимо компактного вида (Я+не-Я) наличествует ещё глубинный уровень (единоличный Я, у Фихте "абсолютное Я"), который необходимо должен быть дефинитивно и терминологически обособлен, и просто определяется как **личность**. Итак, **личность** ("абсолютное Я") и **человек** (Я+не-Я) суть два разных объекта познания: если в качестве познания взята личность (Я), то мысль приходит к антропософскому индексу человека, то есть перспективному значению, которое в настоящее время полностью не раскрыто, если же предметом ставится человек (Я+не-Я), то познание удаляется в сферу человека как члена человечества, то есть в сферу, объёмную глобальным когнитивным кризисом. Это умозаключение полагается в качестве преемственности эпохи Штайнера и заодно составляет основной вопрос, какой произвольно стремится разрешить учение Штайнера: **личность или человек**. Стало быть, кондиционное значение антропософской особи определяется через личность, а личность сама по себе всегда содержит антропософский интерес. Как высказался Виктор Юго: "Существует зрелище более прекрасное, чем звёздное небо: глубина человеческой души". Фихте говорил, что "Наукоучение должно исчерпывать всего человека", и это означает, что в наукоучении человек даётся до *полной* глубины, то есть до глубины личности. Именно такая глубина была предопределена историей на долю австрийского мыслителя Рудольфа Штайнера.

II. АНТРОПОСОФИЯ И ШТАЙНЕР

Творчество и судьба Рудольфа Штайнера служат как нельзя более яркой иллюстрацией к философской сентенции, что индивидуальная личность являет собой неповторимый и исключительный казус. Вряд ли кто из великих производителей творческого европейского духа был удостоен прижизненной славой и влиянием на многие соседствующие науки более, чем Рудольф Штайнер, - один только фундаментальный труд Штайнера "Духоведение" переиздавался двадцать раз. Результатом такой благоприятной жизненной обстановки стало беспрецедентно продуктивное творчество: полное собрание сочинений Штайнера насчитывает 500 томов, им было прочитано более 5000 лекций. При всей интенсивности, энергичности и инициативности своей мыслительной деятельности Рудольф Штайнер не мог заслужить в научном мире одного: *однозначной оценки*. Время ничего не изменило в этом порядке и в нашем хрононе отношении к учению Штайнера укладывается в тот же диапазон мнений - от гениального мыслителя до оккультного шарлатана. Это тем более удивительно, что целевая задача исследовательской эпопеи австрийского философа оставалась на протяжении его жизни одной и той же, и она объявлена громогласно и чётко: "**Познай самого себя**". Этот девиз был не только задачей (целью) познания Штайнера, но и творческим компасом и мировоззренческой категорией в жизни мыслителя, хотя не удостоился серьёзного проникновения в биографии философа.

Штайнер отмечал: "Проследивая духовную работу, совершённую людьми, пытавшимися разрешить загадку мира и ответить на вопросы жизни, душа исследователя всё снова и снова наталкивается на слова, которые подобно вердикту были начертаны на храме Аполлона: "Познай самого себя" ("Загадки философии"). Данная задача не блещет ни новизной, ни оригинальностью, и со времени слов, сказанных Фалесом (или Хилоном), немало мудрецов пытались, так или иначе, разобраться с этой квадратурой круга, так и не приблизившись к окончательному решению. Но только Штайнер превратил отвлечённо-риторический лозунг "nosce te ipsum" в сжатую обоснованную познавательную программу, - так, он провозгласил: "Лишь тогда являюсь я *целостным человеком* в истинном смысле этого слова, если я выработаю в себе такое понимание. Основным характером является: "Познай самого себя" ("Загадки философии"). Только Штайнер особо указал на философию, как специальное средство, которому по силам осилить необъятную совокупность смыслов, значений, толкований, погружённых в дельфское изречение, и он заявил: "Философы часто подчёркивали, что они попадают в трудное положение, когда должны сказать, что такое философия в истинном значении этого слова. Несомненно, однако, что в ней следует видеть особую форму удовлетворения той потребности человеческой души, которая заявляет о себе в изречении: "Познай самого себя" ("Загадки философии"). При всём почтении и восторге от философского дарования И.Фихте, австрийский философ упрямо отказывался видеть его своим предтечей на поприще дельфского познания, может быть, по причине того, что этому познанию Фихте не дал своего названия, окунув его в философские воды "общего наукоучения", и только Штайнер обособил фразу "Познай самого себя" в самостоятельную философскую дисциплину - **антропософию**.

При этом необходимо избавиться от самого стойкого заблуждения, бытующего в этой дисциплине и упорно насаждаемого её адептами: Штайнер не является ни основателем антропософии, ни первооткрывателем этого термина, - то и другое своими корнями уходит в эллинскую древность. Из истории известно, что мало кто вредит престижу гения больше, чем его сторонники и поклонники, - это наблюдается в марксизме, дарвинизме, христианстве, и в не менее яркой форме сказывается в антропософии по Штайнеру. Заслуга Штайнера более масштабна, хотя и менее всего поддаётся конечным оценкам: Штайнер заложил в философии исследовательский отдел, где человек омывается самопознанием, и он создал когнитивный сектор в теории познания, где объектом познания поставлено данное самопознание, что окончательно выкристаллизовало **философию как науку о человеке**. К этому следует присовокупить *антропософское мировоззрение и антропософское движение*. Рудольф Штайнер есть жрец храма Аполлона и масон ложи "Познай самого себя", он суть учёный в ранге человековедческой науки, и, наконец, философ в сфере антропософии.

Повелительная форма глагола предиката "Познай самого себя" вызвало у Штайнера гигантской силы аналитическую работу, рефлектирующую объект Штайнера как фрагментарно, так и в компактном целостном виде. Это бурное проявление ноуменального темперамента, как со стороны автора, так и сопутствующей идеологической бригады, пока ещё лишена системной обработки с упорядочивающим началом (сейчас эта благородная миссия исполняется на просторах русского интернета усилиями братьев Сергея и Владимира Селицких). Но, тем не менее, в совокупности, возможно принять в расчёт, что характерные признаки и критерии, принятые в академической аналитике для умозрительного учения, учтены в публичном осмотре и осмыслении гнозиса Штайнера, и в моём замысле нет какого-либо познавательного интереса дублировать этот материал, а я пытаюсь осветить те основополагающие моменты человековедческой баллады Штайнера, которые не подвергались аналитическому жалю, либо же поддавались в слабой или недостаточной степени. Причиной этого являлось, как правило, гностическое непонимание в академической философии установки Штайнера на "Познай самого себя"; особое внимание будет уделяться тем моментам, где автор был повинен в этом самолично, либо оказывалось, что в этом состоит не противоречие в учении Штайнера, а особенность его познавательной системы.

Главным качеством дельфского повеления "Познай самого себя" является **индивидуальное предписание**: оно нацелено на "самого себя", как самостоятельную данность. Тогда как любая теория познания предусматривает групповую, коллективную восприимчивость, и подана в знаках юридического уложения *testis unus - testis nullus* (один свидетель - не свидетель), тобто под идеологию "одного для всех", - таковы *доказательства, законы, причинно-следственные выводы, обобщённые в термине ratio*. Традиционное развитие теории познания осуществлялось, таким образом, в направлении коллективизма, а разрешилось в *рационализме* - самом величественном завоевании человеческой мысли в недрах современной цивилизации. Восхождение или триумф идеологии рационализма дало человечеству классическую науку Ньютона-Галилея-Лапласа, классическую философию Канта-Гегеля-Маркса, доктрину либерального гуманизма, и, наконец, монументальную причинно-механическую картину мира, которая часто называется картиной **Единой Гармонии Мира**. И хотя первые видимые признаки крушения этого горделивого сооружения человеческого духа стали проявляться в середине XIX века и были обязаны оскудению и даже упадку рационалистического мироощущения, но дух всех составных частей классицизма живуч, и по сию пору заявляет о себе настолько веско, что их нельзя назвать реликтами.

Дельфское изречение не есть, по своему коренному свойству, ни тезисом, ни постулатом, - оно есть антипод академической теории познания; фиксация интуитивно прочувствованного греческими мудрецами недостаточности коллективистской теории познания для постижения человеческого индивида. Академическое познание (или гносеология) трактует процесс *по-знания* в общем как знание положение человека в мире, но оперируя макетами, предназначенными для множественных себестождественных величин (законами, доказательствами, правилами, ratio), оно на практике приводит к разрушению или изъятию (аннигиляции или девастации) личностного фактора. Таким образом, изречение в Храме Аполлона в Дельфах есть не что иное, как *предвосхищение* кризиса теории познания в Европе XX столетия (Э. Гуссерль, А. Бергсон).

Итак, рациональная ортодоксальная теория познания не имеет права юрисдикции на индивидуальном пространстве, в пределах которого *ratio* является *persona non grata* (нежелательная особа), - таково первейшее следствие установки "Познай самого себя". В свете этого раскрывается причина, до того неизвестная, блестящего и бурного развития эллинского эстетического мира. Сказанное делает понятным, что непонимание установки Штайнера в академической среде имеет первопричину в незнании или игнорировании **индивидуального предписания** данной установки, тобто обладает идеологической подоплёкой, а сам Штайнер неоправданно по отношению к собственным предзнаменованиям оставляет без внимания роль *ratio* в своей позиции.

Первое, на что должен серьёзно обратить внимание аналитический ум, взявшийся за феномен духовного творчества Рудольфа Штайнера, есть структурная лингвистика его постижения, а именно: *стиль изложения*, оказавшегося способом, посредством которого философ сотворял творческие ценности, и сам такой ценностью являющийся. Этот стиль, филологически далёкий от общепринятой дискурсивно-аподиктической манеры постигающих текстов в науке и философии, обладает своей фабулой, как последовательно-непрерывным *повествованием, рассказывающим, а не доказывающим*, нужные конспективы, и склоняется к мышлению *наподобие argumentum ad hominem* - доказательство, рассчитанное на воспринимающие способности человека. Опорная аргументация, таким образом, в этом стиле не обосновывается и не определяется, а ставится и принимается *априорно*, посредством созерцаний, тобто примеров или других пояснений *in concreto*, - в результате вполне ощутимо выявляется противостояние созерцательного (повествовательного) описания и доказательного выведения посредством понятий. В критике Штайнера этому противостоянию придаётся очень весомый гностический контекст, доходящий до обвинения лидера антропософии в произвольном неконтролируемом пафосе.

Нелегко отделаться от соблазна обратиться к мудрости И.Канта, который доказывал, что "Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способности к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и непрерывно связаны друг с другом" (1998, с.102-103). Кантовская силлогистика помогла бы притупить немало критических стрел, направленных на лингвистические особенности воззрения Штайнера, но это уведёт далеко в сторону, ибо в данном месте предполагается показать лишь формально-текстуальные признаки постигающего изложения философа, а попросту, грамматику Штайнера, а не этимологию его мыслей.

Образцом повествовательного стиля мышления Штайнера может послужить фрагмент из его "Философии свободы": "Главную трудность при объяснении представлений философы усматривают в том обстоятельстве, что сами мы не являемся внешними вещами, а наши представления все же должны иметь соответствующую вещам форму. Однако при более точном рассмотрении выясняется, что этой трудности вовсе не существует. Конечно, мы не внешние вещи, но мы принадлежим совокупно с внешними вещами к одному и тому же миру. Тот срез мира, который я воспринимаю как мой субъект, пронизан потоком общего мирового свершения. Для моего восприятия я замкнут сначала в границах моей телесной кожи. Но то, что заключено внутри этой кожи, принадлежит к Космосу как единому целому. Итак, для того чтобы существовало отношение между моим организмом и предметом вне меня, вовсе не необходимо, чтобы нечто от предмета проскальзывало в меня или производило отпечаток в моем духе, подобно оттиску на воске. Вопрос - как я получаю весть о дереве, находящемся в десяти шагах от меня, - поставлен совершенно неверно. Он происходит из воззрения, что границы моей телесности являются абсолютными перегородками, через которые в меня проникают вести о вещах. Силы, действующие внутри моей телесной кожи, суть те же самые, что и существующие вовне. Итак, я действительно есть - сами вещи; разумеется, не Я, поскольку я - субъект восприятия, но Я, поскольку я - часть внутри общего мирового свершения. Восприятие дерева покоится в одном и том же целом с моим Я. Это общее мировое свершение равным образом вызывает в одном случае восприятие дерева, а в другом - восприятие моего Я. Будь я не познавателем мира, а творцом его, то объект и субъект (восприятие и Я) возникали бы в одном акте. Ибо они взаимно обуславливают друг друга. В качестве познавателя мира я могу найти общее у обоих, как двух принадлежащих к одному целому существенных сторон, только через мышление, соотносящее их посредством понятий друг с другом".

Повествовательный стиль Штайнера в его полном противостоянии доказательному (аподиктическому) способу, тем не менее, полагается не элементом структурной лингвистики, а моментом когнитивной системы, то есть теории познания духовной науки Штайнера. Защита от критики в этом направлении считается делом чести всего лагеря сторонников современной антропософии. Но иногда эта защита приобретает вид медвежьей услуги. Так, самый рьяный современный приверженец учения Штайнера и не без основания претендующий на роль наибольшего знатока последнего, Г.А.Бондарев выступил в работе ("Триединый человек тела, души и духа. Опыт осмысления методологии науки о духе", 1999), имеющей вид методологической разработки: "Принцип доказательности в исследованиях Рудольфа Штайнера выдержан не менее строго, чем в современном естествознании, но чтобы это увидеть и понять, необходимо значительное время посвятить изучению Духовной науки, её богатой фактологии и вполне самостоятельной методологии. В ней обстоятельно показано, с учётом всех достижений современной психологии и физиологии, что человеческие восприятия могут быть, путём особого, строгого и систематического воспитания, значительно расширены в сфере чувственного мира и переведены за его границу".

Здесь проявлена грубая ошибка, которая в логике называется *Hysteron-Proteron*: доказательство положения, которое само (фактология духовной науки) должно быть выявлено из доказываемого (принцип доказательности). Но главное содержится вовсе не в логической неурядице: установка "Познай самого себя" категорически отрицает какую-либо *доказательность* в принципе, как процессуальную опору рационального представления. Именно повествовательный стиль Штайнера посредством созерцания единственно способен опосредовать все моменты **самопознания**, а попытки внедрить доказательные, дискурсивные приёмы в систему антропософии свидетельствуют о непонимании самой коренной сути этой последней. Свообразная точка зрения Штайнера на эту проблему отвергает односторонне-прямолинейную доказательную базу в антропософии, какую проповедует его сторонник Г.А.Бондарев, по его словам, "с учётом всех достижений современной психологии и физиологии". У Штайнера сказано: "Но в духоведческом мышлении та деятельность, которую душа в естественнонаучном мышлении направляет на доказательство, проявляется уже в самом поиске фактов. Эти факты не могут быть найдены, если путь, ведущий к ним, не является сам *"доказательным"*. Действительно следующий этому пути уже пережил его доказующую силу; к его внутреннему опыту ничего не могли бы прибавить искусственно навязанные извне доказательства".

Не зная Фихте, как генетического отца европейской антропософии, прозелиты современной антропософии не знают его максимы о том, что подлинное антропософское знание "безусловно неспособно к доказательству". Так же расхождения между *рациональным* и *иррациональным* в академической теории познания рассматриваются, в большинстве своём, как частные случаи релятивистских эффектов, а не явления общекогнитивной значимости, подрывающие устои узаконенной прогрессивной эволюции. Воплощение в реальную действительность повествовательного стиля установки дельфического познания служит самым значительным достижением Рудольфа Штайнера на поприще антропософии в европейской философии. Показательно, что ни один из этих созерцательных перлов мысли не имеет попытки рационально-логического опровержения, а также доказательства или причинно-следственные выведения ни разу не применялись в своём прямом виде, хотя в круг повествовательного суждения входят параметры и константы того мира, где *regina probationum* (царица доказательств) выступает *ratio*.

Смысл и стилистическая прелесть духовных изложений Штайнера более всего впечатляет в его авторской передаче, и в "Очерке тайноведения" Штайнер преподносит как бы аннотацию своего учения: "При рассмотрении человека с точки зрения духовного познания тотчас же вступает в силу все, что относится к этой науке вообще. Она основана на признании "явной тайны" в самом существе человека. Внешним чувствам и рассудку доступна только часть того, что раскрывается сверхчувственному познанию как совокупное существо человека. Эта часть есть **физическое тело**. Чтобы осветить понятие о физическом теле, следует прежде всего направить внимание на факт, простирающийся как великая загадка над всеми явлениями жизни: на смерть и, в связи с ней, на так называемую безжизненную природу, на царство минерального бытия, которое постоянно несет в себе смерть. Этим указывается на факты, разъяснение которых относится к задачам сверхчувственного познания... В области видимого мира физическое тело есть то, в чем человек тождествен минеральному бытию. То же, что отличает человека от минерала, не может рассматриваться как его физическое тело. Для непредвзятого рассмотрения важен прежде всего факт, что благодаря смерти раскрывается та часть человеческого существа, которая однородна с минеральным миром, - после наступления смерти. Можно указать на труп как на то в человеке, что после смерти подчинено законам, которые господствуют в минеральном царстве. Можно подчеркнуть тот факт, что в этом элементе человеческого существа, трупе, действительны те же вещества и силы, что и в сфере минерального бытия; необходимо, однако, подчеркнуть и то, что со смертью для этого физического тела наступает распад. Поэтому мы вправе также сказать: конечно, в физическом теле человека действуют те же вещества и силы, что и в минерале, но их деятельность во время жизни подчинена более высокому служению. Они действуют согласно с законами минерального мира лишь с наступлением смерти. Тогда они проявляются, как и должны проявляться, сообразно своей собственной

сущности - именно как силы, разлагающие физическое тело. Итак, в человеке следует резко отделять видимое от сокрытого. Ибо во время жизни сокрытое принуждено вести постоянную борьбу против веществ и сил минерального бытия в физическом теле. Когда эта борьба прекращается, начинается действие одних лишь минеральных сил. Этим указывается на ту точку, с которой наука о сверхчувственном начинает свое рассмотрение. Ее задача состоит в определении того, что ведет означенную борьбу. А это именно и скрыто от внешних чувств. Оно доступно только ясновидящему наблюдению....Но сверхчувственное воззрение, как самостоятельный член человеческого существа, может наблюдать то, что во время жизни препятствует физическим веществам и силам идти своими путями, ведущими к разложению физического тела. Мы назовем этот самостоятельный член "эфирным телом", или "жизненным телом". Точное чувственное наблюдение, развившееся в такой значительной мере благодаря естествознанию, должно было отодвинуть на задний план разработку тех человеческих способностей, которые ведут в "сокрытые миры". Но теперь опять наступила пора, когда эта разработка стала необходимой. И к признанию сокрытого приводит не борьба с суждениями, вытекающими с логической последовательностью из отрицания этого сокрытого, а правильное освещение самого этого сокрытого. Итак, это эфирное тело есть второй член человеческого существа. С точки зрения сверхчувственного познания ему присуща более высокая степень действительности, чем физическому телу. Описание того, каким его видит сверхчувственное познание, может быть дано только в следующих главах этой книги, когда станет яснее, в каком смысле надо принимать такие описания. Пока достаточно сказать, что эфирное тело всюду пронизывает физическое тело и что на него нужно смотреть как на своего рода строительным миром так же, как с миром минеральным он имеет общим тело физическое. Все живое имеет свое эфирное тело. От эфирного тела сверхчувственное рассмотрение восходит к следующему члену человеческого существа. Чтобы составить представление об этом члене, сверхчувственное рассмотрение указывает на явление сна, как при теле эфирном оно указывало на смерть. Все человеческое творчество, поскольку дело идет о видимом, основано на деятельности в бодрствующем состоянии. Но эта деятельность возможна только когда человек все снова и снова черпает из сна подкрепление для своих истощенных сил. Деятельность и мышление прекращаются во время сна, всякое горе, всякая радость исчезают для сознательной жизни. Точно так же при пробуждении человека из скрытых, таинственных источников поднимаются сознательные силы из бессознательности сна. Это то же самое сознание, которое при засыпании погружается в темные глубины и снова восходит при пробуждении. То, что заново пробуждает жизнь из состояния бессознательности, в смысле сверхчувственного познания и есть третий член человеческого существа. Его называют астральным телом (Astralieib). Как физическое тело не может сохранить своей формы при помощи одних только находящихся в нем минеральных веществ и сил, но должно быть пронизано для этого эфирным телом, так и силы эфирного тела не могут сами озарить себя светом сознания. Эфирное тело, предоставленное самому себе, должно было бы постоянно находиться в состоянии сна. В том же смысле, в каком человек имеет свое физическое тело общим с минералами, а свое эфирное тело - общим с растениями, так и относительно своего астрального тела он однороден с животными. Растения находятся в постоянном состоянии сна"

В дополнение следует приобщить следующие слова: "Что касается четвертого члена человеческого существа, приписываемого ему сверхчувственным познанием, то человек уже не имеет его общим с окружающим его миром видимого. Это то, что отличает его по отношению к другим существам, то, благодаря чему он является венцом ближайшим образом связанного с ним творения. Сверхчувственное познание составляет представление об этом четвертом члене человеческого существа, указывая на то, что и между бодрствующими переживаниями есть существенные различия. Эти различия выступают сразу же, как человек направляет свое внимание на то обстоятельство, что в бодрствующем состоянии он постоянно находится, с одной стороны, среди переживаний, которые должны появляться и исчезать, а с другой стороны, у него есть переживания, при которых это не имеет места. Это выступит особенно резко, если сравнить переживания человека с переживаниями животного....У человека это отнюдь не так. Он может порождать желания и страсти, для возникновения которых нет достаточного повода ни внутри, ни вне его тела. Все, что входит в эту область, надо отнести к особому источнику. И этот источник в смысле сверхчувственного знания надо видеть в "Я" человека. Поэтому "Я" рассматривается как четвертый член человеческого существа". И ещё: "Как физическое тело разлагается, если его не сдерживает тело эфирное, как эфирное тело погружается в бессознательность, если его не просветляет тело астральное, так астральное тело должно все снова и снова предавать прошлое **забвению**, если "Я" не спасает этого прошлого, перенес его в настоящее. Что для физического тела - смерть, для эфирного тела - сон, то для астрального тела есть **забвение**. Можно также сказать: эфирному телу присуща жизнь, астральному телу - **сознание**, а "Я" присуще **воспоминание**". Эта расширенная аннотация завершается резюме, в котором лапидарно сведены в общую конструкцию умозрительные параметры духовного человеческого организма - объекта познания. При истолковании способа изложения духовного материала Штайнером бросается в глаза неоднократные повторы, разнообразное описание одного и того же предмета с разных сторон, и в результате тот же объект выступает каждый раз в другом ракурсе. Этот приём, недопустимый с позиции рационалистической строгости, вовсе не воспринимается тривиальным дублированием, а скорее как новая аргументация. К примеру, таково резюме в сочинении "Духоведение", который в ином плане повторяет то же выведение из "Очерка тайноведения", "...у человека **в его существе** есть **три стороны**. Только это, а не что-либо иное, должно быть пока обозначено здесь тремя словами: **тело, душа и дух**. Тот, кто с этими тремя словами соединит какие-либо предвзятые мнения или даже гипотезы, неизбежно поймет превратно дальнейшее изложение. Под **телом** здесь подразумевается то, посредством чего для человека открываются предметы окружающего его мира, как луговые цветы в вышеприведенном примере. Слово **душа** указывает на то, посредством чего человек связывает вещи со своим собственным бытием, посредством чего ощущает он от них удовольствие и неудовольствие, приятное и неприятное, радость и боль. Под **духом** подразумевается то, что открывается в человеке, когда, по выражению Гете, он, как "богоподобное существо", взирает на вещи. - В этом смысле человек состоит из **тела, души и духа**. Итак, человек гражданин **трех миров**. Своим **телом** он принадлежит к миру, который он также воспринимает своим телом; своей **душой** он строит себе свой собственный мир; через его **дух** перед ним раскрывается мир, который выше этих обоих миров". Таким образом, только в указанных двух работах "Очерк тайноведения" и "Духоведение" автор сообщает большое количество сведений, мыслей, идей, выводов и знаний, сопровождающихся разъяснениями, истолкованиями, осведомлениями о **Я** как духовном предмете своего познания. Другими словами, Штайнер передаёт читателю **информацию** о Я, взятом в антропософском аспекте, как **себя самого**. Но всё переданное философам вовсе не есть рутинный опыт ознакомления, - этот акт требуется непременно назвать "**мудростью о человеке**", ибо он обогащает духовно другого (не-Я или Ты). Итак, повествовательный стиль Штайнера являет себя особым режимом передачи знаний о мудрости человека, тобто *представляет собой информацию антропософии*. В этом раскрывается ещё не известная грань не только многогранника Штайнера, но и всего антропософского мирообозрения, функционально важная, что её следует обособить под особым названием **информационного метода Штайнера**.

Методологическое нововведение австрийского философа настолько значительное, что его в полной мере не смог ощутить даже сам автор, не говоря уже о его творческих соотрудниках. Критики Штайнера, однако, опосредованно подтверждали наличие этой новации, дух которой они с традиционных позиций могли только отвергать. **Информационный** (повествовательный) **метод Штайнера** есть, по сути дела, онтологической сердцевинной всей идеологии антропософии, проповедующей исключительно мудрость о человеке. Информационный стиль Штайнера не только ввёл в духовную науку самое сильное и самое популярное понятие **информации**, но и качественно видоизменил саму процедуру информации духовных акций под антропософским флагом. И хотя Штайнер не смог вполне оценить радикализм своего открытия, но он сделал в познании достаточное, чтобы общая суть *духовной информации* сделалась понятной в её принципиальном отличии от обыденной и научной информации.

Способ получения знаний, о котором идёт речь в информации, издавна обладал в академическом науковедении апробированной и строго упорядоченной процессуальной нормой, обусловленной рационалистическими канонами, - это и есть, в своём подлинном существе, достославный принцип доказательности. В объективированном виде данная процессуальная норма состоит из двух частей: Я, производящее знание, и не-Я (Ты), воспринимающее знание. *Активная* часть Я, творившая знания посредством доказательства через законы, традиции, логические выведения, видит свою миссию в представлении этих знаний всем, находящимся вне Я, а *пассивная* часть Ты должна безропотно воспринимать эти последние, ибо они утверждаются на основе нерушимых законов, неизменных традиций и всегдашних логических связей, незыблемость которых не подвергаются ни малейшему сомнению. Но оказалось, что в реальной действительности задействована иная технология, находящая своё понимание с позиций фихтевского конституального уложения о взаимообусловленности констант Я и не-Я, где невозможен однонаправленный линейный импульс от инициативного Я к инертному Ты.

Возникает нечто вроде *рынка знаний*, где, согласно закону духа по Фихте, проявляет себя бурное столкновение Я с не-Я, продавца с покупателями, между которыми спонтанно завязывается *торг* или *спор*. Спор извечно служил главным производителем истины и генератором правды. На всём протяжении Нового Времени в Европе его путь освещался судьбоносными эпохальными спорами (Ньютон - Гюйгенс; Эразм Роттердамский - Мартин Лютер; Эйнштейн - Бор). Современные неисчислимы сошествия, собрания, прении, конференции, симпозиумы служат той же цели. Упомопрачительно огромное количество великолепнейшей словесной человеческой энергии, которая пропадает при этом попросту и безрезультативно, не служит предупредительным сигналом.

В доказательном способе получения информации истина многократно умывается аргументами, доводами и обоснованиями, тобто на рынок знаний доставляется заранее обусловленный и избранный продукт, к тому же сопровождаемый приёмами уговоров, внушений и склонений по отношению к Ты, а в совокупности - беззастенчивой и бессовестной рекламой. Информация Штайнера, избавившись от процедуры доказательности, тем самым избавилась от необходимости саморекламы, внушений и убеждений, сплошь и рядом переходящих в насилие. На прилавке рынка знаний выложена в чистом виде духовная продукция (теория, точка зрения, идея), не требующая дополнительных усилий по склонению покупателя: Ты (покупатель, не-Я) волен самостоятельно сделать свой выбор, и это единственный уговор со стороны испытателя - творца знаний. В этом состоит **первый методологический эффект** информационно-функционального метода Штайнера. Штайнер излагает: "Духоиспытатель подходит к ученику с требованием: *не верить* должен ты тому, что я говорю тебе, а *мыслить* это, сделать это содержанием твоего собственного мира мысли, тогда мои мысли уже сами будут действовать в тебе так, что ты познаёшь их в их истине. Таков подход духоиспытателя. Он даёт толчок, *сила же истинного понимания поднимается из собственной глубины* воспринимающего. И надо искать духовнонаучные наблюдения в этом смысле. Тот, кто твёрдо решил погрузиться в них своим мышлением, может быть уверен, что рано или поздно они приведут его к собственному созерцанию". В другом месте Штайнер говорит ещё более открыто: "Автор говорит это прямо: он хотел бы прежде всего иметь читателей, которые не склонны слепо принимать на веру то, о чём здесь говорится, но стараются проверить сообщённое познаниями собственной души и опытами собственной жизни".

Итак, меняется вся целевая стратегия исследовательского процесса: творец приобретает истину не для того, чтобы внушить, доказать, снабдить ею другие души, а с тем, чтобы *информировать* о ней на рынке знаний, поставить в известность о наличии конкретной истины, идей, точек зрения. Для этого непотребны дебаты и споры, но необходимо кристально чистое и предельно ясное изложение самих этих товаров рынка знаний - истин, идей, точек зрения. И поэтому Штайнер прибегает к приёму многократных и разнообразных повторов: автор стремится быть правильно понятым и свою информацию формирует в различных толкованиях и на разном стилистическом изложении одних и тех же объектов; продавец заинтересован в максимально верной передаче своего товара, в наибольшей степени соответствующего авторскому намерению и с наименьшим искажением смысла последнего.

Первый методологический эффект информационного стиля Штайнера, который разрешается в "толчок", в возможность выбора, духовно определяется способностью Я активизировать или усилить интеллигенцию духа Ты. А Ты, свою очередь, проникаясь знаниями Я, познаёт это самое Я. Таким образом, методологический эффект осуществляется во взаимном проникновении Я и не-Я, а фихтевский тип обоюдной обусловленности этих констант создаёт духовную обстановку, которая чужда той атмосфере конфронтации и столкновений, какая господствует во всех спорах, диспутах и дискуссиях, даже если внешне они проходят дружелюбно. Следовательно, неизвольно Штайнер утверждает в своём *information* (изложение) мысль Зигмунда Фрейда, что спор не является отцом истины, - *истина не рождается в споре, истина порождает споры*. В унисон звучит суждение И.В.Гёте: "Говорят, что между двумя противоположностями лежит истина. Никоем образом! Между ними лежит проблема".

Итак, утверждение взаимопроникновения Я и не-Я (Я и Ты) гностически выметает разделяющие споры, полемику и дебаты (а они в любом случае *разделяют*), и в этом информационный режим Штайнера определяет свой **второй методологический эффект**. А совокупное проявление обеих составляющих штайнеровского информационного стиля приводит к наиболее удивительному и когнитивно богатому свойству антропософского движения в показаниях австрийского философа. Как бы равнозначное и равноправное положение двух полюсов во взаимоотношениях, генерированных их взаимопроникновением и взаимообусловленностью, непосредственно приводит к следствию о когнитивном равенстве **истинного и ложного**, которые обязаны, по Фихте, как противоположности проникать и обуславливаться друг друга. Это умозрительное теоретическое допущение приводит к онтологическому выводу: ошибочное представление не является только лишь антагонистом истинного порядка, а оно суть духовный продукт и результат духовной динамики. Отсюда вытекает максима: **любой ошибочный аргумент тоже аргумент**. А в разрезе информационного способа появляется понятие о **негативной информации**.

Негативная информация, будучи в любом случае приобретением духотворчества, входит в состав интеллектуального богатства, а знание этого богатства становится неизменной частью общего духовного постижения, - следовательно, негативная информация вовсе не есть его недостаток, а лишь его особенность. Это означает, что нет творца, которого недоверенные знания не ставили бы в затруднительное положение, нет автора, который плодил бы только положительные либо только отрицательные знания, как и нет законченного учения, которое не включало бы сосуществование якобы противоречивых стадий и элементов *отрицательного и положительного*. Достоинство

подлинного познания включает в себя не только и даже не столько способность избавляться от ошибочных моментов, сколько *умение* пользоваться последними как своего рода особой формацией, и соответствующей ей *информацией*. В этом состоит опорный стержень и когнитивная особенность теории познания антропософского воззрения. Рационально сложно представить потребность в ложных знаниях, и уже одно это делает негативную информацию нетривиальным явлением, лишённым эмпирического обоснования. В качестве условного объяснения можно провести аналогию с основной особенностью детского миропорядка - с поголовной любовью детей к сказкам, которые по единодушному признанию всех взрослых, есть та же ложь. И как же детское сознание из дебрей сказочной лжи пролагает дорогу к рациональному взрослому состоянию? Почему ложь на примере сказки занимает столь различное положение в здравомысленных представлениях взрослых и в восприятии детей? Ещё А.С. Пушкин пророчествовал: "Сказка ложь, да в ней намёк, добрым молодцам урок". Где истинное решение: в ratio взрослых или лжи детей? Не будет лишним в этом плане ознакомиться с чудными словами Фридриха Шиллера: "Наше детство - единственная ещё не испорченная природа, которую мы можем встретить среди культурных людей: именно поэтому не удивительно, если любые следы природы вне нас возвращают нас в наше детство".

Возникновение негативной информации обязано упущению или искажению неких основополагающих принципов, какие существуют в качестве априорных (аналитических) допущений, как единый источник положительной и негативной информации: первый - в форме утверждения данных принципов, второй - отрицания (упущения, искажения) тех же положений. Я, выступающий как *творец информации*, представляет на рынок знаний одновременно *утверждение* и *упущение* знание-положенных принципов, в задачу же не-Я (Ты) входит всесторонний обзор и результативный выбор из полученного материала, который на этот момент времени считается фактом, документом, единичной информацией того показателя, какой в наибольшей мере соответствует духовной настроенности Ты. Такова общая технологическая схема антропософского познания.

Но в реальной действительности отсутствуют схемы чистых линий, а объективно наличествуют разные модификации, - чаще всего это связано с тем, что сам автор информации концентрирует своё внимание, провоцируя и склоняя к тому не-Я, на одном качестве информации (положительном или отрицательном, истинном или ложном), и тогда возникает *предвзятый, избранный* подход, а в крайних случаях информационный стиль исчезает. Особенность гнозиса Штайнера полагается в том, что на данную *двухкачественную* природу информации, накладывается ещё *двойственная когнитивно-методологическая* информация, обязанная элементам *нового и старого воззрений*, которые обоюдно проникают друг друга, демонстрируя познавательную диалектику антропософского учения. *Stricte sic dicta* (в строгом смысле) последнее нельзя квалифицировать как негативную и позитивную информацию, хотя во многих случаях элементы старого понятия предопределяют качество негативной информации.

В методологическом разрезе ценность информационного способа познания определяется через параметрическую величину - *функцию полноты информации*. *Полнота* суть величина безразмерная с количественной стороны, и ни в каком случае нельзя указать на достаточную или недостаточную полноту, но эта важнейшая параметрическая характеристика доступна с качественной стороны, и в объёме информационного способа Штайнера возможно выделить: **новую** информацию, **старую** информацию и **негативную** информацию. В совокупности эти три типа информации слагают *полный* продукт, какой Я-творец информации выставляет на рынок знаний. Однако тремя видами информации не исчерпывается полнота фактуры Я-творца, какая предназначается для Ты. Авторитет Фихте утвердил, что в сущем мире нет ситуаций, где Я обходилось бы без не-Я, и, следовательно, информация от Я обязана включать в себя информацию от Ты. Речь идёт о сведениях, знаниях, данных, какие Я получает при своём производстве от других авторов, или, так называемых *первоисточниках*. Таким образом, природа рынка знаний, взятая в общем виде, представляет собой процесс **взаимоинформации**, бурный, запутанный и совершенно не исследованный. Информация первоисточников не образует самостоятельного типа, а входит в разных пропорциях в состав трёх типологических единиц. Единственно, что можно сообщить априорно уверенно: во всех обстоятельствах использования материала первоисточника престиж и приоритет его автора остается неизменным, тобто его взгляды и точки зрения передаются в неизменном виде. Таково **правило методологической чистоты** при любых исследованиях.

В формате информационного стиля Штайнера впервые в исследовательском процессе возник вопрос о характере работы с первоисточниками, какой в прежнем постижении никогда не брался в расчёт. Любое теоретическое исследование рассматривает посторонние и внешние мнения, точки зрения, теории (тобто, информация не-Я) как вполне определённые факты и реальные эпизоды, и, естественно, чем больше таких фактов, тем весомее и авторитетнее становится сочинение в целом. На практике использования качественного содержания первоисточников задействованы два способа передачи смысла информации не-Я: устный пересказ их содержательной фабулы, и способ "прямой речи" - точного цитирования текста и слов источника. В отношении первого устного пересказа ещё древним римлянам было известно, что *Si duo idem dicunt, non est idem* (Если двое говорят одно и то же, это не одно и то же). Стало быть, первый способ приводит к нарушению правила методологической чистоты (в советской литературе способ пересказа был доминирующим приёмом использования первоисточников, и - как его результат, - сплошь и рядом сопровождался откровенной компиляцией и плагиатом) Итак, "прямая речь" (способ непосредственного цитирования) информации от не-Я положена методологическим императивом при исследовании с помощью информационного стиля. Разные лингвистические формы и виды при реализации этого способа есть дело аналитического вкуса и исследовательского мастерства автора постижения, и в его функцию входит обязанность не впасть в *цитатничество* (или цитатоманию), принадлежащего по когнитивному качеству более первому способу, чем второму. При этом следует иметь в виду и моральную нагрузку второго способа, ибо передача "прямой речи" означает, ко всему прочему, акт благодарности автору первоисточника за его духовный подвиг. Чем более обширным будет осуществляться продуктивное цитирование, чем более аналитического внимания будет оказано представителю лагеря не-Я, тем более крепкой будет выглядеть творческая связь Я, как автора исследования, со своим не-Я, своей аудиторией, согласно антропософскому уложению о взаимоинформации, тем выше поднимается познавательная планка сочинения, вне зависимости от качества информации не-Я, ибо негативная информация тоже информация.

И, наконец, пришло время **четвёртого методологического эффекта** информационного метода Штайнера, - самого сокровенного элемента в повествовании австрийского философа и наиболее антропософской по природе составной части его. Речь идёт о *когнитивной мощи Я, погружённого в самого себя*, - в русской духовной доктрине этот элемент был назван Н.А.Бердяевым **исторической личностью**, о чём будет сказано в дальнейшем. Стало быть, четвёртый эффект выставляет исторические потенции процесса самопогружения Я, а история всегда была надёжным прибежищем мудрости.

Изречение "Познай самого себя" приобрело силу максимы благодаря своему имманентному качеству - **индивидуальному предписанию**, которое поставило его в противоположение, а тем самым возвысило, с другой основополагающей максимой, которую можно озвучить как "Познай время" ("Nosce tempus"). Это последнее, как антипод первому, также возникло под чудодейственным воздействием гения тех же эллинских мудрецов. Но они сотворили для него намного больше, чем для первого дельфского возвнуга. По характеру своего развития тезис "Познай время" динамически превзошёл антитезис "Познай самого себя" настолько, что в наше время "Современный философский словарь" (1998) утверждает: "время становится главным измерителем социальных качеств людей и вещей", а в итоге, время как таковое

возведено в роль детерминатора развития личности, тобто любое Я полагается в зависимости от внешнего времени. На протяжении тысячелетий в постигающем мире людей действовало негласное правило, что каждый человек есть дитя своего времени, и по этому шаблону написаны все биографии гениев, какие проявляли себя, обладая *sui generis* (особое качество) - опережать своё время. Эта на вид сложная сентенция, заметно прояснится, если увидеть, что аналогично **индивидуальному предписанию** в тезисе "Познай самого себя" в антитезисе "Познай время" обнаружить **коллективистское предписание**, и тогда вся силлогистика сведётся к рутинному противоречию индивид - коллектив. С наибольшей силой противоречие индивид - коллектив знает себя в исторической сфере, где абсолютно всё, в том числе человек, находится под жестким прессом времени, и это последнее, одетое в хронологический кафтан внешней (астрономической) числовой шкалы, ведёт все функции человеческой жизни от начала до конца. Мыслители, постигающие антропософскую мудрость человека в плоскости человека как члена человечества, имеют дело с **коллективистским предписанием** в лице человеческого рода (**человечества**), исповедуя основную веру европейского интеллектуализма - религию человекобожия или **религию человечества**.

Штайнер энергично доказывает, что титаны немецкого духа И.Кант и И.-В.Гёте обладают различающимися между собой мировоззрениями, но как раз в пункте человечества их различия испаряются. Своё опосредование человечества Кант называет "практическим империалом": "поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству" А идею человечества он определяет "как цель сама по себе". Показательно, что человек у Канта рассматривается тоже "как цель сама по себе"(1999,с.206). Гёте также воспринимает человечество как нечто, растворяющее в себе человека: "Лишь всё человечество, вместе взятое, является истинным человеком, и индивид лишь тогда может радоваться и быть счастливым, когда ему достаёт милоства чувствовать себя в этом целом". Подобное сходство взглядов чрезвычайно симптоматично и свидетельствует о философской спороднённости, вызванной принадлежностью к одному источнику - **концепции человека как члена человечества**.

Однако Штайнер в данном отношении расширил представление Канта, с одной стороны, и эмпирическую вольность Гёте, с другой стороны, благодаря тому, что антецедент "Цель сама по себе" увязал с параметром **свобода**, и как он заявил: "Это есть его *воля к свободе*. Ибо свобода есть поступок из самого себя". По сути дела, Штайнер зажег антропософскую свечу в кантовском подсвечнике: "Свобода в практическом смысле есть независимость воли от принуждения импульсами чувственности" (1998,с.563). Штайнер вывел на переднюю линию аналитики постулат о том, что свобода есть условие антропософского действия как действия, - в этом заявляет о себе четвёртый методологический эффект информационного метода Штайнера. Однако главное состоит во вливании через свободу в антропософию исторического содержания, ибо свобода всегда была генеральным инспектором исторического бытия; историческая личность есть необходимая свободная личность, - такова аксиома теории небесной истории Н.А. Бердяева, о котором я буду говорить в дальнейшем. Подобные умозрительные положения, если им придать принципиальное значение, приводят к коренному демонтажу главного атрибута академической историософии - *исторической периодизации*: в хронологии последнего радикализмом Бердяева вместо коллективистского фактора (войны, революции, правящие династии) и числовой последовательности внешнеотсчётной шкалы, заложен акт духовной деятельности отдельного человека, которая (конкретное духовное явление) и служит определителем исторического времени. Именно в таком плане в русской философии была определена роль личности в истории (Г.В.Плеханов).

Некоторые признаки такой деятельности Штайнер начал улавливать в новаторстве Фихте, что имело все основания, но не довёл работу до конца. И, тем не менее, даже не привлекая новаторские экзистенциальные имажинации (воображение) Фихте, Штайнер вполне отчётливо улавливает аномальную духовную атмосферу этого времени, что он выразил в блестящей характеристике Новалиса (Фридриха фон Харденберга): "Новалис переживает свои поэтические сочинения и рассуждения исходя из душевного настроения, которое относится к картине мира так же, как и душевное настроение Фихте. Однако дух Фихте действует в чётко очерченных контурах чистых понятий; тогда как дух Новалиса действует из полноты души, характера, который ощущает там, где другие мыслят, живёт в любви там, где другие в идеях хотят охватить существо и процессы мира. Эта эпоха в лице своих представителей ищет за внешним чувственным миром более высокую духовную природу, ту духовную природу, где коренится та самосознающая душа, которая не может корениться во внешне-чувственной действительности. Новалис чувствует, переживает себя в этой более высокой духовной природе. То, что он высказывает, он, благодаря присущей ему гениальности чувствует как откровение этой духовной природы. Он пишет в своих заметках: "Одному это удалось - он поднял покрывало богини в Саисе - но что же он увидел? он увидел чудо из чудес - самого себя". Новалис проявляет себя в том, как он за чувственным миром чувствует духовную тайну, а наше самосознание он чувствует как тот орган, посредством которого эта тайна говорит: "Я есть". Новалис проявляет себя, когда это своё чувство выражает так: "На самом деле духовный мир уже открыт для нас, он открыт всегда. Если бы мы вдруг стали столь эластичны, как это необходимо, мы увидели бы себя посреди него".

В небесной истории Бердяева, в которую благодаря усилиям Штайнера, вливается антропософская историческая струя, историческая периодизация не имеет чисел, но имеет имена: *эпоха Моисея, эпоха Иисуса Христа, эпоха Спинозы, эпоха Пушкина, эпоха Вернадского* и прочая. В этом свете необходимо во всю мощь поднимается главный вопрос антропософии: есть ли в истории европейской философии *эпоха Штайнера*? Во всяком случае четвёртый методологический эффект вывел на познавательную поверхность колоссальной силы сентенцию: *не историческое время плодит исторические личности, а исторические личности рождают историческое время*. После того, как более или менее наглядно обозначился общий абрис методологического нововведения Штайнера необходимо аналитически понятно разобраться с его объективным основоположением на поприще антропософии - **информацией**. Это обстоятельство вызывает к смысловой определённости в силу огромной популярности этого термина, что пропорционально снижает его дефинитивную чёткость. Кроме того, своеобразная методологическая позиция самого автора, у которого наряду с глубокими общепознавательными замечаниями ("Очерки теории познания Гётевского мировоззрения..."), отсутствует специальная рефлексия в отношении собственного метода изложения. Априорно ясно, что Штайнер оперировал с информацией, которую следует обособить как **духовную**, и непременно знать однозначные критерии отличия от иного, **материального**. Итак, любой тип information (изложение), взятый в общем виде как совокупность сведений либо знаний о каком-либо событии, факте или явлении, расчленяется на основании штайнеровского опыта на два принципиально несовместимых класса - **духовный** и **материальный**.

Единственным и фундаментальным признаком, позволяющим наглядно разделить эти классы, является *негативная информация*. В обыденной и естественно-научной разновидностях материальной информации всякое ложное, порочное или недостоверное извещение (тобто, негативная информация) напрочь исключается из круга знаний, а научные осведомления с низкой степенью доверительности удаляются из сферы познания. Именно эта облегчённая модификация в настоящее время безраздельно выступает от лица всей информации как information, и именно её метили на статус третьей компоненты бытия (наряду с веществом и энергией), - так сказать, универсального метаязыка, всеобщей метатеории, всеобщей теории, стержня пресловутого информационного общества. Основной бич в современном понимании информации состоит в том, что её, как "изложение" полностью утопили в средствах получения и хранения информации, а именно: письменности, книгопечатании, кибернетической технике, а также средствах массовой информации (СМИ),

которые полностью завладели познавательным потенциалом информации и стали называться *информатикой*, говоря языком научной терминологии, информация *стала математической теорией связи*, опосредующей поле чувственного континуума. Класс естественнонаучной информации превратился в количественную экспликацию качественного понятия, приняв изощренную форму целого семейства специфических наук, бесконечно удалённых от духовного фактора. В советской науке информацию называли **формой движения материи** (наивысшая узурпация!).

Штайнер, хотя и произвольно, стал первым мыслителем, не только привлёкшим к духовному миру самый распространённый атрибут чувственной сферы - информацию, но радикально её трансформировавший, призвав к познанию *неверифицированные* знания. В итоге сформировалось особое духовное представление об информации, для которой самой предпочтительной является дефиниция, данная *Википедией* - *свободной энциклопедией*, ибо она единственная учитывает роль не-Я, как активного члена информации: "Информация - структурированный порядок отношения, представляющий собой определённый норматив порядка совершения специфического действия, при котором реализуется косвенный порядок возбуждения активности принимающей информацию стороны".

Суждения и рассуждения Р.Штайнера представляют, таким образом, достаточно оснований для уверенного вывода о том, что информационный способ исследования определяет собой ядерную часть теории познания в духовном учении Штайнера. Такое заключение имеет первостепенное значение, ибо данный способ изучения создаёт специфическую особенность в самопознании человека, способствующей пониманию внутренней сущности антропософии в её притязании на статус самобытной науки. Итак, что такое антропософия? Ответов на этот вопрос множество, но ясности от этого не прибавляется. Естественно, на первом месте мнение самого Штайнера, который в своём основополагающем трактате "Духоведение" заявил: "Высшее, к чему человек может обратить свой взор, он именует "божественным". И он должен свое высшее назначение мыслить в какой-либо связи с этим божественным. Поэтому и та, выходящая за пределы чувственного, мудрость, которая раскрывает ему его существо, и тем самым его назначение, может быть названа "божественной мудростью" или **Теософией**. Исследования духовных событий в человеческой жизни и во вселенной можно обозначить, как **Духоведение** (Geisteswissenschaft). Если, в частности, выделить в Духовной науке те изыскания, которые относятся к духовному зерну человеческого существа, как это сделано в этой книге, то для обозначения этой области можно употребить выражение "Теософия", так как в течение столетий оно применялось именно в этом смысле".

У русского философа В.С.Соловьёва имеется суждение с идейной аналогичной нацеленностью: "Личность человеческая - и не личность человеческая вообще, не отвлечённое понятие. а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек - имеет безусловное, божественное значение" (1999,с.42). Оба философа понимают человека в антропософском смысле, придавая ему наивысший статус (бросающееся в глаза различие, - у Штайнера дан "человек", в у Соловьёва дана "личность", - какая на принципиальном уровне обладает основополагающим мировоззренческим рангом, в рассматриваемом здесь контексте роли сейчас не играет), и эпитет "божественный" тут отражает только этот риторический смысл, являя собой никак не аргументированный довод, а просто вольный уговор. Р. Штайнер вводит своё прилагательное "божественный" в обитель Бога - **Теософию**, синонимизируя её с антропософией, а Соловьёв этого не делает, нигде не упоминая термин "теософия" в таком контексте. Оказывается, что за этой терминологической несогласованностью скрывается глубочайшая апория, жизненно важная для самопознавательной эпопеи человека.

Антропософия по буквальному переводу с греческого языка означает знание или мудрость, приобретаемое человеком сознательно изнутри душевными внутренними силами чувствования, мышления и волеия. "**Антропософия**" суть "**человекомудрость**". "**Теософия**" в том же качестве перевода означает "**Богомудрость**". Стало быть, точка зрения Штайнера есть позиция *отождествления человека с Богом* (религия человекобожия), и эта уравнивательная тенденция настолько сильна, что не принимается во внимание наглядно прослеживаемая динамическая разница между теософской и антропософской парадигмами: первая получает знания о человеке в подсознательном (бессознательном) состоянии, вторая приобретает знания о человеке, тобто, о себе, - в сознательном порядке. Следовательно, устами Штайнера двигала глубокая вера в религию человечества (*религию человекобожия*). Совместив антропософские звания с теософскими погонами, Штайнер громко возвестил о себе, как стойком апологете концепции **человека как члена человечества**, являющейся, по сути своей природы, центром европейской классической философии. Данное обстоятельство играет первозначимую роль в творческой биографии философа, ибо его сущность простирается до мировоззренческих просторов и захватывает целиком штайнеровское "тайноведение". По совокупности взглядов оказывается, что Рудольф Штайнер являет себя не просто мыслителем-новатором, - с этой стороны он основательно освещён и достаточно прославлен, - но его творчество таит в себе тенденции и потенции деятеля классического профиля, что показывается в известной мере аналитической новостью и требует потому убедительных признаков своего наличия.

Процессуальные признаки и критерии, по которым однозначно определяется функциональная принадлежность к концепции человека как члена человечества, фактически просты и даже тривиальны: это - принижение индивидуально-личностного фактора за счёт возвышения коллективистской генерации, в соответствии с чем осуществляется примат внешних сил (или принцип большинства), а динамический принцип концепции управляется рационалистическими средствами. Именно эти характерные признаки раскрывает Штайнер в своём учебнике-монографии ("Духоведение (Теософия) Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека". 1922, двадцатое издание): "В обыденной жизни люди в своих поступках руководствуются тем, что их лично удовлетворяет, что приносит им плоды. Благодаря этому они навязывают течению мировых явлений направление своей личности. Они не осуществляют истинное, предначертанное в законах духовного мира; они осуществляют требования своего произвола. Лишь тогда действуюшь в согласии с духовным миром, когда следуешь исключительно его законам. *Из того, что совершается лишь из личного, не вырастают силы, которые могут заложить основание для познания духа.* Ищущий познания не может только спрашивать: что принесет мне пользу, чем достигну я успеха, но он должен также быть в состоянии поставить вопрос: что я познал как благо? *Отречение личности от плодов действия, отречение от всякого произвола: вот те строгие законы, которые он должен мочь себе предписать* (выделено мною - Г.Г.). Тогда он вступает на путь духовного мира, все его существо проникается этими законами. Он становится свободным от всякого давления со стороны чувственного мира: его Духочеловек поднимается над чувственной оболочкой. Так вступает он в развитие, направленное к духовному; так одухотворяет он себя самого". Себялюбивая человеческая воля не может давать предписания истине; наоборот, **сама эта истина** должна стать властителем человека, должна проникнуть насковзь все его существо, сделать его отображением вечных законов страны духа. Он должен преисполниться этими вечными законами, чтобы излить их в жизнь. - Так же строго, как за своим мышлением, должен ищущий познания наблюдать и за своей волей".

Как видно, гностическая особенность воззрения Штайнера, если взять его в качестве целокупного духовного образования, распадается на две секции: первая касается положения личности, как таковой, внутри самой системы, и вторая относится к динамическому тону личности внутри самой себя. Первая особенность состоит в стремлениях дефинировать природу личности, и в этих попытках даёт о себе знать мотивация ratio, а в анналах "Духоведения" содержится определение: "Духовное "Я" - не есть личность, личность образуется лишь в соединении с физическим, эфирным и астральным телом, как преходящий временный эволюционный синтез элементов слагающихся и разлагающихся". На этой основе Штайнер формулирует нечто близкое к средо личности в своей системе: "*Произвол единичного существа уничтожает себя самого последствиями своих поступков*". Неизбежным рациональным

результатом подобного представления в осадок выпадают могущественные химерические и руководящие силы: "...он (человек - Г.Г.) получает посвящение (инициацию) от "Великих духовных руководящих Сил человеческого рода". Он становится "учеником Мудрости". Но не "учеником", а заложником мудрости и пленником истины оказывается личность

Упреждающее место в суждениях Штайнера принадлежит особым духовным и сверхчувственным явлениям, которые он называет "духовными законами" и неукоснительное исполнение которых вменяется в "назначение человека", составляющее в итоге контраст с первородным "назначением человека" Фихте. Философ проповедует: "В пределах чувственного мира факты постоянно вносят свои поправки в мышление. Если я составлю себе ложное представление о каком-либо физическом явлении, или о каком-либо растении, действительность выступит против меня и исправит мое мышление. Совсем иное, когда я рассматриваю свое отношение к высшим областям бытия. Они раскрываются мне только в том случае, если я вступаю в их миры уже со строго упорядоченным мышлением. Там мое мышление должно дать мне правильное первое побуждение; иначе я не найду надлежащих путей. Ибо те духовные законы, которые изживаются в этих мирах, не уплотнились до физически-чувственного состояния, и потому не производят на меня вышеуказанного давления. Я могу следовать этим законам лишь в том случае, если они родственны моим собственным - законам мыслящего существа. Здесь я сам должен быть себе верным путеводителем. Таким образом, познающий должен сделать свое мышление строго упорядоченным. Понемногу его мысли должны совсем отвыкнуть следовать обыденному направлению. Они должны во всем своем течении принять внутренний характер духовного мира. Он должен быть в состоянии наблюдать за собой в этом отношении и держать себя в руках. Мысли не должны у него произвольно нанизываться одна на другую, но лишь так, как это соответствует строгому содержанию мира мысли. Переход от одного представления к другому должен соответствовать строгим законам мышления. Как мыслитель, человек должен являться как бы отражением этих законов мысли. Все, что не вытекает из этих законов, он должен запретить ходу своих представлений"

Итак, вторая особенность воззрения Штайнера проявляется в том, что личность принижена своим же духом, своими "духовными законами"; человек освобождается от давления и гнёта чувственных констант, чтобы попасть в рабство своих духовных, сверхчувственных гегемонов, а в целом же оказывается, что личность сохраняется только под опекой человечества.

Высокая роль законов в духовном познании Штайнера утверждается априорно и исходит из удалённой аналогии с наукой, естествознанием, - тайноведение, по его словам, "хочет о внечувственном говорить точно также, как естествознание говорит о чувственном". Но о чувственном говорится только с помощью рационалистических инструментов, и других познавательных средств в методологии естествознания люди не имеют, а закон, взятый в качестве декларации о всеобщем ходе процессов вещественной природы, есть главный из этих инструментов. Именно такая миссия предусматривается Штайнером и для духовных законов; поставленный им императив "должен соответствовать строгим законам мышления" суть исконный законодательный акт *ratio*, вне зависимости от качества законов - природы либо мышления. Аналогичная ситуация складывается и с требованием Штайнера о "строгом упорядоченном мышлении", - любое "упорядочение" выполняется в режиме рационалистической процедуры, ибо никакой другой "порядок" людям не известен. В системе Штайнера человеку предписано постоянно следить за своим мышлением и своей волей, дабы держаться неких внешних предустановленных шаблонов, выработанных на стороне духовными законами, ибо человек приобретает новых порабитителей, и потому Штайнер возмущает, что: *"сама эта истина должно стать властителем человека"*. Особо знаменательно, что подобный *духовный империализм* стал сердцевинной глобальной кризиса духа и мышления в XX веке, которому в предыдущем веке предшествовал постулат либерального гуманизма. *Диктат истины*, отец духовного империализма, внешне видится как своего рода интеллектуальный прогресс, ибо сопровождался необычайным расцветом научных знаний. В этом состоит убийственное заблуждение духовной истории XX столетия: в условиях кризиса XX века деградации действительно подверглась не наука (деформацию науки обычно связывают с экологическим катаклизмом), как таковая, как механизм по производству знаний, - напротив, интенсивность деятельности науки усилилась, и она перешла *от производства к штампованию новых знаний* в массовом порядке; стагнации подверглась **научная мысль** - ударная сила в становлении мира будущего, **ноосферы как сферы культуры**. В эту кутерьму, настигшую классическую духовную Ойкумену людей, Штайнер вводит антропософию, отождествив её с теософией, ибо он опирался на известный девиз теософии - *нет религии выше истины*. В таком плане Штайнер становится полноправным классиком, а классическую часть его творчества следует считать теософской.

Итак, духовная ущербность внутреннего качества индивидуальной личности, с одной стороны, и динамико-онтологическая схема духовной науки Штайнера, базирующаяся на духовных законах, которые в своей основе уподобляются рациональным, с другой стороны, показывают когнитивную некоррелируемость антропософии, какая соотносится с теософией, и антропософии, которая моделируется на основе дельфского призыва. Данный *онтологический* вывод идейно подтверждается заключением на чисто гносеологическом поприще. Теософия, как богومудрость, издавна занята особой дисциплиной, называемой *богословием* ("словом о Боге", теологией), которая имеет множество оттенков и разновидностей. Теософия, которую Штайнер совмещает с антропософией, относится к христианскому богословию. Здесь Штайнера настигает совершенно очевидное противоречие: будучи приверженцем концепции человека как члена человечества, он обязан исповедовать религию человечества, которая отрицает ортодоксальную христианскую доктрину, а потому Штайнер не имел право подводить свою духовную науку под корень отвергнутой христианской теософии.

Христианскую религию Э. Фромм называет авторитарной, ибо, как он говорит: "В авторитарной религии бог есть символ власти и силы. Он владычествует, поскольку обладает верховной властью, а человек, напротив, совершенно бессилен" (1990,с.167). Один из главных идеологов христианской религии Жан Кальвин учил: "Мы не можем думать о себе так, как нам следует думать, не презирая совершенно всё, что может показаться лучшими нашими чертами. Смирение есть искреннее повиновение ума, исполненного глубоким чувством собственного падения и нищеты; ибо таково обычное описание его словом божьим". "Оксфордский словарь" определяет религию, имея в виду христианский догмат, как "признание человеком некой высшей невиданной силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения" Итак, различные источники сходятся в одном: христианская теософия практикует и проповедует человеческое существо, которое не может быть идентично **самочеловеку**, выходящему из глубин самопознания. И по-другому быть не может, ибо духовная парадигма, возросшая на убеждении о извечно-первичной греховности человека (постулат *peccatum originale*), не только чужда этому **самочеловеку**, но ставится антагонистом ему.

Родоначальная проблема, которой обуславливается специфичность человека в призыве "Познай самого себя", состоит в следующем: *не скрыться от Бога в себе, а поместить Бога в себя*. В таком регистре эта проблема никогда не ставилась европейским христианством, а проповедовалось, что только из большой милости христианский Бог мог раскрыть Себя человеку или допустить человека к Себе, и неременным условием ставилось полное подчинение. Понятна инвектива Ф.Ницше, который создал самый изощрённый тип **самочеловека**, и который в ярости прокричал: "Христианское понятие Бога - он бог больных, бог-паук, бог-дух - одно из самых порченных, до каких только доживали на Земле, вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до какого постепенно деградирует тип бога. Выродившись, бог стал противоречием - *возражением* жизни вместо её преобразования, вместо вечного ДА, сказанного ей! В боге - и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог - формула клеветы на "потусторонность", формула лжи о "потусторонности"! В боге Ничто обожествлено, воля к Ничто - освящена!"(1990,с.32-33).

Итак, грань между антропософией и теософией таит в себе не что иное, как гласную пограничную зону, проходящую не между двумя персональными мнениями, не между двумя различными теориями и не между двумя разными учениями, а между двумя противостоящими мировоззрениями, фактически между двумя мирами, ибо в своей первооснове эти различающиеся моменты имеют иносказание вечного отношения **человек - Бог**. Важно, что под таким углом зрения начинает проявляться историческое вопрошание: почему дельфская установка, зародившись в античной древности, стала реализовываться в Новое Время, спустя два с половиной тысячелетия? Все начальные хрононы человеческой истории проходят под знаком убеждения, что отношение **человек - Бог** может благополучно разрешиться средствами богословия, тобто на полюсе **Бога**, где Бог выступал доминантом. После идеологического крушения христианского богословия, наступившее в период Просвещения и последующих веков, пальма первенства перешла к философии на полюсе **человека**: человек был уравниен с Богом, а надежда увязывалась с религией человечества (человекобожия) - появилась концепция *человека как члена человечества, и гегемоном стал человек*. Концептуальный крах этого гнозиса (Гуссерль, Бубер, Шелер) дал основательный толчок к расцвету воззрения Штайнера, который выступил с идеей о *синтезе человека и Бога*, трансформируя соответствующим образом отношение **человек - Бог**, где, как он красиво говорит, "в человеческое развитие должна вступить Тео-София" (1912).

Таким образом, теософия Штайнера не есть воспроизведенная богословская догматика, а качественно новый продукт. Видеть в отождествлении Штайнером антропософии с теософией процесс механического переноса свойств одного члена на другой, есть непозволительная легкомыслие по отношению к такому, глубоко мыслящему деятелю, как австрийский философ. Штайнер конструирует новообразование, состоящее из **человека**, взятого из его самопознания по дельфскому рецепту, и **Бога**, символ которого оставлен в христианском качестве. Отсюда неизбежно возникает гностическая максима, позволяющая помыслить, что человек и Бог есть разные, как бы разнополюсные особи, какие, будучи онтологическими данностями, жаждут воссоединения, - оттого-то учение Штайнера пронизано пафосом "синтеза". Но если подобное воссоединение и может случиться, то только не иначе, как эклектичным сочетанием, что совершенно неестественно для данного отношения. По всей видимости, суждение о возможности здесь синтеза оказало своё подпольное влияние пустая богословская проблема об онтологических доказательствах Бога (широко известная сентенция И.Канта о "невозможности онтологического доказательства бытия Бога" лишь опосредованно относится к этой проблеме). Таков общий мировоззренческий разрез классической части постижений Штайнера, где сказалась преемственность воззрения философа, наиболее полно объявившая о себе в некритическом отождествлении антропософии и теософии.

Удивительно, что классическая недостаточность мышления Штайнера была выявлена не в стане европейской философии, которая смогла обнаружить деструктивную поступь философии в контексте общего кризиса "духовного образа Европы" (Э. Гуссерль). Похоже, что учение Штайнера вообще выпало из "духовного образа Европы". Произошёл этот акт в русской духовной философии, где ситуация с *теософизацией* философского учения вызвало неподдельный интерес, не в пример европейскому равнодушию. Для русской критической реакции показательна тщательная рефлексия, учитывающая разные, даже широкотепенные, последствия мировоззренческого направления темы, что раскрыло богатство смыслов её содержания; широкий контекст, в котором освещена теософская проблема в русской точке зрения, явился результатом глубокого понимания и ощущения значимости её в общеполитическом ракурсе, что отсутствует на европейском берегу. Здесь в полной мере проявлено одно из замечательных свойств русской постигающей мысли в духовной сфере: разительная критика не есть абсолютное отрицание и полное отвержение, но суть источник духовных ценностей и перлов мудрости. Именно таким качеством отличается самое значительное выступление русского духовного лагеря по данной теме - обширная и глубокомысленная лекция лидера русской духовной школы Н.А.Бердяева в трактате "Философия свободного духа" (1927).

Я посчитал необходимым скомпоновать эксцессы Бердяева в одно расширенное изречение, ибо в этом даётся не точка зрения или аннотация теории, а целое мировоззрение духовной школы. Н.А. Бердяев изложил: "Слова часто вызывают ложные ассоциации, не соответствующие их онтологическому смыслу. Так случилось и со словом "теософия". Слово это многозначно. Современные модные "теософические" течения испортили прекрасное слово "теософия" и заставили забыть существование подлинно христианской теософии, истинного богомудрия. Через всю историю христианства проходит теософическая традиция".

"Прочтите большую часть теософических книг, и вы не найдете в них имени Божьего. Так много говорится о строении и эволюции космоса, о сложном составе человека, об образовании человека в результате космической эволюции и о перевоплощении, но ничего не говорится о Боге. Теософия с большим правом могла бы наименовать себя космофией, учением о составе и развитии космоса. Теософия ничего и не признает, кроме космоса, она вполне монистична. Для нее нет Бога, а есть только божественное. Космос со всеми своими планами и есть божественное. В космосе растворен человек, подчинен человек целиком космическим процессам"

"На современной теософии лежит неизгладимая печать той умственной эпохи, в которую она возникла. Возникла же она в эпоху торжества натурализма и эволюционизма, рационализма и материализма. Современное теософическое течение, которое началось с Блаватской, сразу же захотело утвердить особого рода духовный натурализм и духовный эволюционизм. Оно не восстало против навыков мысли человека XIX века, не потребовало от него никаких жертв, никакого подвига веры, никакого духовного переворота. Духовный мир должен быть завоеван мирным, эволюционным путем. Интеллектуализм современного человека, вся его mentalite вполне оправданны и подтверждены. Теософское знание должно быть синтезировано с натурализмом, эволюционизмом, почти что с материализмом современной науки. Штайнер вышел из Геккеля, и почитает его, как своего учителя. Теософическое сознание принимает самый вульгарный монизм, разрушенный работой более утонченной философской мысли. Поразительно, что теософия соединяется с самыми вульгарными философскими течениями и чуждается философии более сложной и глубокой. Современная теософия сразу приняла популярный характер, рассчитывая на не особенно высокий культурный уровень. Современная теософия обращается к душам, зараженным эволюционизмом, позитивизмом, натурализмом, т.е. течениями, стоящими намного ниже современного более высокого философского сознания, современной более высокой духовной культуры".

"Популярная теософия основана на противоречии экзотерического экзотеризма. Теософические книги только и занимаются тем, что делают экзотерическое экзотерическим и рассказывают о последних тайнах таким языком, каким описательное естествознание рассказывает о предметах природного мира. Именно теософия-то и не дает ощущения трепета перед тайной. Теософический экзотеризм представляет собой не столько тайну, сколько секрет. Подлинный же экзотеризм совсем ничего не скрывает и не делает ни из чего секрета, он утверждает тайну, которая раскрывается на большей глубине в зависимости от духовного подвига, от духовной одаренности, от духовного уровня и стадии духовного пути. Различие между экзотерическим и экзотерическим подлинно существует, и оно вечно, о нем говорит Апостол Павел"

"Личность для теософов, как и для философской школы Э. Гартмана, есть, в сущности, результат ущемленности духа материей, физическим телом и потому должна быть преодолена последующей эволюцией. Взятые из Индии теософические учение о перевоплощении разрушает целостное бытие личности. Временный синтез космических сил, осколков планетарных эволюций, распадается на составные части, и образуется новый синтез, новое сложение. Но единства и целостности личности, ее единичности и неповторимости нет....Теософия принуждена отрицать бесконечное значение

индивидуальной души, она не признает непреходящего значения за индивидуальным именем человека. Она не приняла внутрь себя христианского откровения о личности, осталась в периоде дохристианском и внехристианском"

"В церковном сознании остается силен агностицизм, который есть результат борьбы против гностицизма. Официально господствует в христианском мире убеждение, что в ортодоксально-церковном богословии отложился и кристаллизовался дозволенный гнозис, всякий же другой гнозис признан недопозволенным и еретическим. Но ведь богословие по своей природе и своему методу не есть гнозис. В богословии результаты познания заранее известны, они добыты не из самого процесса познания, и богословие призвано лишь защищать и обосновывать эти заранее известные результаты. В церковном богословии совершенно не раскрыто учение о космосе и лишь очень односторонне раскрыто учение о человеке".

Отрицательная реакция на этот комплекс взглядов была высказана Н.А.Тургеневой в статье "Ответ Н.А.Бердяеву по поводу антропософии", опубликованной в журнале "Путь" (1930 год, №25). Эта критика на критику на деле, однако, производит впечатление конфуза: автор статьи не только четко сформулировала каждый довод Бердяева, но и обобщила их в упорядоченную систему, тогда как контрдоводы у неё оказались со сбивчивым, невнятным смыслом и замысловатой риторикой, - и эффект получился такой, что статья скорее подтверждает позицию Бердяева, чем её отрицает.

Известный русский поэт Андрей Белый (Б.Н.Бугаев) в экстатическом воодушевлении учением Штайнера доходил до того, что приписывал Штайнеру новую теорию атомов и строение материи в христианстве, и неожиданно для себя обмолвился красноречивой репликой: "...Рудольф Штайнер вписал оригинальнейшую страницу в историю теософского движения, не будучи никогда "ТЕОСОФОМ" в узком смысле слова. Его "ТЕОСОФИЧЕСКИЕ" циклы доселе циркулируют среди теософов, а что в них...специфически теософского?"

На страницах русского Интернета (по адресу: <http://vernost.ru/rafail>) помещена умная и смелая статья "Теософия и оккультизм", где автор рассказал о своём наблюдении: "Теософия предлагает человеку самому создать свою религию, то есть заняться боготворчеством и богостроительством. Вместо общего синтеза религий получается обратное от религиозной системы, прошедшей через фильтр теософского учения, остаётся только эмпирическое чувство, неосознанное религиозное переживание, а остальное должен сотворить или эклектически выбрать из любых источников сам человек. Таким образом, "Божество, Откровение" заменяются продуктом человеческого сознания и эмоционального подсознания, то есть теософия учит строить идолов и поклоняться им"

Пользуясь теоретическим разрешением, содержащимся в информационном стиле Штайнера, на опубликование обширных выдержек с негативной информацией, я считаю небезынтересным знакомство со следующими фактами, сообщёнными в этой статье: "В 1926 году Николай Рерих привез от махатм советскому правительству письмо, в котором говорилось: "Находясь в Тибете, мы знаем, что сделали вы. Вы упразднили церковь лжи и разрушили семью лицемерия". Вот что хотели махатмы: уничтожения Церкви и христианства, уничтожения семьи как основы нравственного общества. Это письмо было опубликовано только через 40 лет. Кроме того, махатмы прислали землю из Индии к мавзолею Ленина и знаменательное обращение к нему как "нашему брату махатме". Николай Рерих с несколькими тибетцами был принят наркомом иностранных дел Чичериним и наркомом просвещения Луначарским - поджигателем церкви и автором мерзкой пьесы "Король и брадобрей", в которой он художественно иллюстрировал некоторые идеи Фрейда. Рерих сообщил, что советское правительство может рассчитывать на буддийский мир, особенно он подчеркнул значение тибетской секты шамбалы. Кроме того, очень характерно, что Рерих преподнес Луначарскому свою картину "Мессиянский будда", изображающего того, кто должен прийти в конце мира. Это лик того же антихриста. Картина была принята марксистами с благодарностью. Знаменитый индийский поэт Рабиндранат Тагор, почитаемый в Бенгалии как махатма, посетил в 30-х годах Советский Союз и, увидев своими глазами истекающую кровью страну, выразил восторг по поводу методов правления советской власти (острую сатиру на Тагора написали Ильф и Петров, изобразив его в образе индийского седовласого старца-гуру, который разучивает и распевает пионерские песни). Особенно обрадовал Тагора разгром церкви и планомерное уничтожение религии (которое происходило вместе с физическим уничтожением верующих). Вот буквальные слова Тагора, автора "Гитанджали" - жертвенных гимнов: "Лучше атеизм, чем церковь" (Тагор, "Письма из Атлантики"). Рерих посвятил Гималаям около 1000 картин. После принятия им буддизма Гималаи стали его иконой. Это было таинственное царство махатм. В письме к советскому правительству, переданном Рерихом, махатмы писали: "С вами наша помощь". В этом же письме они предсказывали знаменательные события, которые произойдут в 1931 и 1936 годах. В 1931 году была закончена коллективизация, разрушившая деревню. Она сопровождалась насилиями, убийствами, ссылками и страшным голодом и унесла с собой больше жертв, чем война. Колхозы были не только экономической, но и идеологической формой атеистической власти. Эта реформа должна была способствовать искоренению христианства в народе. В 1936 году закончилась подготовка к массовым репрессиям и террору, которым открылся 1937 год. Страна была опутана паутиной тюрем и концлагерей. В эти годы погибло большинство священников и монахов. Исповедание Православия приравнивалось к борьбе с властью. Не это ли предсказывали махатмы? Тогда их слова о какой-то "помощи" становятся особенно загадочными и зловещими. Нет ли какой-либо связи между махатмами и этими событиями? Есть тайны, которых мы не знаем, и может быть, не узнаем никогда. Нашему обществу мало известен другой факт: учителями Гитлера были люди, тесно связанные с тибетским оккультизмом. В становлении фашистской власти и гестапо в Германии, в центре Европы, деятельное участие принимали тибетские монахи из секты агарти. Они учили эсэсовцев "искусству" допросов и пыток. Гитлер окружил себя оккультистами, Гиммлер участвовал в ритуальных человеческих жертвоприношениях, например, во время водружения фашистского флага со свастики на вершине Эльбруса. О секте агарти и ее кровавых деяниях было упомянуто на Нюрнбергском процессе. Но случилось нечто странное: репортеры и корреспонденты, падкие до всякой сенсации, вдруг замолкли, как по какому-то знаку невидимой руки. После штурма Берлина в районе резиденции Гитлера было обнаружено несколько десятков трупов без опознавательных знаков, одетых в немецкую форму. Экспертиза выявила тибетский тип. Эти люди покончили жизнь самоубийством".

Итак, процедура *теософизации*, являющаяся органической частью духовной науки Штайнера, в философской практике принимает вид материализации (рационализации) духовной субстанции. Штайнер зафиксировал это обстоятельство в своём резюме: "Антропософия есть путь познания, стремящийся привести духовное в человеке к духовному во Вселенной. Оно возникает в человеке как потребность сердца и чувства. Своё оправдание она должна находить в том, что она способна утолить эту потребность. Антропософию может признать лишь тот, кто находит в ней искомое им из своей души. Поэтому антропософиями могут стать лишь те люди, которые подобно голоду и жажде ощущают жизненную потребность в решении известных вопросов о существовании человека и Вселенной", Значит, финалом теософизации ставится переход "духовного человека" к "Духовному во Вселенной", и сам факт наличия данного "духовного во Вселенной" - несомненного адекватного того же Всевышнего. Единоличного создателя сущего мира, противоположаемого "духовному в человеке", есть венец рационалистических склонений в духовной науке Штайнера. Такой вывод явно не соответствует четырём методологическим эффектам Штайнера, то есть стоит в прямом противоречии с методологией, которую австрийский философ воплотил в информационный стиль исследования. Или, обобщая полученные умозрительные сведения *gross modo* (в широком плане) сделать само собой напрашивающийся вывод: *классик Штайнер отрицает новатора Штайнера*, и в его духовной науке видятся воочию две взаимоисключающие позиции, одна из которых необходимо должна быть *ложной (порочной)*. Такова общая оценка постижения Штайнера в традиционно-рационалистической системе ценностей, но

в другом ракурсе выглядит это же произведение философа в информационной проекции антропософского метода познания.

С точки зрения академического логического *ratio* синтез Штайнера осуществлён либо на ошибочной основе, либо с использованием ложного способа, а это значит, что ложное знание исключается из общего объёма теории познания и само познание прекращается в этом ложном направлении. В отличие от традиционного познания информационная новация Штайнера не является методом, не допускающим ошибок, а суть средство, нивелирующее их негативное влияние, изымая из них информацию, достаточную, чтобы получить полезные уроки знания (*substantive* (по существу), для информационного метода не существует значений "достоверная" или "недостоверная", "достаточная" или "недостаточная" информация, - любая информация суть благодать - товарный знак духовной информации). В таком разрезе приобретает методологическую роль на первый взгляд парадоксальный момент: необходимость выявления знания как "ложного" конструкта, по-настоящему *неистинного* акта. Эта задача далеко не так проста: ещё великий И.-В. Гёте знал, что "Ложное учение не поддаётся опровержению, ибо оно основывается на убеждении, что ложь есть истина". Действительно, на рынок знаний каждый автор выходит с кричащей положительной рекламой своего товара, как последнего слова истины, и нет творцов, которые сознательно творили бы недостоверные знания.

В этом отношении приобретает первоочередное значение *критерий ошибочности*, тобто параметр, служащий указателем рубежа, за которым располагается поле ошибочных знаний. Качественный разброс этих критериев велик, но наиболее эффективным средством самопроизвольно считается *самоотрицание* - противоречие автора с самим собой, опровержение своих собственных тезисов. Так, согласно этому, комплекс классических представлений Штайнера является *ошибочным* знанием, ибо противоречит его новаторским положениям. Но и этот аргумент логически отнюдь не безупречен: любой новаторский штрих и пунктир объективно выступает отрицателем старого, какое по отношению к новому является ошибочным, - в этом состоит логика познавательного процесса, и без этого невозможен исследовательский прогресс.

Данная наглядная очевидность превращает столь необходимую при любом постижении систему оценочных критериев в логически неразрешимую апорию, - Гёте гениально проник в суть её: любая истина беременна ложью, а любая ложь способна родить истину; иногда для того, чтобы извлечь одну ноту истины, требуется использовать всю клавиатуру лжи (данное обстоятельство действительно только в чувственном мире, а в сверхчувственном (духовном) поле наличествует его антипод - атрибут **вечности**). Информационный макет познания Штайнера предусматривает особую схему: если комплекс *ложных знаний*, который ранее оценивался как когнитивный изъян мыслительной конструкции автора, воспринимается как объект духовной информации, то этот момент не исключается из компетенции познания, а заносится в актив творца. Стало быть, классика Штайнера может быть оценена с позиций академической аналитики как *недостаток* его философской системы (если суть последней поставить в прямую связь с идеологией "Познай самого себя"), а соответственно методологическому воззрению с позиций негативной информации, классический багаж Штайнера приобретает вид *познавательной перспективы*; можно сказать иначе, классические знания Штайнера **актуально ложны, но потенциально истинны**.

В итоге способ овладения знаниями мудрости о человеке, какой австрийский философ самостоятельно вывел из установки древних "Познай самого себя", привёл его к заключению, которое исполняет роль направляющего познавательного побуждения или духовной программы его духотворчества. Чаяния Штайнера приведены на страницах в учебнике "Духоведение": "Настоящему времени необходимы сверхчувственные познания, ибо все то, что человек узнает о мире и жизни обычным путем, пробуждает в нем бесчисленные вопросы, на которые ответ могут дать лишь сверхчувственные истины. Ибо в этом не следовало бы себя обманывать: то, что может быть сообщено об основах бытия внутри теперешнего духовного течения, для более глубоко чувствующей души является не ответами, а **вопросами** о великих загадках мира и жизни... Человек может некоторое время придерживаться мнения, что в том, что дают "строгие научные факты" и выводы иного современного мыслителя, он имеет разрешение загадок бытия. Но когда душа доходит до тех глубин, которых она должна достичь, если она поистине понимает самое себя - тогда то, что сначала казалось ей решением, открывается ей лишь как побуждение к истинному вопросу. И ответ на **этот** вопрос не должен идти навстречу одному лишь человеческому любопытству, но от него зависит внутренний покой и цельность душевной жизни. Достижение такого ответа удовлетворяет не только стремление к знанию, оно делает человека работоспособным и созревшим для жизненных задач, тогда как отсутствие разрешения соответствующих вопросов обессиливает его душевно, а в конце концов также и физически. Познание сверхчувственного дает нечто не только для теоретических вопросов, но и для истинной жизненной практики. Именно вследствие характера современной духовной жизни познание духа является необходимой областью познания для нашего времени".

Однако "необходимая область познания для нашего времени" включает в себя определённый инструментарий правил и приёмов и невозможна без знания конкретных способов, средств и методов воплощения в реальность совокупностей познавательных мыслей и идей, тобто без **методологии** как самостоятельного раздела исследовательского процесса. Именно методология обладает способностью обращать вопросы в ответы, а из ответов создавать достижения, оставаясь, сама по себе вечной загадкой философии, - аналогично антропософия невозможна без собственной методологии, что и возносится в заслугу Штайнеру. Но, как и везде, методология антропософии Штайнера включает в себя специфические загадки философии.

III. ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ

Самый крупный знаток творчества Штайнера в наши дни Г.А.Бондарев посвятил проблемам методологии антропософии монографическое исследование "Триединый человек тела, души и духа. Опыт осмысления методологии науки о духе". Бондарев заявил: "Не будет преувеличением сказать, что вне методологии не может быть научного творчества, а также и целесообразной человеческой деятельности... Культурно-исторический опыт (также и в его сверхчувственной составляющей) и мышления наиболее развитой части человечества синтезируются в методологии. Она, как движущийся из века в век процесс, вбирает в себя многообразие частных методов, приёмов, способов, принципов и правил организации человеческого бытия в сферах культуры, науки, религии, правовых отношений, хозяйственной деятельности и др. По этой причине каждая цивилизация в пределах своего генезиса обладает целостным обликом".

Суждение Бондарева явилось, в сущности, резюме исторического явления в Европе, где в первой половине XX века произошёл настоящий бум методологической тематики и проблематики, спровоцированный, как считают многие, "Логико-философским трактатом" (1921) австрийского логика Людвиг Витгенштейна. Это духовное потрясение Европы сопровождалось появлением целого легиона незаурядных самобытных мыслителей, аналитики выделили семейство новых творческих направлений в методологии или имеющих на глубине методологическое ядро (релятивизм, неопозитивизм, номинализм, операционализм, редукционизм, вплоть до нелепости *гносеологического сциентизма* (гносеология - познание, сциентизм - знание), оформились познавательные школы (Франкфуртская, Марбургская, Римская), и, наконец, оно проникло в знание о человеке (структурная антропология К.Леви-Стросса). Это методологическое наводнение при всём многообразии подходов, решений и умственных усилий гностически объединяет общая установка на создание единой методологической схемы для всех видов духовных знаний. **Единая методология** есть *credo* изысканий Бондарева,

включая модную на то время дилемму о связи методологии и философии. Историческое резюме Бондарева, предназначенное для антропософской парамии, завершилось следующим образом: "Практический дух времени на передний план выдвигает методологии частных наук, так называемую конкретно-научную методологию. Однако тот же самый дух диктует и потребность в единой методологии науки. Поэтому к середине XX века методология вычленилась в *самостоятельную науку*. Как таковая, она занимается проблемой взаимосвязки философии с частными науками, а также разрабатывает методiku и технику научных исследований. Она объединяет собой довольно большую совокупность различных методологических концепций и теорий, описывающих развитие и структуру знания и его методы. При этом приоритет теории познания в создании единой методологии одними учёными признаётся, другими отрицается".

Тема методологии получила у Бондарева беспрецедентно широкий охват и рассмотрена с завидной эрудицией, а потому в числе первоисточников оказался и Барух Спиноза, хотя глубина постижений еврейского философа в этой проблеме не была достигнута автором. Спинозовский гнозис передан Бондаревым лаконично и поверхностно, а причисление Спинозы к разряду "атеистов" лишний раз свидетельствует о непонимании духа мышления еврейского философа. Бондарев написал: "Как полагал Спиноза, мы познаем Бога, когда познаем мир. И иных путей к Нему нет. Процесс познания должен быть построен так, чтобы в каждой части мира оно открывало бы нам часть Бога, было бы богопознанием. Вещи мира являются эманациями Божества; в законах, по которым они существуют и которые познает наука, открывается Сам Бог. А потому "есть знание, - пишет Спиноза, - при котором предмет (Sache)... постигается непосредственно из его сути", а не "через познание ее ближайшей причины".74) Что это за познание? - На этот вопрос со всей определенностью ответил Гёте. Оно обретается благодаря созерцающей силе суждения, которой открывается идеальная суть вещей, открывается в акте *прямого знания*. Вот почему "атеист" Спиноза был Гёте ближе, чем метафизик Фридрих Якоби". Вот это "знание, при котором предмет постигается из его сути" есть сокровенно спинозовское знание, суть достижения сугубо методологического порядка, посредством которого раскрывается *новая методология*, базирующаяся на *правиле Спинозы: метод содержится в предмете*. А потому степень доверительности тех методов, узаконенных и обязательных в нынешней методологии, называемых *междисциплинарными*, которые действительны одновременно во многих отраслях (системный, математический, логический, кибернетический (называемый в точных науках информационным) крайне низка. Из спинозовского предписания и должна выходить методология и, тем самым, теория познания антропософии, если последняя претендует на качественно новое знание.

Справедливости ради необходимо отметить, что отнюдь не только Бондарев был заражён эпидемией непонимания Спинозы, - это вирус эпохи. В особенности оно касается методологической эскапады Спинозы, какая дана великим философом на материале блестящей интерпретации Ветхого Завета: положение "**метод содержится в предмете**" было эмпирически узурпировано, поскольку воспринималось таким образом, что число методов было равно числу предметов, посему лишало возможности существования методологии как таковой. Но Спиноза увязывал метод не с внешней вещественной формой предмета, а с внутренним идеально-сущностным содержанием предмета. Метод в таком понимании становится данностью, где, с одной стороны, частность включается в общность, а, с другой стороны, общность не истребляет частность, - эта взаимосвязанность и делает методологию загадкой философии. В силу методологического правила Спинозы две самые наглядные крайности в нашем мире, - **дух и материя**, - необходимо обладает такими же очевидно и непрерываемо разными методами познания. Это положение давно и негласно стало аксиомой, но приобрело когнитивную весомость в исследованиях Вильгельма Дильтея в конце XIX века: "Коренная проблема заключается, таким образом, в констатации определенного рода несравнимости между соотношениями духовных фактов и закономерностями материальных процессов, когда подчиненный статус первых, то есть представление о них как о свойствах или аспектах материи, исключается и когда, стало быть, речь по необходимости заходит о несходстве совсем другого рода, чем то, какое имеет место между отдельными областями материальных законов, как их излагают математика, физика, химия и физиология, логически все более упорядочиваемые в своих соотношениях взаимоподчиненности. Исключение фактов духа из взаимосвязи материи, ее свойств и законов будет всегда предполагать противоречие, при всякой попытке такого взаимоподчинения выступающее между соотношениями фактов в одной области и таковыми в другой"

При обращении к антропософскому предмету реальности, раскрываемой посредством информационного мышления, методологическое правило определяет: поскольку одна из противостоящих моделей информации, а именно: чувственная материальная, сотворена рациональным путём, то информационное мышление, исходящее из качественно нового типа - **духовной информации**, требует для себя **качественно нового мышления**, и, соответственно, **качественно нового метода познания**, а отнюдь не *синтеза* с рациональным методом. Этим новым мышлением функционально представляет себя **медитация** (meditatio - сосредоточенность, размышление); энциклопедическое определение медитации звучит таким образом: "интенсивное, проникающее вглубь размышление, погружение умом в предмет, идею и т.д., которое достигается путём сосредоточенности на одном объекте и устранения всех факторов, рассеивающих внимание, как внешних (звук, свет), так и внутренних (физическое, эмоциональное и др. напряжения)" ("Философский энциклопедический словарь, 1997). Медитацию как метод, а не мышление, можно вообразить в качестве способа, вызывающего состояние погружения человека в свою личность - в мир собственных иллюзий, своего "Я" и своего "эго".

Медитация, положенная в своём антропософском облики самопознания, - как мышления, и как метод, - коренным условием имеет раздельное, автономное познание для чувственных и сверхчувственных миров. Мысль Штайнера, что "В мире душевном и в мире мыслей чувства и мысли действуют друг на друга так же, как в физическом мире - чувственные вещи" не пригодна здесь по определению. Ибо медитация, будучи в духовном мире адекватным самому себе феноменом, неизбежно снаряжает и новый тип взаимоотношений между чувственным и сверхчувственным полюсами. И этот тип не является продуктом гегелевской диалектики по известному рецепту "тезис-антитезис-синтез", а является фихтевской динамикой **проникновения**, что вовсе не идентично, ни по форме, ни по содержанию, столь популярному в антропософской литературе слогану "*синтез*".

Итак, медитация в методологическом формате представляет собой удивительное *свойство ума, которое из отрицающих фактов способно получить позитивную информацию*. Медитация, которая концентрирует в себе посредством meditatio методологические эффекты информационного способа Штайнера, умеющей продуктивно использовать негативную информацию, однако, вовсе не является панацеей от ошибочных казусов, - просто, наряду с параметрами новой теории познания, видоизменяются и критерии ошибочности полученного знания и информация о нём. Наибольшей ошибкой с этой точки зрения будет владеть знанием, - именно оно должно именоваться **порочным**, - какое основывается на изолированной и самозначимой информации, иначе говоря, знание, воспринимающее факты одной природы: положительные (утвердительные) либо отрицательные (отвергающие); такую позицию называют *предвзятой*, предубеждённой, избранной; я советую эту точку зрения называть *политической*. Именно такой способ мышления, являющийся по своей сути отсутствием мышления, наиболее губителен для процесса познания в целом.

С духовной стороны, однако, проповедь предвзятого мышления располагает объективным и спонтанным ограничителем, данным в лице декрета: **истина покоится не в мысли, а в инакомыслии**. Смысл декрета в том, что истина (мысль) Я-Творца не достаточна для истинной полноты, необходима ещё и истина (мысль) другого, тобто, не-Я (Ты). Инакомыслие - сердце медитации, основа той поразительной **сосредоточенности**, которая устраняет все отходы умственной работы, и на этом субстрате, обнимающем Я и не-Я, возрастает новаторский, не тривиальный, *синтез* -

антропософское плодородие. Однако Бондарев презентует иную картину, которая представляется когнитивным контрастом: "Иным путем пошла антропософски ориентированная Духовная наука, также возникшая в последней трети XIX в. Она сделала тот шаг, на который не решились ни философия, ни психология, ни естествознание, несмотря на то, что к нему, фактически, свелись все их напряженные искания. Она открыла врата в познание сверхчувственного мира и сделала это, не только не порывая связи, но, напротив, широко опираясь на предшествующий научный и духовный опыт человечества, соблюдая со всей строгостью принципы и методы познания, установленные естественными науками. Это составляет *фундаментальное свойство Антропософии*, что она последовательно, отдавая должное законам эмпирического мира, раздвинула границы познания и ввела его в сферу, которую уже привыкли, и не без основания, считать предметом либо метафизики, либо религиозного и оккультного опыта, несоединимого с рациональной наукой. Антропософия перекинула мост через пропасть, казалось бы уже безнадежно отделившую спиритуальное сознание от научного. И теперь это лишь вопрос времени - когда современная культура во всех своих феноменах пожелает ступить на него. Всесторонне, в многообразной связи едва ли не со всеми факторами цивилизации и культуры обосновала Антропософия реальность и надежность возведенного ею моста, для чего создала также *новую методологию науки*, подлинное *наукоучение*, основу которого составляет действительно лишенная предпосылок теория познания, возведенная благодаря этому в ранг основной философской науки, чем, собственно, и полагается начало преодолению кризиса познания".

Автор презентует не только теорию познания для антропософии, но и "новую методологию науки", единую и универсальную, какую антропософия сотворяет в форме моста через пропасть, о которой Дильтей говорил, как о первом признаке реальности. Главенствующая установка на *синтез*, в представлениях Бондарева охватывающий обе разнородные крайности - чувственную и сверхчувственную субстанции, - методологически и онтологически может быть реализован только через процедуру *эклетики*, которая и является *per se синтезом* и для которого образ "моста" есть как нельзя более яркая фигура. Здесь налицо методологическая (кинематическая) разница между *эклетицистическим синтезом* и прямым *проникновением*. Однако эта разница влечёт за собой более серьезные последствия, чем расхождения методологических отношений, какими глубинными они не были, - конечный итог обнаруживается в мировоззренческой сфере. Если попытаться отвлечься от риторического словопрения, пут словесья (лжеумствования) и общих теоретических рассуждений, то в сугубо практической плоскости оказывается, что речь идёт о синтезе методологии чувственного знания, о котором известно очень много, и методологии сверхчувственного знания, о котором отдельно не известно ничего. Как должен протекать синтез - операция сравнительно-сопоставительного плана, - если между этими величинами невозможно выявление качественного соответствия?

Бондарев, который был избран в данном исследовании в качестве главного эксперта по методологическим вопросам, даже не поставил этот вопрос, а просто прибег к примитивной операции замещения: известные методы чувственного познания поставлены на место неизвестных сверхчувственных методов. Бондарев утверждает: "Огромное богатство возможностей системного метода открывается в Духовной науке, в методологии которой орудие составляет существующий элемент". Один этот императив многого стоит, ибо системный анализ представляет самую зрелую форму современного рационализма. В практическом обиходе штудии Бондарева обнаруживаются в наличии многие рациональные формы (репрезентативное отражение, вербальное мышление, визуальное знание), но зато в теоретическом пакете того же сочинения серьёзно представляются и иррациональные нормы. В антропософской лаборатории Бондарева широко используется математико-геометрический (графический) способ изображения духовного познания, - также характерный приём рационалистической аналитики. Но главное, что вся ноуменальная ткань методологического опуса Бондарева насквозь проникнута духом рассудочного выведения, как раз того, что *ratio* избрал в качестве своего речения, тобто творческий стиль российского исследователя по своей природе не *повествовательный*, как у Штайнера, а именно *доказательный*. По этой причине Бондарев взялся доказывать доказательный режим мысли Штайнера, невзирая на логическую ошибку, о чём говорилось ранее.

В итоге следует непосредственный вывод, что разрабатываемая Бондаревым модель *единой методологии* в антропософии идеологически чужда чистой линии дельфского познания, а в целом антропософская вариация Бондарева очень близка к безоговорочной капитуляции перед рационализмом, что пропорционально удаляет её от профиля самопознания. Однако в размышлениях Штайнера без труда просматривается методологическая позиция, положительно откликающаяся на крутые *неантропософские* обороты российского исследователя, и Бондарев вещает: "О построении подлинного "наукоучения", синтетической картины мира, органически и непротиворечиво сочетающей в себе обе стороны бытия: чувственную и сверхчувственную, - мы можем говорить лишь в связи с изысканиями Рудольфа Штайнера. Он дал чувственному опыту ту завершающую его грань, без которой невозможно было преодолеть его косвенный характер и отъединённость от своего смысла, значения, назначения, от какой-либо связи с этической категорией, что, в конечном счёте, и принесло в науку антисоциальный элемент". В основе столь эминентного восхваления патриарха лежит то обстоятельство, что культивируемая Штайнером процедура теософизации суть такое же отклонение от подлинной природы "Познай самого себя", как и операционалистика рационализации, проводимая Бондаревым, но только с другой стороны, со стороны медитации.

Видимо, в связи с характером представления в идеологии духовной науки Штайнера находится своеобразное, если не сказать искажённое, изъяснение медитации, понимаемой в качестве средства сверхчувственной перцепции. В лекции, опубликованной в журнале "Антропософия" (1929г., Лондон), Штайнер утверждал: "Существенная особенность обычного мышления (которое зависит от впечатлений, полученных через органы чувств), - в том, что каждое проявление мышления повреждает нервную систему, особенно же мозг... В медитациях (берём идею, не исходящую от восприятия органов чувств) мы удерживаем мысль от соединения с мозгом. Такое мышление не вызывает в нашей нервной системе никакого процесса разрушения (поэтому не даёт физического утомления). В медитации мы достигаем освобождения внутренней силы мышления от физического тела, как инструменте", что даёт возможность "выйти из тела и рассматривать его как нечто внешнее". Кажется более, чем сомнительным, чтобы идея "об удержании мысли от соединения с мозгом" могла показаться перспективной в отношении психофизиологической или какой другой ценности. А потому получаемое в результате этого "освобождение внутренней силы мышления от физического тела" по смыслу никак не может соотноситься с обычным пониманием медитации, как *сосредоточенного* мышления. Путаница со смыслом медитации является обычным состоянием в дефинитивно-терминологической сфере антропософии, которая и сама *per se* не отличается устойчивостью и прозрачностью. Можно сослаться на определение медитации, принятое в среде парапсихологии: "Медитация, это, прежде всего, мастерство, которым возможно овладеть с помощью регулярной практики и в течение не одного года. Для того, чтобы добиться "истинной" медитации необходим колоссальный труд и даже "победа над собой". А "победить себя" - есть самая сложная задача". Здесь достаточно отметить, что в духовном мире отсутствуют понятия "победа" и "поражение", а "победа человека над самим собой" есть наивысшая нелепость, но не "самая сложная задача", и подобная медитация не согласуется с миссией *сосредоточенности* в человеческой душе.

Особенность медитации обнаруживается в том, что в своём истинном состоянии она раскрывается в *мистику* или же *мистика* пополняет медитацию, если мистику признавать, как *речь человеческого духа* или же, как *метод религии*, когда религия выступает буквально *religare* - *связывать*, средством духовной связи. Медитация и мистика в силу своей природы

выступают породненными, но разными гранями одного многогранника - индивидуальной человеческой личности. Самопроизвольная, стихийная практика объединила их в составе **окультистского** цикла. Википедия свободная энциклопедия за оккультизмом понимает "общее название мистических учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, утверждающих существование скрытой связи человека с потусторонним миром". Если человек может говорить о наличии "скрытых" сил, "тайных" связей, "потусторонних" акциях, то для него (человека) не существует ни "скрытого", ни "тайного", ни "потустороннего" в их буквальном смысле. А потому при наличии медитации и мистики человеку не нужны оккультные таинства и загадочные премудрости. Окультистский опыт в случае отождествления с медитацией становится тем же духовным опытом, но более квалифицированным и возвышенным верой, а сам синтез, а не эклектическая связка, обрывает перспективу стать повседневной практикой.

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

Это умное заключение точно и понятно отражает те основания, которые дают право считать "оккультизм" ненужным понятием в антропософии, если бы автор не делал свой вывод исходным моментом для "окультистского ренессанса", в который погружается цивилизация". Импионирует и следующее умозаключение: "Принципиальная новизна эзотеризма, вошедшего в цивилизованный мир современности в форме Антропософии, состоит в том, что он начинается с теории познания. Благодаря этому он встает в преемственную связь со всем культурно-историческим наследием человечества, главным фактором которого является становление индивидуального я-сознания".

Отсюда вытекает самое существенное в методологической эпопее Бондарева и появляется особый **субъект познания - индивидуальное я-сознание**, которое положило начало самостоятельной научной отрасли - **антропософии** с её системой преемственных связей и предпосылок. Спустя около тридцати столетий если не окончательно, то наиболее совершенно на данный момент, тезис "Nosce te ipsum" получил концептуальное оформление в качестве самобытной научной конструкции - **антропософии** (духовной науки). Это обстоятельство я связываю с заслугой российского исследователя Г.А.Бондарева, невзирая на то, что его самоотверженная и эрудированная рефлексия в своём познавательном облике была отнюдь не новоявленным открытием, о чём будет сказано далее. Но Бондарев поставил методологический венец над открытием Штайнера, и он представил антропософию *информацией*, хотя не признаёт это, и выглядит оно весьма своеобразно. Бондарев излагает: "Интеллектуализм, колоссально возросший за последние четыре-пять столетий, есть обоюдоострый меч, и нужно во что бы то ни стало суметь ту задачу решить, чтобы употребление этого меча пошло человеку на благо; иначе, как показал опыт XX века, он способен ввергать в рабство группового (коллективного) сознания всех, кто не знает, как с ним обращаться. Вот почему естественным образом (то есть в силу объективных законов развития) вопрос о границах обусловленности и о начале самообусловленности мыслящего сознания, который нельзя решить без исследования чувственно-сверхчувственного генезиса сознания, является в Антропософии главным; но не в том, впрочем, смысле, что такое исследование составляет ее самоцель. Нет, самодовлеющая цель Антропософии состоит в том, чтобы способствовать развитию человеком, познающим мир в его двойной, одновременно чувственной и сверхчувственной сути, своего индивидуального Я как центра самосознающей личности, проявляющейся в многообразии душевных и духовных свойств. Поэтому свою Духовную науку Рудольф Штайнер назвал также Антропософией".

Изложенное сообщение Бондарева имеет вид *духовной информации*, прежде всего, в силу того, что в результате на познавательной поверхности оказались два конструкта, явленных в качестве опорных атрибутов и обосновывающих собой самочинность духовной науки: "**индивидуальное Я-сознание**" и "**индивидуальное Я как центра самосознающей личности**". Важно при этом понимать, - это признают все антропософы a priori, - что антропософия представляет собой стабильную автономную духовную конструкцию только при обязательном условии, что эти два конструкта будут исполнять роль **руководящего ядра**, как главные субъекты познания, и как терминологические единицы. Именно в этом, по сути своей, мировоззренческом, пункте методологическая силлогистика Бондарева принципиально не соответствует исходной посылочной части, данной исследователем в духовной информации, и логическая аналитика при этом неизбежно упирается в ошибку *quaternio terminorum* (учетверение термина).

Итак, Бондарев приходит к неотмеченному им самим умозаключению, что проблема теории познания антропософии есть проблема имманентного статуса **руководящего ядра** антропософии, или, в другом иносказании, есть вопрос месторождения залежей руководящего ядра: на материнском берегу или на синтетическом мосту. Поскольку Бондарев приветствует антропософию на этом мосту через пропасть между чувственным и сверхчувственным берегами, то это означает, что российский идеолог антропософии выкинул вымпел традиционного рассудочно-доказательного ratio. На медитационном наречии этим сказано, что обнаруженная Бондаревым **духовная информация** о руководящем ядре антропософии им же оценена как **негативная информация**. В медитационном климате в этом обстоятельстве нет ни порока, ни трагедии: такое мнение единственно верное *относительно* узаконенного рационализма, но на тех же основаниях мнение, взятое *относительно* руководящего ядра антропософии, будет единственно правильным при отрицании ratio в целом, - такова **информационная полнота**. Данный релятивизм (симметричная относительность) является первой **загадкой философии**. Но для возвращения Бондарева в этот загадки нет: поскольку он находится на мосту, тобо им руководит единственная точка зрения (отсутствие инакомыслия), сотканная при эклектическом синтезе, то его вывод также однозначный и непреложный: под руководством российского дирижёра была исполнена симфония *Nosce tempus* (познай время), а вовсе не *Nosce te ipsum* (познай самого себя), - следовательно, антропософия в своей коренной сути не может быть приемлема согласно гностицистским принципам Бондарева.

Уже говорилось, что информационная полнота содержится не в получении относительно ошибочных сведений, а в стремлении использовать эти последние в интересах духовной информации, - к примеру, Бондарев заслуживает упрека в

том, что со своей негативной информацией (тобто, антропософией) остаётся в лоне материальной информации, а не пытается овладеть духовной информацией, как Штайнер В таком аспекте будет рассматриваться следующая загадка философии - *об эволюционном характере духопроизводства*. Эта загадка лежит в поле *квазитрадиционных* интересов Бондарева, и он уверенно излагает: "Духовная наука показывает, что к развитию сверхчувственных восприятий человечество идет *эволюционным* путем... Законы физики, будучи дополнены законами биологии, позволяют глубже проникнуть в тайну жизни. Двигаясь далее по этому пути, можно прийти в мир самих жизненных (эфирных) сил и познать законы жизни у их прафеноменального источника. Человек своей физической природой коренится во всеобщей природе мира и образует ее высшее звено. Законы действия его души и духа коренятся в сверхчувственном мире, благодаря чему человек является гражданином двух миров: чувственного и сверхчувственного. Постигая законы первого из них, он затем находит их продолжение и дополнение во втором". И продолжает в аналитическом обзоре "Философии свободы" Р.Штайнера: "...что Антропософия, будучи Духовной наукой, всецело стоит на позициях *эволюционизма*. Таково одно из ее основных свойств. О нем важно знать по той причине, что в вопросе об эволюционизме человечество разделилось на два лагеря. В одном из них, где главенствующую роль играет религиозное сознание, эволюция мира и человека отрицается. Например, христианской теологией утверждается, что мир и человек были созданы Творцом сразу же в том виде, в каком они существуют и теперь. Никакой эволюции видов нет. Мир изменится однажды весь сразу и на чисто нравственной основе... В другой части человечества господствует естественнонаучное мировоззрение. Следовательно, там признан эволюционизм, но зиждется он лишь на законах природы, естественно отборе и борьбе за существование. Нравственное начало отсутствует в нем. Эволюционизм Антропософии иного рода, однако, в нем отдается должное эволюционному учению Дарвина-Геккеля, - некоторым его методологическим принципам, способам наблюдения, наконец, его главной идее о *естественном* происхождении видов... Эволюционизм Антропософии примиряет в себе позиции обоих мировых лагерей: противников и сторонников эволюции. Дело в том, что их поляризация есть отражение дуализма материи и духа, с которым надеялась справиться философия. Антропософия, как монистическое воззрение, также и в своей онтологии смогла привести к синтезу эволюционистский дуализм".

Ясно, что Бондарев провозглашает мысль о том, что антропософия посредством достославного синтеза лишила философию её **основного вопроса** о соотношении духа и материи. которой человеческая мысль питалась со времён древнегреческой милетской культуры. Взамен возникла монистическая и универсальная структура, как аналогично единая методология, которые развивались по восходящим эволюционным ступеням, - от простого к сложному, от хаоса к порядку, от сумбурного к совершенному. Штайнер взялся за данную тему гораздо основательно и использовал самое продуктивное средство - философскую рефлексию, а в отношении последнего была взята самая продуктивная философия - система Иммануила Канта, которую австрийский философ прорефлектировал тщательно и разносторонне. Штайнер цитирует замечательные слова Вильгельма фон Гумбольдта: "Кант, возможно, предпринял и осуществил величайший из трудов, которым когда-либо философствующий разум был обязан отдельно человеку... Если хотя бы оценить и ту славу, которую Кант принес своему народу и ту пользу, которую он принес спекулятивному мышлению, несомненным и очевидным остается тройкое: разрушенное им никогда не возстанет снова, основанное им никогда не погибнет, и, что самое важное - он произвёл реформу, подобной которой общая история человеческого мышления не знает". Но Штайнер находит для колосса Канта другие слова и другую характеристику.

Штайнер аннотирует колоссальное учение И.Канта: "То, что высшие истины не есть истины познания, но есть моральные истины, Кант считал своим открытием. Человек не должен заглядывать в сверхчувственный мир: из его моральной жизни ему дается эрзац, замена познания. Неудивительно, что Кант видит высшее требование по отношению к человеку в безусловном, безоглядном выполнении долга. Не открой человеку долг прозрения за пределы чувственного мира, человек был бы всю свою жизнь заключён в нём. Итак, то, чего требует чувственный мир, должно отступить перед требованием долга. Сам по себе чувственный мир не может придти в согласие с долгом. Он хочет приятного, ищет удовольствия. Им должен противостоять долг, для того, чтобы человек выполнил своё предназначение. Добродетельно не то, что совершено человеком ради удовольствия, но только то, что он совершает в самоотверженной отдаче долгу. Подчини свои вождения долгу: такова строгая задача нравственного учения Канта. Не желай ничего, что удовлетворяет тебя в твоём эгоизме, но поступай так, чтобы основание твоего поступка могло стать таковым для всех людей. В подчинении нравственному закону человек достигает своего совершенства. Вера в то, что этот нравственный закон парит в величественных высотах над всеми мировыми свершениями, и осуществляется в мире благодаря божественному существу - является, по мнению Канта, истинной религией. Она вытекает из морали. Человек должен быть хорошим, не потому, что он верит в Бога; он должен быть хорошим из одного единственного - из чувства долга; но он должен верить в Бога, потому что без Бога долг теряет смысл. Такова "Религия в пределах чистого разума" - так Кант назвал свою книгу о религиозном мировоззрении".

Однако глубокомыслие Канта проинтерпретировано Штайнером своеобразно. У Штайнера вызывает восторг одно из таких глубокомысленных вердиктов, которые он цитирует, считая, что в этих словах Кант выразил своё мировоззрение. Штайнер говорит: "Он выразил его в глубоких, прекрасных словах: "Две вещи наполняют душу новым, всё возрастающим восхищением и благоговением...: звёздное небо над мной и моральный закон во мне... Первая - взгляд на бесчисленное множество миров, что как бы уничтожает важность меня, как некоего животного существа, которое должно вернуть обратно ту материю, из которой оно сформировалось, вернуть планете (всего лишь точке во Вселенной), после того как на короткое время оно было наделено (мы не знаем как) жизненной силой. Вторая, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, благодаря моей (самосознющей и свободной) индивидуальности, в которой моральный закон раскрывает мне, ни от животности, ни даже от всего чувственного мира независимую жизнь; независимую, по крайней мере, настолько, насколько она может почерпнуть из *целесообразного назначения* моего бытия, определяемого этим законом, назначения, которое не ограничивается условиями и пределами этой жизни, но уходит в бесконечность". А действительная заслуга Канта состоит в том, что с чеканной философской чистотой и ясностью, впервые в истории, он сформулировал **основной вопрос философии: отношение дух - материя**, который предполагал ещё в эллинских недрах.

Но Кант не только поставил основной вопрос философии, но и решил его, расчленив *дух и материю*, и, главное, отдав когнитивное предпочтение духовному фактору - *чистому разуму*. Это было выполнено грациозно, с завидной лёгкостью, непосредственно логическим путём, а вовсе не посредством глубочайшего умственного подвига, как мнит Штайнеру, который пишет: "Но какой ценой Кант достиг всего этого! Он перенес всю природу в человеческий дух, а её законы сделал законами самого этого духа. Он совершенно изгнал из природы высший миропорядок и поставил его на чисто нравственную основу. Между неорганическим и органическим царствами он провёл резкую разграничительную линию, объясняя неорганическое чисто механическими, строго необходимыми законами, а органическое - идеей целесообразности. Наконец, он совершенно оторвал царство прекрасного, царство искусства от остальной действительности. Ибо наблюдаемая в прекрасном целесообразность не имеет ничего общего с реальными целями. Каким образом прекрасный предмет включен в мировую связь, это безразлично; достаточно, чтобы он пробуждал в нас представление целесообразности и, тем самым вызывал нашу симпатию".

Штайнер обнаружил принципиальную ошибку гениального мыслителя: в двух разъединённых Кантом частях Штайнер выводит связующие моменты. Как он пишет: "Деятель искусства взращивает в чувственном мире именно это

целесообразное назначение, которое в действительности господствует лишь в нравственном царстве мира. Благодаря этому произведение искусства стоит между областью наблюдаемого мира, в котором правят вечные, железные законы необходимости, которые человеческий дух сам вложил сначала в этот мир, и царством свободной нравственности, в котором цель и направление задают приказы долга, являющиеся излиянием мудрого божественного миропорядка. Деятели искусства со своими произведениями выступают между этими царствами. У царства действительности он заимствует его вещество; однако, он как бы напечатлевает этому веществу нечто такое, что делает вещество носителем целесообразной гармонии, как она обретается в царстве свободы... Но прекрасное мы находим не только в человеческих произведениях искусства, но и в природе. Наряду с прекрасным в искусстве есть прекрасное в природе. Это прекрасное в природе существует помимо участия человека. Но, таким образом дело выглядит так, что в действительности наблюдается не только одна застывшая закономерная необходимость, но и свободная, мудрая деятельность". Попросту, Штайнер обнаруживает ошибку в решении Кантом основного вопроса философии, - в реальном существе нет непреходимых граней между живым и неживым. Бондарев говорит по этому поводу: "В докторской диссертации, изданной под заглавием "Истина и наука", Рудольф Штайнер так формулирует основной принцип своей философии: "Мы обосновываем объективный идеализм, как необходимое следствие понимающей саму себя теории познания. Этот идеализм отличается от метафизического, абсолютного идеализма Гегеля тем, что он ищет основание для расщепления действительности на данное бытие и понятие в субъекте познания и видит связь их не в объективной мировой диалектике, а в субъективном процессе познания" Штайнер, указывая на "данное бытие" и "понятие в субъекте познания", также решает основной вопрос философии, но решает его отлично от Канта. Только и всего.

А у Канта выражена ещё более кощунственная максима, с точки зрения обозрения Штайнера: "...наше понятие о нетелесной природе есть лишь негативное понятие, которое несколько не расширяет нашего знания и не даёт подходящего материала для выводов, разве только для таких, которые годны лишь для вымыслов, но недопустимы в философии" (1998, с.787). В этом выступил *Кант-материалист*, один из творцов классической (материалистической) картины мира, тогда как одновременно, решая основной вопрос философии в сторону доминирования духовного фактора, заявляется *Кант-идеалист*. Рефлексия Штайнера не придаёт значения этому обстоятельству в мудрости Канта, а весь аналитический запал сосредотачивается у Штайнера на выявлении некоего связующего элемента между крайними полюсами кантовской формулы. Этот элемент представляется не менее, чем "новая жизнь", "...о которой было бы известно следующее: она может существовать также и вне меня". Показательно, что эту "жизнь" Штайнер выставляет не как недостаток системы Канта, а как последующий виток эволюции, и пишет: "Итак, новая мировоззренческая эволюция стремится сделать следующий шаг: обнаружить в самосознающем "я" такую мысль, которая ощущалась бы как живая. *Кант не сделал этого шага; его сделал Гёте*".

Основной вопрос философии был актуализирован в системе Канта как вечная проблема соотношения двух действительностей - реальной и виртуальной, явной и скрытой, чувственной и сверхчувственной. То или иное решение основного вопроса философии определяло собой качественное содержание всего философского материала (школ, учений, мировоззрений) тобо являлось ключевым понятием в философии до тех пор, пока русский философ Г.В.Плеханов не вывел роль личности в истории, чем доказал, что решение основного вопроса философии, именно *как доказательство проблемы*, имеет заведомо независимую, естественную форму, и дано a priori в качестве единства двух крайностей. Таким решением (доказательством) является **человек** как фигура, органически сочленённая из видимого и невидимого (телесного и духовного) атрибутов сущего мира. И Россия стала философской родиной антропософии.

После этого открытия основной вопрос философии утратил свою когнитивную ценность и стал условной величиной, а философия спонтанно обратилась в **науку о человеке**, обособившей антропологию от антропософии, но вместе с тем убравшей жестко-абсолютные грани всех разделительных параметров между ними. Но во время Канта основной вопрос философии сохранял свою верховную основополагающую позицию и требовал своего решения, неся в себе все эмбриональные зачатки **человека**, как данного решения, рождённого в своих внутренних недрах. Даже в системе, где согласно решению основного вопроса философии идеализм резко отчленён от материализма, как у Канта, их сочленение несколько не противоречит способу решения. Ибо признание материализма и идеализма как результата решения основного вопроса философии страдает узурпацией, свойственной невежеству и догматизму, - эти градации не являются идеологическими категориями, а суть сугубо методологические средства; всякий подлинный философ в своей основе есть материалист в такой же мере, как идеалист. Но Штайнер проходит мимо этих пертурбаций философской системы Канта, хотя восхваление последнего исполнено Штайнером по высшему разряду.

А Штайнер пишет: "Противоположность мировоззрению Канта относительно всех существенных вопросов представляет собой мировоззрение Гёте... Кант вобрал всю природу в человеческий дух, Гёте же рассматривает все человеческое в качестве члена этой природы; он включал человеческий дух в природный миропорядок. "Природа! мы окружены и поглощены ею - не будучи в состоянии ни выйти за её пределы, ни углубиться в неё. Незванно и неожиданно вовлекает она нас в круговорот своего танца и несётся с нами, пока мы в изнеможении не выпадем из её рук... Все люди в ней, и она во всех... Даже неестественность суть природы, даже самое неуклюжее филистерство имеет нечто от её гения... Человек послушен её законам, даже если он им противится: человек действует с ней, даже если он хочет действовать *вопреки* ей... Она есть всё. Она сама себя награждает, и сама же себя наказывает; сама себя и радуется, и истязает...". Штайнер даже цитирует слова Гёте, где он правильно оценивает философское состояние Канта, но эта цитата ни на что не влияет: "Основная ошибка Канта, считает Гёте, состоит в том, что он "субъективную познавательную способность... саму рассматривает как объект, а тот пункт, где субъективное и объективное встречаются, он разделяет, хотя и резко, но не совсем правильно". Именно "ошибка Канта", а не эволюционный шаг, сделал возможным мысль о живой связи человека и природы, или, по Фихте, **Я и не-Я** Эстетическое вольномыслие Гёте Штайнер показывает в экстракте: "Всё - суть природа, от неорганического камня до высочайшего художественного произведения человека, и всё в этой природе управляется теми же "вечными, необходимыми, то есть божественными законами", которые таковы, что "и само божество не могло бы изменить их". ("Поэзия и правда", книга 16.)... Всё для Гёте возникает из одного корня, из вечных, движущих сил природы; существа неорганические и органические, человек со всеми достижениями его духа: его познанием, его нравственностью, его искусством". В конце концов, все соображения, ссылки и цитаты из Гёте вылились в фундаментальный тезис, который лёг в основу течения, названного Штайнером и его сторонниками, **гётеанизмом**: "По смыслу своего мировоззрения Гёте также не мог признать различие между неорганической и органической природой, которое установил Кант в своей работе "Критика силы суждения". Стремление Гёте простиралось дальше: объяснить живые организмы на основе тех же законов, которыми объясняют неживую природу". Гётеанизм превращается Штайнером в *идеологию* того воззрения, которому он и его адепты сулят перспективы нового мировоззрения, но усложняя и дополняя авторскую схему новаторским параметром **самосознающего я**. В результате это принимает следующий вид: "Тем самым самосознающее "я" открывает то, что позволяет ему проявляться в качестве действительного существа. Гёте развил представление, благодаря которому самосознающее "я" может почувствовать себя оживленным, поскольку оно чувствует себя *единым* с творящими существами природы. Мировоззрение нового времени пыталось осилить загадку самосознающего "я"; Гёте вносит в это "я" *живую идею*; посредством этой правящей в нём жизненной силы это "я" обнаруживает себя в качестве исполненной жизни действительности". А в чисто методологическом плане эта идеология принимает схему известной картины мира как

Единой Гармонии Мира: "Гёте усвоил *мировоззрение строгого единства*; он хочет обрести *единую* точку зрения, исходя из которой весь Универсум раскрывает свою закономерность, "от свалившегося с крыши кирпича, до блистательных молний духа, которые осеняют тебя, и о которых ты сообщаешь". Ибо "все действия, какого бы рода они ни были, самым непрерывным образом связаны, переходят друг в друга". Здесь отмечается важнейший идеологический пункт классического мировоззрения, который чаще всего, выражается как **всё во всём**, - всё связано со всем. Исходя из этого тезиса, математическая логика, доминирующая в точном классическом знании, приводит к выводу, что всё многообразие и разнообразное множество мира может быть обозначено единой математической формулой. Поэтому эпоху господства классического мировоззрения в науке называют ещё временем всемогущества математики (великий Галилео Галилей пустил в оборот хрестоматийный афоризм: законы природы записаны на языке математики). Такое воззрение было положено в основу классической картины мира, и одним из его авторов является великий французский математик и астроном Поль Лаплас, который заявил: "Все явления, даже те, которые по своей незначительности как будто не зависят от великих законов природы, суть следствия столь же неизбежные этих законов, как обращение Солнца... Мы должны рассматривать настоящее состояние Вселенной как следствие её предыдущего состояния и как причину последующего. Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех её составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движением легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором" (П.Лаплас "Опыт философии теории вероятностей", М., 1908, с.8-9)

Следовательно, математика слагает историческую сердцевину классического миропорядка. Восхищение Штайнером математическим мышлением без лишних слов говорит о мировоззрении самого Штайнера, и это восхищение таково, что он только с математических позиций оценивает значение в философии таких титанов мысли, как И.Кант и Б.Спиноза. Штайнера приводит в восторг математический стиль мышления И.Канта. И это знаменательно, ибо математическое мышление Канта есть неотъемлемая часть классической науки, одним из великих творцов которой является Кант, а в философском отношении входит в фундамент концепции человека как члена человечества. Штайнер заявляет: "Кто ощущает в наиболее значительных мировоззренческих трудах Канта их характерные особенности, тот заметит, что одной из них является та ценность, которую Кант придает математическому типу мышления. То, что познано таким же образом, как познает математическое мышление, несёт в себе достоверность своей истины - это ощущает Кант. То, что человек владеет математикой, доказывает, что он может овладеть истиной. Можно сомневаться во всём: но истины математики не подлежат сомнению. В свете собственного классического (математического) мировоззрения Штайнер воспринимает и философию Спинозы, не понимая в нём главного, а числа в нём акцидентальное: "Спиноза хотел строить последовательность своих мыслей так, чтобы они подобно объектам математики развивались строго одна из другой. Одно, и только одно помысленное математически даёт прочную основу, на которой - в смысле Спинозы - уверенно познает себя человеческое "я" чувствующее себя в духе нового времени... Тот же образ мыслей привел Спинозу к формированию такой картины мира, в которой всё, подобно математическим законам, действует со строгой необходимостью. Божественная субстанция, изливающаяся во всех существ мира в соответствие с математической закономерностью, придаёт ценность человеческому "я" только в том случае, если оно полностью теряет себя в этой божественной субстанции, если оно позволяет своему самосознанию перейти в мировое сознание. Этот математический образ мыслей, возникший из страстной тоски "я" по надёжности, по уверенности, в которой оно нуждалось, привело это "я" к такой картине мира, в которой оно из-за этого стремления к надёжности потеряло *самоё* себя, потеряло свое самостоятельное пребывание в основе мира, потеряло свою свободу и надежду на самостоятельное вечное бытие". О Спинозе Штайнер говорит: "Его влияние должно было быть значительнее, поскольку его прочные, построенные по математическим принципам выводы, обладали значительно большей силой убеждения, нежели мировоззренческая линия Лейбница, воздействовавшая на мыслящие умы того времени в "усовершенствованной" интерпретации Вольфа"

Невзирая на то, что Штайнер уповает на мощь эволюционного развития, с помощью которого выправляется недостаточность кантовской системы, он всё же, судя по смыслу приведенной аргументации, признаёт источником этой недостаточности как раз персональное кантовское мышление, а стало быть, решение основного вопроса философии и в его облики теорию познания. А цель Штайнера заключена в том, дабы именно познанию (знанию) принадлежал гегемонизм человеческого разума в гениальных кантовских максимах и от имени которого человеческий дух чувствовал себя сполна удовлетворённым. Штайнер пишет: "Несомненно одно: Кант предоставил своим современникам бесчисленное множество уязвимых мест для интерпретаций и возражений. Именно вследствие своих неясностей и противоречий, он стал родоначальником классических германских мировоззрений Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Гегеля, Гербарта и Шлейермахера. Его неясности превращались для них в новые вопросы.... Случилось так, что последователи Канта захотели снова сделать познание полноправным; захотели посредством познания удовлетворить высшие духовные запросы человека. В качестве преемника Канта в этом направлении был как будто специально создан Иоганн Готтлиб Фихте...". Тут явила себя наибольшая неясность не только этого чудного труда "Загадки философии", но и всего учения об антропософии в объёме её теории и мировоззрения. Уделяя в своём анализе много места, едва ли не меньше, чем своему кумиру И.В.Гёте, великому философу И.Фихте, приводит обширные изречения и цитаты, но, давая расширенную характеристику, Штайнер не обмолвился ни о *назначении человека*, ни о сложнейшей ей динамике открытых Фихте параметрах человека (*Я, не-Я, Я-яйность, Я-Ты*), и, упоминая архивные второстепенные работы Фихте, не говорит об основополагающих трактатах по наукоучению. И только местами проскальзывают заметки, опосредованно приближающиеся к смыслу великого открытия Фихте об антропософии. Так, Штайнер пишет: "Выражение "я есть" теряет всякий смысл, если его произносит не то существо, о чьём бытии идет речь. Отсюда следует, что в мире нет ничего, что могло бы обратиться ко мне со словом "я", кроме меня самого. Вследствие этого признание меня в качестве "я" является моим изначально присутствующим мне деянием (ureigneste Tat). Никакое существо вне меня не может повлиять на него. Здесь Фихте нашёл нечто такое, в чём он видит себя совершенно независимым от какого-либо чуждого существа". И отсюда Штайнер извлекает словоформу, которая стала ключевой в его умопостижении - **я-сознание**. Смысловое содержание её таково: "Моё "я"-сознание я дарю себе сам. В "я"-сознании я, следовательно, имею не знание или познание, воспринятое мною, но нечто такое, что я сам создал. Так Фихте создаёт себе прочную точку опоры для мировоззрения, нечто такое, что достоверно"

О Фихте пишут часто и много на страницах антропософской литературы, но в обширных комментариях и компиляциях обычно ставят в центр логические и психологические моменты наукоучения, оставляя в стороне подлинно новаторские интуиции духа великого немецкого философа. Бондарев приводит расширенную аннотацию наукоучения Фихте, показательную полным отсутствием упоминания о **яйности**: "Во взаимоотношении Я и не-Я имеются два основания их отношения: идеальное и реальное. Первое возникает благодаря тому, что некоторое количество деятельности Я переходит на не-Я. От этого в Я полагается страдание, а в не-Я - деятельность. Количество, равное самому себе в Я и не-Я - в страдании и деятельности - имеет место в рефлексии, когда полагается взаимоотношение Я и не-Я. Но страдание противоплагается сущности Я, как отрицание бытия. С этой точки зрения страдание есть качество. И это есть основание реальное. Реальное основание страдания полагается деятельностью не-Я. В то же время, лишь пока Я страдает, для него

существует реальность не-Я. Таково их взаимоопределение. Кроме того, страдание есть деятельность и по качеству и по количеству (как уменьшенная деятельность). Ибо Я полагает себя лишь как существующее. Поэтому деятельность является основанием отношения обоих моментов. Поскольку же Я *безусловно* полагает себя, безо всякого основания, то таков же характер и его уменьшенной деятельности - она также абсолютна. И с "безусловной самоопределенностью" она, направляясь на объект, ограничивает себя. Будучи же направленной, она *необходимо* ограничивается в данном и никаком другом объекте, определяется объектом, который прежде, "силой воображения", сама определила. Так полагается независимая деятельность. Она объективируется от Я и не-Я как деятельность. Но во взаимосмене она ограничена и является страданием. Она, таким образом, имеет два аспекта. Обращаясь от независимой деятельности к анализу взаимодействия Я и не-Я и страдания, Фихте приходит к выводу, что Я, перенося деятельность на не-Я, делает и его страдательным. Это не может быть иначе, если *идеально* полагаемое в не-Я (количество деятельности Я) становится *реальным* основанием некоторого страдания в Я; идеальное основание становится реальным (как качество)"

Но более того, Бондарев проходит мимо самого значительного открытия Фихте о "обоюдном проникновении взаимодействующих друг в друга", хотя цитирует изречение Фихте (И.-Г. Фихте. Избранные труды, т.1,1916,с.128), где открытым текстом формулируется закон этого открытия, - у Фихте сказано: "Формой взаимосмены является обоюдное проникновение взаимодействующих друг в друга, как таковое, материей же является то в них обоих, что делает возможным и необходимым их взаимное проникновение. - Характерной формой взаимосмены в действительности является *возникновение через уничтожение*".

Игнорирование нововведений Фихте в антропософской среде, однако, находит достаточно простое объяснение: судьба творческих свершений, их внутренний тонус. Происхождение и становление ноуменальных замыслов немецкого мыслителя как нельзя более красноречиво протестует против эволюционной схемы развития духовного мира. Выдающееся произведение сверхчувственного духа - наукоучение Фихте с несомненными антропософскими задатками, обладает "сверхчуждым" с точки зрения эволюционного зрения внешнефункциональным обликом: оно не имеет ни предпосылки, ни последствий, ни связей с окружающим миром мыслящей элиты, как требуется эволюционной методологией в форме ступеней или циклов. От начала до конца наукоучение было частным делом исключительно самого философа, замкнувшего процесс на самого себя, а, главное, Фихте, подчиняясь только имманентным импульсам, а не внешним эволюционным рычагам, создал концепцию человека как члена человечества, идущую в разрез с антропософским наукоучением, тобто самовольно решал вопрос зарождения и отмены ноуменального производства.

Одним из основных составных компонентов эволюционного механизма служит процедура преемственности или унаследованности, причём в каждом эволюционном акте она является с силой **закона наследования**. В случае Фихте при эволюционном режиме этот последний должен показывать унаследованность Фихте от Канта, какая непосредственно выискуется, о чём свидетельствуют многочисленные доводы интерпретаторов Фихте. Но говорит Фихте в своём предисловии к "Первому введению в наукоучение": "Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система - не что иное, как система Канта, т.е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своём способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться высоким авторитетом или подыскать своему учению опору вне его самого, а для того, чтобы сказать правду и быть справедливым. Она могла бы стать доказанной лишь лет через двадцать. Если не считать одного недавно сделанного указания, которое будет мною отмечено ниже, Кант остаётся доселе закрытой книгой, и из него вычитывали как раз то, что не подходит к нему и что он хотел опровергнуть. Мои сочинения хотя не объясняют Канта или быть из него объяснёнными; они должны стоять сами по себе, а Кант остаётся совершенно в стороне" (1993, т.1, с.446-447).

Итак, Фихте и *связан, и не связан* преемственными узами с Кантом, между двумя мыслителями *существует* и прямо *отторгается* такая связь, - данное положение не может отрицать реальность, ибо оно и есть эта реальность, но в корне отвергает эволюционный метод, именно как метод. Кант настолько могуч и обширен, что, если бы наличествовала эволюционная ступенчатость и цикличность в духовном мире, то унаследованность от Канта прослеживалась в деталях во всех европейских философских системах, но такого не наблюдается. А наблюдается нечто обратное: сознательное творчество европейских мыслителей имеет никак не укомплектованный вид, а характеризуется одним словом: **хаос**, с той особенностью, что этот *беспорядок* определяется относительно эволюционного *порядка*.

Эволюционный путь развития или, как ещё принято называть, *прогрессивная эволюция*, входит в состав тех средств познания, которые не только выкристаллизовались в недрах чувственного, вещественного континуума, но и выражают собой "ум и совесть" этого последнего, что а priori делают его органически непригодным для опосредования сверхчувственного комплекса. Научная борьба, - в психологии против математических методов, в геологии - против физических методов, в биологии - против химических методов, - есть не что иное, как проявление правила Спинозы (*метод содержится в предмете*) в среде чувственного сектора, а отторжение чувственного от сверхчувственного есть продолжение этой специализации. В итоге заявляет о себе общегносеологическая (познавательная) претензия в неприятии универсальных образований (метанаук, междисциплинарных методов, единой методологии). Из этого идейного субстрата исходит методологическое отношение к ошибочным формам при информационном познании, претендующее на центральный контрапункт теории познания антропософии, ибо каждый *неверный штрих (неверная идея, неверная теория, неверное мнение)* в чувственном познании может быть указанием на *верное* понимание сверхчувственной модуляции; так сказать, ошибка есть потенция истины, а ошибка гения есть гениальная ошибка.

Разделение информации на *материальную* и *духовную*, - ключевая процедура теории познания антропософии, - приводит к соответствующей градации существующего на данный момент познавательного арсенала в антропософии: **материальная методология** (Г.А. Бондарев) и **духовная гносеология** (Р.Штайнер). В основу первого Бондарев вкладывает своё колебимое рациональное мироощущение, а субстратом штайнеровской градации положена совокупность плюсов и минусов, достижений и недостатков, Штайнер-новатор и Штайнер-классик. На штайнеровском участке познавательного поля аналитика поджидают две одинаково возможные опасности: *выплеснуть с водой ребёнка и утопить ребёнка в избыточной лене*. В настоящее время активизированы обе возможности: *безграничное порицание и безмерное восхваление*.

Нетривиальный подход, какой выявился в среде штайнеровского исследования антропософской тематики, намечил зримые контуры новой теории познания в антропософии - **информационное духовное познание**. В свою очередь, это положение даёт право поставить нетривиальный вопрос: что есть в творчестве Штайнера такого, чего не было у других исследователей, ни у предыдущих, ни у современных, - именно такого, что давало бы ему право быть основателем **эпохи Штайнера** - хронона в истории европейской философии? Ответ будет не менее парадоксальный, и даже абсурдный: *интерес Штайнера к русской духовной философии*. За несерьёзным флёром, какой окутывает этот интерес при первом поверхностном взгляде, скрываются глубокие мысленные извивы, способные вызвать самые серьёзные надежды и перспективы.

Эта увлечённость Штайнера не занимала его биографов, комментаторов и последователей, но достаточно лишь задержать внимание на фактах размера и интенсивности этого "хобби", чтобы стало ясно, что отнюдь не праздное любопытство и не только тяга к самобытному и экзотическому, какими обуян каждый выдающийся аналитический ум, двигала постигающую натуру австрийского философа. Штайнер устраивал лекции и доклады "только для русских" (как сообщает Е.Б.Гурвич, в 1913 году русские друзья пригласили Штайнера в Россию с циклом лекций, но царское

правительство не впустило его, и, тем не менее, Штайнер не прекращал тратить своё время на русскую аудиторию). Нет необходимости докапываться до подлинных причин столь неординарного влечения, хватит лишь ознакомиться с авторским текстом какой-либо лекции, дабы сделаться понятно, что "русский вопрос" для Штайнера есть объект познания, а не публицистическое или эпистолярное детище. В лекции, прочитанной 11 апреля 1912-го года, Рудольф Штейнер говорит: "Духовное содержание теософии может найти та душа, которая жаждет и томится по духовному содержанию... Я знаю, что русская народная душа томится о том духе, который выражен в теософии. Она томится всеми силами, на которые она способна... Наиболее трагично это предстало перед моими глазами... около 1900-го года. Это было тем более трагично в то время, ибо тогда нечто бросалось в глаза, что я сам себе мог правильно объяснить лишь намного позже; в тот момент мне стало ясно, как мало мы, в сущности, понимаем русскую народную душу. Мы, в Западной Европе, познакомились с очень многим из России, и очень многое из России произвело на нас большое, могущественное впечатление; мы познакомились с великими импульсами Толстого, с психологией Достоевского, которая так потрясла Западную Европу, и, наконец, познакомились с таким духом, как дух Соловьёва, который повсюду производит впечатление - если только ему разрешат на себя повлиять; он точно таков, как он пишет. И то, что он писал, видно в правильном свете лишь тогда, когда читатель чувствует стоящую за ним русскую народную душу. И эта русская народная душа может высказать намного больше, чем даже сам Соловьёв мог высказать, так как многое принятое Западной Европой, действует на наши сердца и мешают. Подумайте, дорогие друзья, о выражении "чувство ответственности" и запомните, что ваше задание заключается в том, чтобы вы оказались достойными русской народной души, и что вы должны понять томление русской народной души согласно сверхличной теософии. Если вы поймете то, что является самым сокровенным импульсом теософии, тогда вам придется задать целый ряд вопросов, которые могут исходить только из русской души: душевные вопросы к духовным вопросам теософии. Я лично испытал столько благородных, прекрасных, хороших выражений чувств из Восточной Европы, столько подлинного, истинного, столько человеческого любви и доброты, столько человеческого сострадания, безгрешного чувства, как таковое можно себе представить, столько тонкого, интимного наблюдения того, что существует в мире, столько интенсивной точной связи с силами бытия! И исходя из таких добрых, красивых и благородных чувств, люди, принадлежащие к русскому народу, задавали мне очень много вопросов, которые необходимо задавать, потому что они такие, что без ответа на них человечество в будущем не сможет существовать. Вопросы, которые могут быть заданы только людьми из Восточной Европы: их мне задавала до сих пор только русская народная душа, русская народная душа на возвышенном уровне. Мне часто приходилось думать, что дети этой народной души еще имеют возможность понять свою народную душу, понять, к чему эта народная душа стремится, как многое еще их отделяет от самой народной души. Поэтому не бойтесь искать путь к вашей народной душе, путь, который вы можете найти, если вы захотите. В душе вашего народа вы найдете те вопросы, без ответа на которые человечество в будущем не сможет жить. Ноне бойтесь при этом выходить за пределы ваших личных интересов; запомните чувство вашей великой ответственности по отношению к русской народной душе; запомните это чувство, так как в будущем народная душа будет нуждаться в своих детях, в людях, чтобы достигнуть своей цели" (цитируется по Л.Б.Гурвич).

Как видно, Штайнер действительно использует русское воззрение в качестве предмета изучения, ибо раскрывает его содержание через свой способ познания - "теософию", и также рассматривает сей предмет в лучах популярного в России народничества, опираясь на "народную душу". И хотя собственно русская философия не содержит в своём понятийном составе модусы "теософия" и "народная душа", факт попытки Штайнера овладеть русской духовной мудростью неоспорим. Штайнер не только демонстрирует намерение овладеть русским духом, но и смакует, упивается результатом этого действия на примере великого русского философа В.С.Соловьёва, которого Штайнер представлял образцом своего понимания, равным которому в этом отношении с европейской стороны для Штайнера был только И.-В. Гёте. Хотя характеристика Соловьёва, данная Штайнером своеобразна и совершенно необычна для русского уха, благодаря усилиям австрийского философа более рельефно выявилась причина, по которой лишь Соловьёв мог стать основателем русской духовной школы. В то же время только потому, что Соловьёв стал зачинателем блестящего ноуменального эксперимента в русской духовной ассоциации, у Штайнера пробудился интерес к философу Соловьёву и его философскому подвигу.

В лекции "Интимность кармы" (Вена, 1912 г.) Штейнер сказал о В.С.Соловьёве такое, чего не говорили о нём самые близкие русские друзья: ""Для тех, кто причащен к оккультной, духовной жизни, оказалось что-то весьма достопримечательное. Люди, которые соперничали то, что происходит в духовном мире вокруг нас, примерно в восьмидесятых, девяностых годах прошлого века, могли оккультно воспринимать влияние одной достопримечательной личности - я привожу только один пример из многих - но это влияние было таким, что люди при этом себя не совсем хорошо чувствовали. А те, которые могли воспринять влияние очень далеко живших современников, чувствовали эфирные лучи, исходящие от одной личности; но эти лучи не были вполне гармоничны. Наступил новый век, и современники почувствовали, что влияния стали гармоничными. Что же случилось? Я укажу вам сейчас на причину: 12 августа 1900-го года умерла личность, недостаточно оцененная - Соловьёв. У него было эфирное тело, которое светилось, но его голова, интеллект, хоть Соловьёв и был великим философом, не поспел за душой. Велико и прекрасно его мышление, но его сознательная философия не была столь ценной, как то, что он нес в своей душе. Голова этому мешала, и поэтому его оккультное влияние было негармоничным. Когда он умер, и мозг его отделился от эфирного тела, эфирное тело продолжало светиться в эфирном мире, оно освободилось от его мышления, которое на него больше не влияло, и сияло совершенно замечательно". В другом месте Штайнер живописует Соловьёва другими красками, но также вдохновенно: "В докладе "Симптоматология истории" (1918 г.) Штейнер сказал: "Может быть, нельзя найти более ясного внешнего непосредственного доказательства того, что я сейчас сказал, как такая личность, как Соловьёв, великий философ русского народа в новейшее время; читайте его и почувствуйте, как, несмотря на все качества, о которых я упомянул, говоря о Соловьёве с другой точки зрения, в него продолжает вливаться то, что можно назвать инспирацией Христа; таким образом, Соловьёв представляет себе всю форму внешней социальной жизни человека так, что Христос есть король, невидимый Христос есть король человеческой социальной общины; таким образом, все пронизано Христом, так что каждое действие, которое совершает человек, в сущности, потому совершается, что Христов импульс действует вплоть до мускулов. Чистейший, прекраснейший представитель Христового народа это философ Владимир Соловьёв" (цитируется по Е.Б.Гурвич)

Однако внимание Штайнера к Соловьёву не исчерпывается восхитительными эпитетами и звонкими характеристиками, - Штайнер выходит за рамки восторга перед гением, и разглядел в личности Соловьёва эпохальное духовное явление с чертами мессианского образа Штайнер говорит о некоем *мистическом духовном привидении*, которое испокон веков, начиная с Никейских соборов, облачной тенью блуждает по человеческим душам (имеются в виду христианские души). Это видение сворачивается в "...утверждение, что мы имеем божественное в себе на любой ступени жизни, имеет только смысл, если понимаешь это божественное в постоянном стремлении подняться "к себе самому", у которого мы ещё не находимся". Личность или индивидуальность, несущая это видение, удалась в затворничество, а вернее, она была удалена в уединение религиозными течениями, которые не смогли на Никейских соборах прийти к консенсусу. Штайнер составляет почти поэтическую балладу об этой личности и её чаяниях, - он пишет: "Мистическое углубление этой личности шло туда, где можно понять, откуда мысль берёт свою инспирацию. Как бы в одной большой точке это шло: найти в духовном мире происхождение мышления. И эта личность была в конце совершенно заполнена этой тоской. Она умерла в тоске, не найдя конкретного ответа на этот вопрос. Его не было. Время тогда было неблагоприятным...Разрешения этого

вопроса ещё не было. Это верно. И хотя не было мысли, отвечающей на этот вопрос, личность эта сразу же после смерти смотрела в замечательно ясных имажинациях в интеллигентную мироздания. Не мысль этого мироздания видела она, - она бы это увидела, если бы то, о чём она тосковала, пришло бы к своему заключению, - не мысли мироздания видела она. но образы мысли мироздания. И так, эта личность жила между смертью и новым рождением в состоянии равновесия между мистическим имажинативным видением и острым мышлением прошлого, бывшего, однако, в течении, не пришедшим к заключению

"И тогда в поисках человеческого тела, - приходит Штайнер к итогу, - эта индивидуальность стала Соловьёвым, Владимиром Соловьёвым". И так, в образе Соловьёва Штайнер совместил самое трепетное и наиболее тонкое самосознание личности, облагороженное подъёмом "к себе самому", тобто завизированное антропософской печатью. Это означает, что духовные качества антропософской личности, максимально насыщающие её в состоянии самопознания, Штайнер онтологизировал в лике В.С.Соловьёва, показав его, таким образом, высшим человеком, владеющего всей атрибутикой Иисуса Христа: "чистейшим прекраснейшим представителем Христова народа".

Этим, однако, не завершается, а только начинается пророческая миссия Штайнера, которую он невольно водрузил на себя, став во главе антропософского движения. Сделав Соловьёва знаменосцем высшего антропософского качества, Штайнер тем самым однозначно указал на духовную среду, которая способна генерировать эти качества в масштабе всего человечества, и, следовательно, способна создать живительную перспективу забившейся в тупик философской мысли, и, в конечном виде, дать выход из вселенского глобального кризиса нашего времени. Эта среда есть **русская духовная философия**, фундаментальные основы которой были сотворены В.С.Соловьёвым. В этом раскрывается аналитически неотшлифованная грань многогранника Штайнера, скрывающаяся за "несущественным" интересом австрийского философа к русскому интеллекту. Если *кармой* называть духопорядок индивида, то Штайнер дал философии **карму будущего**, увязав её с Соловьёвым и его философией. В том и состоит подспудное величие Штайнера, самостоятельное и независимое от его антропософских подвигов, что мыслитель указал направление и столбовую дорогу человеческой жизни нашего времени, а, определив в лице русской духовной философии, источник и производительную силу этой жизни, Штайнер обозначил некое особое историческое движение, *переходное*, между европейской и русской философскими формациями, о чём речь пойдёт дальше; специфика этого исторического периода и есть гарантия наличия **"эпохи Штайнера"**.

IV. ШТАЙНЕР И РУССКАЯ АНТРОПОСОФИЯ

"Поразительно, насколько В.Соловьёв, - говорит одна из наиболее удивительных знатоков и ценителей жизни и творчества В.С.Соловьёва Евгения Борисовна Гурвич, - к концу жизни идёт прямо к антропософии". Она же блестяще показала, что восприятие человека в сугубо антропософском режиме для Соловьёва явилось не только делом жизненного опыта, но и врождённым интуитивным прочувствованием и перцептивным переживанием (как, впрочем, для всей русской духовной доктрины, что является её аналитически нераскрытой особенностью). Соловьёв воспринимал не человека, как такового, а его религиозную суть на глубине единой и неповторимой личности. Такой ракурс был не только чужд европейскому духопорядку, но и противоречил всему концептуальному строю западного гнозиса о человеке как члена человечества. Так почему Штайнер, будучи плоть от плоти концепции человека как члена человечества, отвёл такую большую удельную долю в познании человека русскому соловьёвскому проекту? Таков основной вопрос данного раздела ведущейся беседы и главный мой замысел состоит в том, чтобы правильно поставить этот вопрос, а отнюдь не дать на него верный ответ, ибо в настоящее время данный вопрос не решается с требуемой достоверностью.

В аналитическом цехе русского духовного творчества, - как дореволюционного, так и современного до самых последних пор, - непоколебимо господствовало и господствует мнение, что своим генезисом русская культура и философия обязаны всецело воздействию европейского словомудрия, и в деталях является его следствием и производным. Даже первые русские умы разделяли эту сентенцию, - так, Н.А.Бердяев заявлял: "Основным западным влиянием, через которое в значительной степени определилась русская мысль и русская культура XIX века, было влияние Шеллинга и Гегеля, которые стали почти русскими мыслителями" (1990,с.24). Бердяев справедливо добавляет к этому, что "это влияние не означало рабьего подражания", и действительно, импорт философской мудрости на русской стороне осуществлялся активно и творчески. Но зато обратный процесс, экспорт русской мысли на западной стороне, практически не происходил. Спесивая европейская мудрость признавала за русскую философию лишь психологические аномалии Достоевского и Толстого (Штайнер просто ошибался, когда утверждал, что с Достоевским и Толстым философская мысль на Западе "познакомилась с очень многим из России", - на самом деле это составляло мизерную долю из русских мудронных залежей).

Таким образом, обращение Штайнера к русскому воззрению выходит далеко за существующие когнитивные нормы в Европе, и является парадоксальным не только по части вознесения личности лидера Соловьёва, но и в отношении самого факта обращения, где Штайнер суть единственный, и не имеет партнёра среди других европейских мыслителей. Это обстоятельство находит номинально простое объяснение, но за ним стоит кардинально-принципиальные особенности не только двух концепций человека - европейской и русской, - не только двух духовных школ, но и двух мировоззренческих установок. Понимание человека в классической европейской философии осуществляется через коллективный фактор человечества (человеческий род), в котором личностная индивидуальность категорически запрещается как фактор. В русской формации с такой же непреклонностью Соловьёвым утверждаются обратные отношения: доминанта индивидуального фактора личности (у русских духовников богословию предписана максима: *Бог создаёт свой образ и подобие не в человеке, а в личности*) и укоренён мировоззренческий **культ личности**. И так, общий философский обзор двух концепций человека приводит к наличию симметричного своеобразного принципа **или-или: что отвергается в одном, признаётся в другом**. Следовательно, между двумя концепциями пролегал пропасть, какая не может быть ликвидирована никакими рациональными мостами и синтезами. Величие Штайнера уже только в намерении устранить такое неестественное в духовном мире состояние, и он числит в своём творческом активе заслугу в постановке генеральной задачи о выведении связи между двумя "антагонистами", - даром, что Штайнер говорит о единстве и связи чувственного и сверхчувственного атрибутов. Однако усилия должны быть направлены на поиски критериев и признаков неких отличных связующих инстанций, коль традиционный рациональный способ оказался непригодным.

Так, обыденный, казалось, интерес Штайнера к русской теме таит в себе проблему общеполитического значения, и на фоне известных духовных постижений и достижений философа открывается монументальная *propylata* (главный вход) в отдельное антропософское сооружение. Понятно, что признаки и критерии данной *propylata* определяются в антропософских знаках, а сама связь даётся через **взаимопроникновение** элементов двух крайностей. Это значит, что в объёме европейской концепции необходимо должны содержаться некоторые моменты, предположения, выводы русского (индивидуального) содержания, а в русской формации неизбежно присутствие западных коллективистских показаний. В отношении последнего говорить не приходится, - в русском это положение налицо. Что же касается первого, то проявление индивидуального качества в западной концепции можно наблюдать постоянно, но данное всегда произвольно и акцидентально, и только Штайнер сознательно и целеустремлённо вывел в составе коллективистского предиката

европейской концепции человека некое особое индивидуальное качество. В "Очерке тайноведения" Штайнер представил это последнее, "...указав на один простой факт, который надо только оценить во всем его объеме и значении. Это тот факт, что во всей совокупности слов данного языка есть только одно единственное имя, которое по своей сущности отличается от всех других имен. Это есть имя "Я". Всякое иное имя **каждый** человек может приложить к той вещи или к тому существу, которым оно присуще. "Я", как обозначение для существа, только тогда имеет смысл, когда это существо само применяет его к себе. Имя "Я" никогда не может извне достигнуть слуха человека, как его обозначение; только само существо может применить его к себе. "Я есмь Я только для меня; для всякого другого Я есмь Ты; и всякий другой для меня есть Ты". Этот факт есть внешнее выражение глубоко значительной истины. Подлинная сущность "Я" независима от всего внешнего; **поэтому** ничто внешнее не может назвать ее этим именем. Те религиозные верования, которые сознательно сохранили свою связь со сверхчувственным созерцанием, называют поэтому обозначение "Я" "неизреченным именем Божиим". Ибо, употребляя это выражение, указывают именно на то, что было отмечено выше. Ничто внешнее не имеет доступа к той части человеческой души, которая имеется здесь в виду. Здесь - "сокровенная святая" души. Только существо, с которым душа однородна, может проникнуть сюда. "Бог, обитающий в человеке, говорит, когда душа познает себя как Я". Как душа ощущающая и душа рассудочная живут во внешнем мире, так третий член души погружается в Божественное, когда душа достигает восприятия своей собственной сущности. В связи с этим легко может возникнуть недоразумение, будто тайноведение признает "Я" за **единое** с Богом. Но тайноведение вовсе не говорит, будто "Я" есть Бог, но только, что оно одинакового рода и существа с Божественным". В приведенной цитате я хочу выделить два нюанса: первое, "Я" независимо от всего внешнего", и второе, явное отстранение от религии человекобожия, ибо штайнеровское тайноведение не уравнивает "Я" с Богом. Благодаря чему содержание мысли Штайнера всецело впитывается в контекст русской концепции культа личности, ибо в русском духовном альманахе наличествует в качестве отдельного раздела оригинальное *учение об имени* (А.Ф. Лосев, о.П.А. Флоренский)

На фоне разнообразных суждений Штайнера. укладывающихся в диапазон Штайнер-классик - Штайнер-новатор, русская консистенция силлогистики Штайнера не является случайным аспектом, а характеризует как раз новаторское направление его духотворчества. К такому же разряду относятся кроме суждения *об имени*, целый ряд понятий, обладающих антропософской природой, и, прежде всего, положение, названное Штайнером *основным законом тайноведения*. "Это - основной закон любой школы тайноведения, - пишет Р.Штайнер, - и его нельзя преступить, если мы хотим достичь какой-либо цели. Любое тайное обучение должно запечатлеть его в сознании своего ученика. Он гласит: *каждое познание, которого ты ищешь только для обогащения своего знания, только для того, чтобы накопить в себе сокровища, отклоняют тебя от твоего пути, но каждое познание, которого ты ищешь с тем, чтобы стать более зрелым на путь облагораживания человека и развитие мира, ведёт тебя вперёд*. Этот закон неумолимо требует своего соблюдения"(1992,с.20) К этому следует также отнести и максимум из его "Философии свободы": **"Я есть индивидуум"**, которая по своей общей содержательности совпадает с тем смыслом личности в русской концепции человека, который полагается конституальным.

Таким образом, Штайнер, долженствующий числиться в бригаде соавторов величественной концепции человека как члена человечества, ибо исповедует *религию человечества*, тем не менее, несёт в своей имманентной скарбнице ценности, выходящие за концептуальные пределы западного учения о человеке и нацеливающие взор в сторону русского культа личности. Этот момент важен как индивидуальный признак Штайнера-творца. Для контраста, характеризующего современное положение штайнеровского учения в отсутствие лидера и патриарха, возможно привести сотворение Г.А.Бондарева, как бы основавшего свою фракцию в штайнеризме, где пестуется традиционное и чувственно-рациональное видение антропософии, хотя на словах взъискуется верховенство штайнеровского *"я"-сознание*. Бондарев представил в качестве обобщающего заключительного доклада имажинацию (воображение) сверхчувственного познания, - нечто разительно отличное от размышления Штайнера *об имени*: "Возникающее на второй ступени метаморфозы в эзотерике называется древним Солнцем [* Планеты Солнечной системы с аналогичными названиями имеют отношение к тем зонам. Они присутствуют здесь как воспоминание о древних состояниях и предвосхищение будущих. Но в целом вопрос таких соответствий значительно шире.]. Имагинация творения зона Солнца такова: "Жертвующие Престолы, коленопреклоненные перед Херувимами; и к их жертве присоединяются, некой вереницей, Духи Мудрости, преданные в своем настроении тому, что они видят в центре Солнца: жертве Престолов, которая вырастает в их настроении до образа жертвенного дыма, льющегося во все стороны и принимающего, наконец, форму шара, творя из своего облика лики Архангелов, которые отражают жертвенный дым с периферии как свет, света внутри Солнца, возвращая дар Духов Мудрости и творя, таким образом, сферу Солнца. Она состоит - будучи принесенной в дар - из пламени и жертвенного дыма". (132; 14.XI).

Штайнер, влекомый тончайшей и всё проникающей интуицией, не просто стремится, а рвётся к русской духовной мудрости, ибо ощущает завораживающий аромат культа личности - русского шедевра человеческого духа, а Бондарев не чувствует этого благоухания на своей родине, и призывает довольствоваться приведенной химерической картиной; даже малый отрывок этой последней даёт большое впечатление безнадёжной отсталости от русских перлов ума и мысли, равно как радикальных вспышек Штайнера. Фантастическая антропософская картина Бондарева по своему познавательному эффекту смыкается с той системой взглядов, если их можно назвать взглядами, а не слепотой, где отвергается и философия и антропософия, что не является новостью в условиях современного русского духовного потрясения. Малек Яферов пишет в интернет-журнале "Топос" (2009): "Инсталлируя в человека восприятие самого себя как особого высшего разумного существа, философия толкает человека к варварству, как сейчас говорят, потребительскому отношению к природе и остальному живому миру. Более того, она сеет вражду между людьми, так как внушает им представление о тех, кто думает по-другому, как о недочеловеках, низших существах, подобных животным, или даже более худших" и ещё: "Философия отрицает у человека то единственное, что действительно у него есть - его живой опыт, и это крайне негативно отражается на всей современной человеческой истории, последствия этого насилия над человеком очень хорошо читаются в современной культуре и в современном обществе...".

Штайнер не только первый из европейских философов обратился за консультациями к русскому кладезю мудрости, он даже принимал участие в строительстве русской духовной школы, вернув из забвения замечательного русского мыслителя Африкана Спира, о чём речь пойдёт далее. Следует повторить ещё раз, что парадоксален не только подобный поступок одного из ярких европейских интеллектуалов, а ещё более парадоксально то внушение, какое исходит из этого поступка, в каком Штайнер даёт понять через личность философа В.С.Соловьёва, что в русском духовном воззрении скрыто будущее спасение человечества и грядущий выход из нынешнего кризиса. Это обстоятельство необходимо требует осмыслить эту самую доктрину, дабы уразуметь Штайнера, решившегося на такие абсурдные мысли в отношении русского духа и духовности, какие никогда не посещали ни одного из мыслителей, хотя с суррогатом этой идеи человечество было ознакомлено предостаточно ("русский народ-богоносец", "русская идея спасения", "советский образ жизни").

В рассматриваемом аспекте беседы исходное ядро русской духовной доктрины покоится в факте того, что в русской философии самостоятельно был сделан вывод о человеке, ставшем главным объектом познания в философии. Выдающийся русский философ В.И.Несмелов своими силами, без воздействия со стороны западной мысли, проникся мудростью: "В то время, как всякая наука существует потому, что есть предмет, исследование которого вызывает её

существование, в философии нашего времени оказывается совсем наоборот: сама она существует и доказывает своё существование целой грудой всяких философских книг и статей, предмет же её только ещё отыскивается, и он должен существовать только потому, что для него существует особая, специальная, хотя и неведущая его, философская наука. Это странное брожение в области философского мышления пока далеко ещё не окончилось, да и конца ему скоро ещё не предвидится, но печальные результаты его давно уже успели обнаружиться. Предметом для существующей только по имени философской науки найдено ровно столько, сколько было искателей их...". Он же сформулировал генеральный вывод: "...философия является специально наукою о человеке - не как о экологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни" (1994, т.1, с.с.304,305). Это должно бы означать, что антропософия была внедрена в русскую философию *одномоментно силой мысли*, но это было не так, и антропософия в русском водовороте мыслей проявлялась в отдельных видах многими мыслителями, - к примеру. даже известный философ первой половины XIX века В.Н.Карпов, не входящий в когорту русских духовников и отчасти их идейный противник, блистал антропософскими искрами.

Но зато русская мудрость о человеке не знала последовательного восхождения от человека к личности, - личность как таковая форма идеальности была утверждена *одномоментно силой интуиции* В.С.Соловьёвым. В русском учении отсутствует единая или общая дефиниция личности и все (без исключения) русские мыслители-творцы создавали свои дефиниции личности, и каждый по-своему определял личность. К примеру, тот же Несмелов воображал свой субъект познания - личность в таком виде: "Сознавая природное содержание своей личности *идеальными*, человек в этой самой идеальности сознаёт свою личность, как *реальный образ* такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с её сознанием" (1994, т.1, с.247).

Русская концепция человека как культ личности стала центром едва не самой феноменальной акции русской культуры - **русской духовной школы**. Зачатки последней были произведены В.С.Соловьёвым, впервые давшего философское определение *личности*, противоположенной *человеку* в западной концепции. Русскую духовную школу посещали не менее четырёх десятков первоклассных и оригинальных мыслителей. Свою презентацию русская школа отметила выходом сборника "Вехи" (1909 год) и сопроводила оглушительным успехом. В России никогда, ни до, ни после, не наблюдалось ажиотажа большего, чем появление этого сборника: более 220 статей, отзывов, рецензий, откликов менее, чем за год, было опубликовано в ответ на первое издание "Вех". По существу, актуальность и злободневность "Вех" не угасла и по сию пору, а это, бесспорно, говорит о когнитивном потенциале и ноуменальном уровне школы и всего мыслительного режима в России. Великий русский философ князь Е.Н.Трубецкой писал: "Русское освобождение погублено русским народничеством. Чтобы воскресить и довершить освобождение, надо окончательно отрешиться от народничества. Чтобы освободить народ, нужно найти другой высший предмет почитания и высший критерий поведения над народом. Необходимо признать, что существуют начала нравственные и правовые, которые обладают всеобщей и безусловной ценностью, независимо от того, полезны или вредны они большинству, согласны или не согласны они с его волей. Это и есть то самое, что проповедают "Вехи" (1991, с.462). (Поясню: русское народничество есть адекват западного человечества).

Знаменательным, но малоопытным штрихом, говорящем о неординарной творческой натуре русской духовной школы, выступает то обстоятельство, что о самом громком событии XX века, - о вселенском кризисе мира, - первые оповещения стали поступать из русского источника. Принято датировать начало мирового апокалипсиса Первой мировой войной (1914 год), и набат по закату Европы Освальд Шпенглер забил в 1918 году, а в 1916 году русский философ Л.М.Лопатин написал: "Современный мир переживает огромную историческую катастрофу, - настолько ужасную, настолько кровавую, настолько чреватую самыми неожиданными перспективами, что перед ней немеет мысль и кружится голова... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания... А главное - непоправимо и глубоко колеблется самая наша вера в современную культуру..." (1916, кн.1, с.2,3). О том же повествовал Н.А.Бердяев в 1920 году: "Я думаю, что не может быть особенных споров о том, что не только Россия, но и вся Европа и весь мир вступают в катастрофический период своего развития. Мы живём во времена грандиозного исторического перелома. Началась какая-то новая историческая эпоха. Весь темп исторического развития существенно меняется. Он не таков, каким был до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, - он существенно иной. И темп этот не может быть назван иначе, чем катастрофическим." (1990, с.4).

И чтобы покончить с самым общим ознакомительным обзором русской духовной доктрины (русской концепции культа личности), которая привлекла к себе внимание Штайнера, остаётся сказать о трагической судьбе русской духовной школы. В 1922 году по указу большевистского правительства и требованию В.И.Ульянова-Ленина представители русского мыслящего корпуса были изгнаны за пределы России. Хотя все изгои остались живы и даже получили за рубежом большую свободу публиковать свои труды, **русская духовная школа была убита**. Ибо школа, как ассоциация идейно породнённых и близко мыслящих творцов, не может существовать вне их тесного и свободного общения, а, главное, они не могли вольно ощущать себя в условиях европейского идейно иного климата, - во всяком случае, эффект сборника "Вехи" невозможен за рубежом России. Большевистская власть - убийца русской духовной школы, - убила не только школу и философию, но и русскую духовную культуру, и рана кровоточит по сей день, а посему чужестранный, штайнеровский, интерес должен стимулировать собственный интерес к родовым исконным духовным шедеврам.

Таковы самые общие особенности русской духовной школы, впервые взятой в аналитической самостоятельности. Требуется знать, что русская духовная школа, как самочинное образование, была убита на стадии формирования, и она не знает каких-либо науковедческих определённости, а для неё доступна лишь грубая градация на *внешние и внутренние* черты и признаки. Первое было приближённо ранее, а второе не поддаётся классификации и должно рассматриваться слитно, только под именем автора. Самым первым и важным из этих персональных ценностей фигурирует учение "Непостижимое" С.Л. Франка.

Хотя все крупные персоналистические учения русских творцов, входящих в состав русской школы, так или иначе, отмечают свою "заражённость" антропософским вирусом, но учение Франка страдает этим более всего и настолько, что наблюдается гностическая аналогия в конструктивных элементах постижений Франка и Штайнера. Обращает на себя внимание следующая сентенция Франка: "Направленность взора на *неизвестное* есть условие возможности всякого познания; и как бы далеко ни проникло последнее, эта первичная направленность взора как таковая не может исчезнуть, не может быть покинута или преодолена, потому что она есть основоположная установка того, что именно и называем познанием" (1990, с.202). И в этой сентенции бросается в глаза общесмысловая аналогия суждения Франка с положением о негативной информации, задействованной, правда, спонтанно, Штайнером в антропософских упражнениях. (Здесь и далее в подобных случаях конструктивной близости я буду ограничиваться только способом фиксации и констатации, ибо у меня нет возможности и места для детального разбора, а каждый схожий эпизод содержит сложность и прелесть, но требует места и времени).

Однако в своей теории русский философ идёт далее и создаёт целую идеологию *ошибки* (отрицания), где доказывается, что работа (или интеллигенция) духа есть абсолютная ценность, а это означает, что в творческом духообороте *не может быть ни отходов духа, ни мусора духа*. Отсюда Франк выводит высшее уложение, которое в абстрактном отвлечении мысли приходит к всеобщему значению теории познания, какое Штайнер вполне может использовать для антропософских целей. Первая посылка этого уложения гласит: "Отрицание...само не может быть в абсолютном смысле отрицаемо, но оно

должно быть *преодолено* в своей абсолютности, с сохранением своего положительного значения". Смысл франковской познавательной максимы нуждается в комментариях только в отношении понимания "преодоления" полным адекватом "проникновения". В этом уложении философ акцентирует главное отнюдь не в логическом казусе природы отрицания, как допустимости реальности любой ошибки, а основное проявляет в особенности духовной динамики, исключающей акции уничтожения, изгнания, подавления, и в следующей посылке Франк излагает онтологический (динамический) смысл духовного движения: "Отрицание совсем не должно быть отрицаемо, поскольку под этим вторым отрицанием мы разумеем чистое уничтожение, как бы бесповоротное и совершенное изгнание отрицание из состава реальности, как это выражается в жестоком принципе "либо-либо". Если мы подлинно хотим преодолеть этот принцип "либо-либо", то мы должны, напротив, *сохранить* положительный онтологический смысл, положительную ценность отрицания. Можно сказать, что именно *отвлечённое* понимание отрицания, в сущности, отвергает положительную ценность отрицания" (1990, с.с.302,299). Но при этом напомним, что принцип "либо-либо" есть императорский штандарт самого ratio.

В совокупности у Франка выкристаллизовался монолитный фундамент теории познания, а его высшее уложение выражено следующим образом: "Поскольку отрицание не есть просто отклонение ложных мнений, а есть ориентирование в самих соотношениях реальности, всякое отрицание есть одновременно *утверждение реального отрицательного* отношения и тем самым - самого отрицаемого содержания. Улавливая истинный смысл отрицания и тем возвышаясь над ним, мы утверждаем реальность и в *форме негативности*. Мы возвышаемся до универсального "да", до *полного, всеобъемлющего притягивающего бытия, которое объемлет и отрицательное отношение, и само отрицаемое в качестве, так сказать, правомерной и неустраняемой реальности*. Эта точка зрения не есть просто и только единственно правомерная логическая теория; это есть вместе с тем единственно адекватное *духовное состояние*, одно лишь соответствующее существованию реальности, как всеобъемлющей полноты" (1990, с.300).

Уже говорилось, что у русской концепции человека нет единого автора, хотя личность на роль самодержавного органа концепции утвердил В.С.Соловьёв; из всех прочих соавторов С.Л.Франк отличается исключительной самобытностью. Его декларация гласит: "Поскольку духовное бытие конституирует *личность*, к его существу принадлежит *индивидуальность*. Ибо личность всегда есть индивидуальность - это выражается в её безусловной единичности, незаменимости, неповторимости. На первый взгляд могло бы показаться наиболее естественным и правдоподобным, что эта единственность, незаменимость, неповторимость равнозначна внутренней замкнутости, обособленности, абсолютной субъективности. Однако фактически человек есть "личность" и "индивидуальность" со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо "*значит*" для других, может им что-либо дать, - тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, *утраты личности*". Но в постигающих глубинах интеллигенции духа Франка этот тезис остаётся на поверхности формы, а внутренняя содержательность соображения раскрывает более значимую для познания мысль: "Но всё единичное - индивидуальное как таковое - безусловно неуловимо в понятиях. Его нельзя понять в смысле подведения под понятия, его нельзя в этом смысле "понять" или "постигнуть"; его можно только воспринимать, созерцать, как тайну и чудо, ибо оно есть по самому существу своему нечто безусловно новое и незнакомое. Ибо знакомое и потому понятно для нас только то, что повторяется и может быть "узвано", - что является и воспроизводится нами как "*то же самое*". (1990, с.с.413,238).

В упрощённом варианте это значит, что личность, взятая как субъект познания, **не постижима** для познания средствами тривиальной или традиционной теории познания ("в понятиях"), то есть средствами рационального цикла. "*Непостижимое*" в представлениях великого философа суть *инословие "сверхчувственного" Штайнера*, но у русского мыслителя оттеняется то обстоятельство, что оно не подлежит опознанию со стороны чувственной методологии, тогда как у апологетов штайнеровского лагеря целевая установка ориентирована в сторону *синтеза* чувственного и сверхчувственного. Свой тезис Франк утверждает в законодательном порядке: "Единственная истинная философия, заслуживающая этого имени, есть *философское преодоление* - в уяснившемся нам смысле - *всякой рациональной философии*" (1990, с.314). Следует понимать, что в творческой лаборатории Франка "преодоление" вовсе не исключает рациональное на всю мощь: оно значит, что иррациональное "проникает" рациональное, и наоборот, рациональное соседствует с иррациональным, - совершенно новый тип взаимодействия, обозначаемый философом "*трансрациональным единством*". Стало быть, "Непостижимое" по праву должно считаться умственной реализацией дельфского призыва, и, как и творение Штайнера, полагаться ноуменальным производением антропософского порядка. Хотя каждое философское учение суть уникальное явление, но учение "Непостижимое" С.Л.Франка по этому признаку стоит в числе первейших образцов: умственно изошрённое, профессионально затейливое, добросовестно выполненное произведение русского исследователя по пунктуальности и тщательности изучения материала не уступает немецким философам-классикам (я же считаю трактат Франка самым фундаментальным сочинением в мировой философии XX века, а самого Франка, соответственно, философом №1 XX века).

Как и всякий учащийся русской духовной школы, Франк *сосредотачивается* вокруг и внутри опосредованной им личности, которая ставится духовной конституцией и которая посажена за рулевое управление многосложной и многосмысленной франковской интеллектуальной машины. Но сосредоточенность здесь не значит нацеленность, сопровождаемое намерением, стремлением и волеием, а означает врождённую способность творца, сконцентрировавшись, извлекать все потенциальные духовные возможности избранной конституальной личности, - следовательно, процесс в целом должен называться *медитацией*. У Франка отсутствует этот термин, а потому следует уточнить, что под медитацией понимается функционирование мышления человека в состоянии самопознания как вида сосредоточенности (направленной устремлённости). Необходимость уточнения происходит от того, что медитация, самопроизвольно исходящая из рассуждений Франка, отличается функционально от формы сосредоточенности, культивируемой Штайнером и соратниками в европейском антропософском поле. Требуется напомнить, что последнее жидётся на сочленении чувственного и сверхчувственного ипостасей, строящего мосты и осуществляя данный синтез посредством приёмов гегелевской диалектики: тезис-антитезис-синтез ("...приведение философии и естествознания к соответствующему реальности мира синтезу приобрело характер первостепенной проблемы не только в научном, но и социальном плане. И нужно знать, что проблема эта уже решена в Антропософии" (Г.А. Бондарев).

Но если положительное значение познания Франк раскрывает в глубинном содержании отрицаемого, то традиционное понимание отрицания в лице монументальной гегелевской диалектики, дающей эклектический механизм синтеза, превращается в видении Франка в наибольшую ошибку процесса познания. В традиционном, гегелевском, понимании, "...функция отрицания состоит исключительно в *отвержении ложного*, т.е. того, чему вообще нет места в бытии и что только неправомерно пробралось в объективное бытие из состава нашей субъективности. Раз реальность очищена от всего ложного - этим исчерпано дело отрицания, и в самой реальности тогда остаётся только положительное. Отрицание есть здесь нечто вроде метлы, которую выметают сор из комнаты, но которую саму неуместно оставлять в комнате в качестве её убранства. Это воззрение, таким образом, с одной стороны, приписывает отрицанию мощь абсолютного уничтожения, а, с другой стороны, рассматривает его как нечто неподобающее, что само предназначено к уничтожению. "Мавр сделал своё дело - мавр может уйти". Франк продолжает чтение своего эмоционального вердикта: "Горький опыт жизни учит, что цель такой духовной установки просто неосуществима, т.е. что сама она ложна: самое радикальное, яростное уничтожение всего незаконного, неправомерного, отвергаемого всё же не может в корне его уничтожить -

реальность остаётся реальностью; и новый порядок, к которому при этом стремятся, никогда не есть совершенная гармония, безусловная согласованность всего, а сам полон противоборства, столкновения антагонистических начал". И, наконец, следует сам вердикт: "отрицание отрицания" было, таким образом, с самого начала лишь ложным и грубым выражением того, что мы собственно имели в виду" (1990, с.с.299,301,302)

Подобная взаимообрачиваемость отрицательного и положительного, истинного и порочного превращает взаимоотношение противоположностей при сверхчувственной динамике, в казалось, парадоксальный, необычайно сложный процессуальный акт, актуально лишённый синтетического действия, который в теории преподносится как потенциальный и единственный вид связи реальных проявлений. Философ особо акцентирует на этом внимание: "Этот вывод нужно подчеркнуть с особой силой. *Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватен синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда трансрационален...* о каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь - о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени. Добре и зле, Творце и творении, - в конечном итоге мы всегда стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем, внутренне слито, пронизывает друг друга - что *одно* не есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нём и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте. В этом и заключается антиномистический монодуализм всего сущего, и перед его лицом всяческий монизм как всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлечённость, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности" (1990, с.315).

Итак, **антиномистический монодуализм** есть не что иное, как гениально открытая медитационным способом форма сопряжения противоположностей в качестве динамического принципа "непостижимого" в его постижении как духовной уникальности сверхчувственной специфики. Данная динамика-духовная сложность в поведении противопоставляемых констант рельефно выделяется на фоне элементарной простоты чувственного действия, влекомого априорным законом борьбы и единства противоположностей, а на фоне сложности антиномистического монодуализма, который Франк называет ещё "**онтологической установкой**", раскрылась пустота традиционного взаимодействия противоположностей, которое в физическом мире существует лишь внешне, по форме, а вовсе не по сущности.

Ещё Аристотель указывал, что "...ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга", но тут же вносит поправку: "Для нас эта трудность устраняется естественно: дело в том, что есть нечто третье" (1975.т.1,с.317). Гениальный грек только назвал это "нечто третье", поразив своей интуицией, но не дал его имени, и более двух тысячелетий даже великий философ Фридрих Шеллинг ничего не знал об этом. И он высказался: "(Положительная тенденции должна быть противопоставлена другая, как бы антипродуктивная, тормозящая продукцию, не в качестве отрицающей, а в качестве отрицательной, реально противоположной первой. Лишь в том случае в природе, несмотря на ограничение, нет пассивности, если и то, что её ограничивает, также положительно, а изначальная её двойственность есть борьба реально противоположных тенденций). Для того, чтобы возник продукт эти противоположные тенденции должны столкнуться. Однако поскольку они положены *равными* (ибо нет основания полагать их неравными), то, столкнувшись, они уничтожат друг друга, следовательно, продукт будет равным нулю, т.е. и в этом случае не возникнет" (1998, с.256). Итак, проблема противоположностей решается не в условиях материального взаимодействия, а средствами сверхчувственной динамики, что и есть собственно "непостижимое".

Таким образом, в недрах русской философии объявилось самобытное и самостоятельное духовное течение, имеющее чисто антропософскую природу, но не называющееся антропософией по причине того, что штайнеровское "тайноведение", которое полагается эталоном в этой области, обладает целевой установкой, отличной от положений С.Л.Франка о "непостижимом". На русской стороне основной упор делался на автономном и независимом конституальном существовании индивидуалистической субстанции, откуда происходит единение противоположностей в форме **антиномистического монодуализма**. Европейский или классический антропософизм проявляет себя в качестве сочленения чувственной и сверхчувственной противоположности, **синтезируемых** по типу гегелевской диалектики. Итак, **установка первого: различие**, самочинная данность; **установка второго: сходство**, имеющее себя в равноправном синтезе. Особенность состоит в том, что в русской модификации не исключается понятие "синтеза", а своеобразным способом воспринимает его в себя, создавая специфическое представление этого "синтеза", о чём специально возвестил Франк "...этот антиномистический монодуализм принимает для нас характер **триадизма**. **троичности** реальности. В этом и заключается самое глубокое и общее основание, почему человеческая мысль постоянно, в самых разнообразных философских и религиозных своих выражениях приходит к идее **троичности** как выражению последней тайны бытия. Но в этой троичности - мы подчёркиваем это ещё раз, и здесь мы стоим в прямой оппозиции к философии Гегеля, - третья, высшая ступень - "синтез" - именно безусловно трансрациональна, невыразима ни в каком суждении и понятии, и есть как бы само воплощение "непостижимого". **Положительный смысл, положительное существо** этого синтеза доступны нам не в какой-либо неподвижной фиксации его самого как такового, а, как указано, только в свободном **витании** над противоречием и противоположностью, т.е. над антиномистическим монодуализмом, - в витании, которое открывает нам горизонты трансрационального единства" (1990, с.316).

Однако расхождения между Штайнером и Франком, между сверхчувственным и непостижимым, не послужили препятствием для проникновения Штайнера в глубины русского постижения, куда он смог погрузиться до обнаружения забытых мыслителей. Речь идёт о замечательном русском философе А.А.Спире, которого Штайнер извлёк из забвения. Штайнер прекрасно ощущал мышление в показаниях русского духа, и потому он полно раскрыл суть духовного мира Спира, и, что важно, говоря об установке **различия** у Спира, не порицает её в угоду собственной установке **сходства**, а, даже, как бы утверждая, превозносит как образец русской мысли, показанной В.С.Соловьёвым в гениальном лаконизме: "Человеческое "я" безусловно в возможности и ничтожно в действительности" (1999, с.48).

Штайнер повествует: "Если мы посмотрим на различные мировоззрения, которых придерживались те мыслители 19-го века которые жили в той же среде, что и Спир, нигде мы не найдём такой пронизательности, как у него. Каким же образом Спир приходит к такому переживанию мира? Если мы будем искать объяснение в свете духовной науки, мы должны сделать следующее замечание: поскольку мы окружены внешним материальным миром, событиями истории, а также нашей жизнью в обществе, мы живём на физическом плане. Тогда как в мышлении, т.е. когда мы действительно живём в мышлении, мы уже более не находимся на физическом уровне. Когда только мы думаем о внешнем материальном существовании, тогда мы обращаемся к физическому уровню и тогда мы фактически отрицаем собственную природу. Когда мы начинаем осознавать, что же действительно живёт в мышлении, мы не можем не ощущать, что внутри мышления мы находимся в духовном мире. Итак, когда Спир осознал действительную природу того, что в человеке является наиболее абстрактным - чистого мышления, он пришёл к выводу, что есть определённая граница между физическим и духовным миром. Он, в общем, утверждает, что человек принадлежит двум мирам, физическому и духовному, и что эти два мира не согласуются между собой. Спир, исходя из природного элементарного импульса, приходит к заключению о существовании духовного мира. Он не даёт слишком длинных описаний. Но он говорит, что всё вокруг нас, будь то природное, историческая или общественная жизнь, есть только подобие. И он обнаруживает, что это подобие не согласуется с реальностью, данной в мышлении. Так что, хотя его опыт духовного мира - это не результат непосредственного видения, а опыт изнутри абстрактного мышления, он, тем не менее, устанавливает, что эти две сферы разделены чёткой гранью".

Штайнер понимает, что для Спира общая русская установка суть тривиальное состояние, и его особенность, как мыслителя, содержится не в ней *per se*, а *исходит* из неё. Штайнер пишет: "Его интересовала истинная природа мышления. Он хотел открыть, что происходит с человеком, когда он мыслит. Он также хотел обнаружить, каким образом человек, когда он занят мышлением, относится, с одной стороны, к внешней реальности, а с другой, к собственному внутреннему опыту". На пути этого интереса Спир проявляет уже свою собственную установку, которая делает его источником ценностей, и непонимание современниками которой отправило Спира в забвение. Штайнер цитирует Спира: "Когда я образу мысли, в особенности самые возвышенные мысли, на которые я способен, я ощущаю себя в мире пребывающим, где я не подвержен ни пространству, ни времени: это **мир вечности**" (выделено мною - Г.Г.). **Вечность** и есть тот высший ритм мышления, какой доступен не каждому мыслителю, и какой, согласно еврейской каббалистики (истинной, а не современной лжекаббале), обозначает утончённое достоинство избранных аристократов духа - пророков.

Вечность, как термин, относится к числу поэтических, риторических вольностей и существует издавна, а, как понятие, как духовная константа, серьёзно обосновалась в русской духовной балладе, но даже в этой последней за вечностью не закрепились значение динамически действующего конструкта: в русской науке великий натуралист академик В.И.Вернадский не мог укоренить мысль о **вечности жизни**; творение великого философа Н.А.Бердяева, переведшего историю на рельсы **вечности**, по сей день осталось не более, чем упражнением неординарного ума. К числу подобных первопроходцев относится и Африкан Спир. Похоже, что даже Штайнер полностью не оценил самого ценного качества в сочинениях русского мыслителя, хотя в его словах много горькой правды. Штайнер пишет: "Весь акцент он сделал на том факте, что в своём опыте он нашёл доказательство (Штайнер, как адепт установки "сходства", оперирует "доказательствами" для духовного мира - Г.Г.) существования духовного мира и подобия физического мира. Это привело к подчёркиванию того, что истину, т.е. реальность, никогда нельзя найти во внешнем мире, т.к. этот мир в каждом своём аспекте неистинен и несовершенен. Согласно его собственным словам, он был убеждён, что его открытие было наиболее значительным событием в истории, поскольку оно доказывало раз и навсегда, что реальность не находится во внешнем мире. Он не встретил понимания. Он даже счёл целесообразным предложить премию любому, кто докажет, что он не прав. Никто не принял вызова, никто не попытался его опровергнуть. Он пережил все огорчения, которые может пережить мыслитель, встречая полное равнодушие; как говорит его, был убит молчанием"

А русский изгой, гений-одиночка, разъясняет: "Когда мы отворачиваемся от мира мышления как такового, и рассматриваем свой опыт в связи с воздействиями внешнего мира, тогда мы имеем дело с чем-то, качественно совершенно отличающимся от мыслей, прилагаемых нами к миру. Это так, рассматриваем ли мы внешние явления, эволюцию человека, его историю или жизнь в обществе. Сами мысли приводят меня к признанию того, что они, как мысли, являются вечными. Во внешнем мире всё преходяще; земное появляется и уходит. Это не так в отношении любой мысли. Мышление само сообщает мне, что оно есть абсолютная действительность, ибо оно коренится в вечности" (цитируется по Р.Штайнеру).

Поскольку суть "русского интереса" Штайнера выливается в поиски переходной связи между русской и европейской философией, и в этом курсе лежит освещение забытого русского гения, прорывающегося к **вечности**, то невозможно обойтись без хотя бы конспективного упоминания о роли **вечности** в русском мироощущении. А это, в свою очередь, непосредственно адресует к духовному подвигу великого русского философа Н.А. Бердяева: к его исторической концепции, которую он назвал "религиозной философией истории", и которая не была доведена до онтологической полноты и замкнулась у него на теоретической стадии. Старт постигающей мысли Бердяева начинается с суждения: "Для построения метафизики истории неизбежно основная предпосылка, что "историческое" вводит в самую вечность, что оно вкоренено в вечности. История не есть выброшенность на поверхность мирового процесса, потеря связи с корнями бытия, - она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы. История есть не что иное, как глубочайшее взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности во время". Своё историческое воображение по этому поводу Бердяев выражает в расширенной интроспекции: "История свершается не только во времени и не только предполагает время, без которого её нет, но история есть непрерывная борьба вечного с временным. Это есть постоянная борьба, постоянное противодействие вечного во времени, постоянное усилие вечных начал свершить победу вечности, свершить её не в смысле выхода из времени, не в смысле отрицания времени, не в смысле перехода в то положение, которое не имеет никакой связи с временным, потому что это было бы отрицание истории, а победу вечности на самой арене времени, т.е. в самом историческом процессе. Эта борьба вечности с временем есть непрерывная трагическая борьба жизни и смерти на протяжении всего исторического процесса, потому что взаимодействие и столкновение вечных и временных начал и есть не что иное, как столкновение жизни и смерти, потому что окончательное выделение жизни и смерти, победа временного над вечностью, было бы победой смерти над жизнью, окончательный уход из временного в вечное было бы уходом из этого исторического процесса. В действительности. Существует третий путь и третье начало, к которому сводится и самое существо борьбы вечности жизни со смертностью времени через внедрение вечного во временное" (1990,с.с.53,53-54).

Однако здесь великий философ допускает чрезмерную вольность в обращении с терминологией: во-первых, понятия "борьба", "победа", "противодействие" органически чужды духовной динамике, и в свете этого время и вечность не сталкиваются и не борются, а *взаимопроникают* друг друга; во-вторых, "жизнь" и "смерть" не могут быть обоюдными понятиями и не соотносятся друг с другом, - академик В.И. Вернадский понимает "жизнь" как элемент **вечности**, что исключает "смерть" по определению. В своём пышном воображении наряду с этим Бердяев находит место и для "третьего пути", "третьего начала" через "внедрение вечного во временное", а это и есть прямой образ **взаимопроникновения**. Само собой разумеется, что эпицентр всего духовного потрясения, вызванного историческим радикализмом Бердяевым, заложен в понимании контрапункта русского духовного мировоззрения - в **личности**. Сущность личности свёрнута у Бердяева в особое представление о "историческом", - у Бердяева сказано: "Историческое" есть некоторый спецификум, есть реальность особого рода, особая степень бытия, реальность особого порядка...Для того, чтобы проникнуть в эту тайну "исторического", я должен прежде всего постигнуть это "историческое" и историю как до глубины *моё*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою человеческую глубину"(1990,с.с.12,15). Это означает, что в противовес традиционной историософии, исторический процесс осуществляется не коллективистскими гегемонами и генераторами (народом, революциями, производительными силами и производственными отношениями), а **исторической личностью** или "действующей душой". **Личность суть demiург исторической судьбы мира**, - с таким девизом Н.А.Бердяев входит в русскую концепцию человека как культа личности. Непроизвольно из этого вытекает, что "исторический спецификум" Бердяева составляет исторический раздел антропософии.

В свою очередь из этого следует, что фигура объективного наблюдателя - приснопамятного производителя исторической информации при казённом материалистическом понимании истории (или историческом материализме) превращается в *фигцию*. Наблюдатель (он же исследователь), если он не хочет быть в истории прохожим или пассивным сожителем, должен быть *субъективным* наблюдателем, а не объективным верстовым столбом. Соответственно кардинально меняется познавательная индексация так называемых *исторических фактов*, которые уже не являются безусловными носителями *исторической истины*. Но наиболее впечатляющий итог постижений Бердяева, который делает русскую духовную

доктрину оригинальной и уникальной философской системой, медитационно сосредоточен в появлении качественно нового типа истории - **небесной (духовной) истории**, и, соответственно, распаде исторического процесса на два класса: **земную** (материальную, чувственную) историю и **небесную** (духовную, сверхчувственную) историю. "Небесная история и небесная судьба человека, - пишет Бердяев, - предопределяют земную судьбу и земную историю человека. Есть пролог на небе, в котором задана мировая история, поставлена тема её. Что представляет собой эта небесная история? Это и есть истинная метафизическая основа истории. Небо и небесная жизнь, в которой зачат исторический процесс, есть ведь не что иное, как глубочайшая внутренняя духовная жизнь, потому что, поистине, небо не только над нами и не только в каком-то отдалении от нас, как трансцендентная сфера, почти недостижимая, - небо есть и самая глубочайшая глубина нашей духовной жизни" (1990, с.35).

Итак, если рассматривать русскую доктрину с антропософских позиций или следить переход от европейской антропософии, как пытается сделать Штайнер, то окажется, что небесная история в качестве исторической части есть наиболее сильная и самая когнитивно ёмкая составляющая русской антропософии. Штайнер мечтает, что "...придёт время, когда исторические суждения будут также мало зависеть от внешних фактов, как чтение книги зависит от описания букв. За внешними фактами будет различаема действительная история, так же, как смысл "Фауста" различаем за печатными буквами. Это выражено несколько радикально, но, тем не менее, позволяет описать ситуацию. Обычная история будет рассматриваться как история, описывающая симптомы; и такой человек как Африкан Спир будет рассматриваться как симптом душевного элемента Восточной Европы, объединяющегося с душевным элементом Центральной Европы". Следовательно, объединительная функция, предназначенная для миссии Спира, настолько актуальна, что извлекает Африкана Спира из забвенья и забвения.

Уже упоминалось, что Штайнер первый в Европе поставил вопрос о симбиозе европейской и русской концепций человека, а точнее сказать, западного варианта антропософии с русской моделью антропософии. Но, если в этом направлении сделать практический шаг от вероятности к возможности, чего не успел сделать Штайнер, то придётся говорить о самой яркой динамической особенности русского духа или интеллигенции русского духа, - о том, что С.Л.Франк назвал "**триадизмом**" ("троичной реальностью"). Функционально **триадизм** состоит из трёхчленной структуры бытия: двух противоположных крайностей и среднего элемента, расположенного между ними, - по сути дела, речь идёт о злободневной проблеме взаимоотношения противоположностей - динамическом принципе "недостижимого". Триадизм есть жаргон, присущий только русской речи, и сведения, полученные в русской науке или русской философии, тобто в одинаковой мере чувственное и сверхчувственное познание, обладают тройственной природой, отвергающей тривиальную технологию знания, стремящуюся к монизму, единой методологии и диалектическому синтезу. На русском берегу бытуют монументальные примеры троичной технологии знания. Величественная теория биосферы академика В.И.Вернадского, - наивысшее достижение в мировом естествознании в области чувственного мира, - построена на **триаде: живое вещество - биокосное вещество - косное вещество**. В русской физиологии гениальный И.М.Сеченов вывел формулу мысли, основанную на **триаде: подлежащее - связка - сказуемое**. В русском духовном учении великий философ отец С.Н. Булгаков придал сеченовской формуле мысли вид самостоятельной духовной субстанции - "единой, но тройственной". Отец Булгаков утвердил: "Субстанция" существует не только "по себе", как подлежащее, но и "для себя", как сказуемое, и притом "по себе и для себя", в связке, как бытие. И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции". И ещё: "Итак, субстанция, т.е. дух, есть существующее асту триединство субъекта, объекта и связи между ними, их бытия, причём все три момента полагаются нераздельно и неслиянно" (1993, т.1, с.с.319,325).

Триадизм, взятый в динамическом разрезе, есть отличительная черта русской антропософии, но ещё более русский характер, ещё более особенное свойство проявляется во внутреннем строении самой триады, при котором вся функциональная тяжесть, динамический центр и, наконец, духовный смысл триады сосредотачивается (медитируется) в среднем элементе, в связке, которая на этот случай получает название **третьей реальности**. Отец Булгаков, подвергая триаду, как объект глубокомысленной рефлексии, даёт условное изображение триадической структуры - А ЕСТЬ А, и излагает результаты своего анализа: "Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли в её операции, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое. А *есть* А есть либо бессмыслица, тождество, лишение слов их определённого содержания и оперативного значения для мысли, либо синтез разного как равного, иного как тождественного. Всякое *есть* имеет в первоисточке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нём осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живёт. *Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего*...Связка *быть* которую соединяется ипостась, подлежащее, со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии её разорвать. И эта связка соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и её природу, они смотрятся друг в друга, соотносительны в такой мере, что каждый приводит другой помощью связки"(1993, т.1.с.325).

Суждения о триаде отец Булгаков доводит до гностически высшей точки, и триаду, как онтологическое, чувственное, существо, вводит в круг божественных сверхчувственных образований, а **третью реальность** опосредует в *учение о Софии* - искристое украшение русской духовного воззрения. Приняв облик *Софии* (у отца Булгакова "*святой Софии*"), срединная связка становится в полной мере **третьей реальностью**, одним из духовных столпов мира, и Булгаков говорит: "Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз" (1994, с.188). Но подлинную философию третьей реальности создал в своей диссертационной работе игумен Геннадий.

Имя игумена Геннадия нам известно по его диссертационной работе на степень Магистра Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже в 1953 году, которая называется "Закон Творения. Очерк философской системы И.М. Гознэ-Вронского". Эта работа раскрыла дарование редкого порядка - одновременно огромного *аналитического* качества и большого *созидающего* свойства. Помимо основания для получения церковного сана диссертация производит впечатление незаурядного духовно-философского явления, - именно на такие диссертации щедро русская духовная философия (В.С.Соловьёв, В.И.Несмелов, С.Н.Булгаков, В.В.Зеньковский). Уже один факт, что оппонентом в соискании игумена Геннадия выступает протоиерей отец В.В.Зеньковский, едва ли не самый эрудированный представитель русской духовной школы, говорит сам за себя; *c'est tout dire* (этим всё сказано).

Но зато о самом авторе работы *не известно ничего, кроме церковного имени*. Не во множественных произведениях русской духовной библиотеки, не в многочисленных исторических обзорах русской философии, не в тематических докладах русской идеалистической мысли, не в бесконечной череде русских мыслителей, во множестве в последнее время извлекаемых из исторического забвения, нет упоминания этого выдающегося русского философа, нет ссылок на его сочинения. Нет его светского имени и нет каких-либо биографических данных. Р.Штайнер подобрал образный эпитет для подобных забытых мыслителей - "**убитый молчанием**". В этом игумен Геннадий подобен Африкану Спиру, хотя о последнем известно несравненно больше. (Отец Зеньковский в рецензии на диссертацию игумена Геннадия указал на А.Спира, но не в пример Штайнеру, попенял его за склонность к рациональной дедукции).

Предметом аналитики о. Геннадия стала величественная система польского математика и философа первой половины XIX века И.М.Гознэ-Вронского. Отец Геннадий писал: "То, что польская философия родила подлинно ценного в различных мировоззрениях и институциях целого ряда мыслителей, всё это Вронский переплавляет в рационалистическом горниле западной философии и выливает в новую и своеобразную форму действительно гигантского масштаба" (1956, с.25). А о.Геннадий, исполняя своё предназначение, в свою очередь, подводит математико-философские (рационалистические) перлы Вронского под ценностный корень русского мирообозрения. И, как он отмечает: "Однако весь пафос русской философии для нашей задачи весьма ценен: она проникнута тем правильным духом и движется в том единственном направлении, которые свойственны *подлинной философии*"(1956,с.16).

Итак, между Африканом Спиром и игуменом Геннадием отмечается специфическая общность, которая, быть может, и стала коренной причиной пренебрежительного отношения их современников, - и этим поводом послужило стремление к отысканию путей сообщества, гностической связи европейской и русской концепции человека и познавательной близости человека и личности. Если у Спира эта задача ставилась спонтанно и проявлена больше на интуитивном уровне, то игуменом Геннадием она поставлена сознательно, как аналитическая цель. Отец Зеньковский, будучи одним из лидеров русского духовного воззрения, не имел права пройти мимо рационалистического характера системы Вронского, которую диссертант пророчил в духовные партнёры с русской былиной, и в оппонирующей речи сказал: "Генетический метод, или, как его часто называет Вронский, - Закон Творения, в сущности есть попытка рациональной, или, лучше сказать, трансцендентальной дедукции реальности" и порицает игумена Геннадия: "Мне представляется, что при склонности Вронского к систематизму, к таким построениям - Вы напрасно увлеклись этим". Игумен Геннадий парировал этот серьёзнейший мировоззренческий упрек в высшей мере достойно и показательно: "Знание может быть только рационально: иррациональным может быть чувство, интуиция, предчувствие и т.п. Для способности объять и рациональное и иррациональное нужно было бы употребить особое слово, скажем *ведение*, чтобы избегнуть неясности терминологии. Признать *иррационализм* как высшее достижение и предел философии, это - простите за грубое сравнение - добровольное её оскопление"(1956,с.с.248,249,262-263). О.Геннадий, по сути дела, своими словами передал смысл принципа *трансрационального единства* С.Л.Франка, а из онтологической установки антиномистического монодуализма его же авторства сделал сознательное постулирующее правило - **ведение** как средство для взаимопроникновения противостоящих концепций о человеке.

Казалось бы, излишне акцентировать внимание на понимании отцом Геннадием головного понятия человека, ибо по определению оно не может выходить за пределы русской максимы о личности, вне культа личности. Но. пытаюсь пополнить познавательный арсенал русской мудрости ценностями философской системы Гознэ-Вронского, которую не поняли и не приняли в европейской классической академии, игумен Геннадий отшлифовывает особую грань русского духовного многогранника, которой заведомо придавалось верховное значение, не вдаваясь в её самостоятельные глубины. Речь идёт о дельфской инициативе "Познай самого себя", которой в русском гнозисе априорно придавалось универсальное качество самопознания, не выводя из этого конкретных модусов, и потому термин "антропософия" не приобрёл единого ранга в русском духовном континууме (правда, во многом этому способствовала *теософизация* антропософии, распространённая в штайнеризме). Можно сказать, игумен Геннадий поставил последнюю подпись под актом о гражданстве антропософии в русской духовной доктрине, хотя самого термина "антропософия" философ по-прежнему не употребляет

Игумен Геннадий исходит из самого высшего достижения человека в русской доктрине - учения В.И.Несмелова, которое тот сосредоточил в медитации о том, что **философия есть наука о человеке**. В своей работе о.Игумен повторил содержание и смысл несмеловских истин: "Входя в состав Вселенной, человек подлжит естественным законам природы, но вместе с тем он сознаёт себя свободно-творческим началом. Он - сам для себя загадка, полная, как бы противоречий, над согласованием которых он мучится всю свою жизнь". Отсюда отец Геннадий обращается к дельфскому призыву, придав ему ценность целевой установки собственного постижения: "Познай самого себя", гласит энигматический совет древней мудрости!"(1956,с.7). Практическая сторона этой установки разрешается в целый водопад вопрошаний, внутреннее содержание которых спонтанно показывает философское воспитание автора, а, точнее, его духовное мировоззрение. О.Геннадий вопрошает: "Как же познать себя? Возможно ли объективное знание о человеке? Или наша мысль должна лишь постулировать возможность не *познания*, а *познавания* человека? Не в сфере ли религии и Откровения должна она искать ответа? Или - что такое личность? Есть ли это то, что *есть*, или то, что *должно быть*? Если мы признаем, что сущность личности скрыта в области духа, а не материи, то мы никогда не сможем построить статическую концепцию личности, ибо дух это - нечто живое, изменяющееся, творческое. Определить же личность в её динамическом аспекте мы сможем лишь в её целеустремлённости, в сфере аксиологии. Личность неопределима до конца по самому своему существу: всё, что мы скажем о ней - не будет ей адекватно. Личность определяется всей жизнью человека, она является "источником постоянно актуализирующихся потенциалов" (1956,с.8-9)

Как бы не казалась сомнительной польза для русского духа от моментов рационалистического догматизма, имеющего место в Законе Творения Вронского, что выражено в рецензии о. В.В.Зеньковского, но русский философ игумен Геннадий нащупал и превратил в самое ценное достоинство идеологии Вронского то познавательное качество её, какое обладает ценностью и в русской духовной конструкции. Этот конструктивный фрагмент Закона Творения Вронского называется "**Генетической Триномией**" и о.Геннадий определяет: "Генетическая Триномия является экспансией Первичной Триады. Первичная Триада конституируется соотношением гетерогенных элементов бытия и знания"(1956,с.214). Отец Геннадий открывает для этой премудрости путь на русской просторство через самое русской качество - **триадизм**. (Специальной теме аналитической связи европейской и русской концепций человека посвящён мой трактат (см. "Игумен Геннадий и Гознэ-Вронский"), где эта связь представилась в двух аспектах: влияние русского духовного воззрения на европейскую энциклику о человеке, и воздействия европейской мудрости (в лице системы Гознэ-Вронского) на русское духовное сказание о человеке. Правом на повторение и дублирование суждений я не обладаю, а лишь *сосредоточусь* в одном моменте *тройственности*, как общего места в обеих концепциях, схваченного специфической проблемой **третьей реальности**, позволяющей раскрыть требуемый в данном аспекте вопрос антропософского качества человека.

Для этой цели игумен Геннадий обращается не только к русскому триадизму, но и к богословскому толкованию самого паразитального феномена триадизма - **Св.Троицы**, из чего вышел с познанием: "Теперь мы ясно видим, что правильный путь богословия вёл не к рассудочному монизму (на котором стоит современный идеолог штайнеровского лагеря Г.А.Бондарев - Г.Г.), а к антиномическому триединству. Аналогично и в философии: условием sine qua non (без чего нет - Г.Г.) выхода из гносеологического тупика и дальнейшего развития философии является принятие изначальной триады элементов всякой реальности, что и является развитием мотивов триединства. Эта триадичность, хотя и разывает тесные рамки рассудка, но не противоречит ни богословской мысли, признающей одновременно и катафатический и апофатический методы, ни философской мысли, признающей наличие антиномий". Это и есть в совокупности тот **предмет**, который несёт в себе свой **метод**, на субстрате которого развилась специфическая теория познания. О.Геннадий, таким образом, всецело поддерживает ключевую русскую максиму, что *триадизм есть метод* (или теория) *познания антропософской линии человека*.

Система Вронского или Закон Творения предназначена для всеобщего сущего мира, который в философском отвлечении называется **Абсолютом**, и обладает извечно известным дуализмом двух констант: дух и материя, сознание и природа, человек и Вселенная, сверхчувственное и чувственное; первичные элементы данного дуализма у Вронского индексируются как **элемент знания** и **элемент бытия**. Априорным допущением в фундамент системы положен **срединный элемент**, связующий функционально между собой эти крайности, который в прежних воззрениях не входил ни в какие системы, будучи второстепенным, переходным элементом, всегда исполняя подчинённую служебную роль. Вронский уравнивал данный "переходный" элемент в ранге с главными первичными элементами (бытием и знанием) и этим своеволием совершил переворот в представлении идеи **Абсолюта** как полного знака реальности. Отец Геннадий передаёт рассудительную умозрительную аргументацию Вронского: "Но в первичной реальности абсолюта, из которой производятся все возможные системы реальностей, необходимо существует *нейтрализация* этих противоположных элементов, знания и бытия: без этой нейтрализации реальность абсолюта состояла бы из двух гетерогенных реальностей, что противоречило бы идее абсолюта. Напротив, эта нейтрализация, конституирующая единство двух первообразных и индивидуализирующая, в некотором роде, первичное тождество знания и бытия, является подлинным признаком реальности абсолюта. Соответственная нейтрализация в любой системе реальностей совершается при содействии третьего первичного элемента, названного Вронским **элементом нейтральным**" (1956, с.166-167).

Элемент нейтральный, став объектом медитации и подвергшись сосредоточению со стороны русской рефлексии, выявляет свою принадлежность к внутренней имманентной среде системы, и тем самым становится настоящей **третьей реальностью**, тобто независимой самостоятельностью. А то же самое опосредование с европейской стороны, то есть в проекции Закона Творения Вронского, приносит этой третьей реальности **динамическое** (нейтрализующее) **влияние** на состояние крайних полюсов системы (**элементов знания** и **элементов бытия**). Итак, третья реальность в триадической методологии обладает **первично-инициативной природой**, что в свете традиционной (рациональной) системологии должно восприниматься не иначе, как абсурд. Так, несомненным *piaiserie* (вздор, глупость) должно казаться положение, при котором в системе *свет-тьма* направляющую роль играют *сумерки*. Таким же *piaiserie* кажется и буквальный смысл афоризма Г.Гегеля "Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек". Да и сам великий мыслитель не мыслил за своими словами этого смысла, хотя гениального его предощущал.

Гениальный И.Фихте не мог пройти мимо такого явного противоречия, и представил соображение, исходящее из его медитации: "Предположим, что в непрерывном пространстве **A** в точке **m** находится *свет*, а в точке **n** - *тьма*. Так как пространство непрерывно и между **m** и **n** нет никакого hiatus'a, то между обеими точками должна быть где-нибудь такая точка **o**, которая в то же время является и светом и тьмою, что внутренне противоречиво - Предположите в промежутке между ними посредствующее звено - *сумерки*. Допустим, что они тянутся от **p** до **q**; тогда в **p** сумерки будут граничить со светом, а в **q** - с тьмою. Но этим ведь мы произвели только простое перемещение и отнюдь не разрешили удовлетворительным образом противоречия. Сумерки представляют собою смесь света с тьмой. А ясный свет может граничить в точке **p** с сумерками только в том случае, если точка **p** будет в одно и то же время **q** - светом и сумерками: а так как сумерки только тем отличаются от света, что они являются также и тьмою, то - только в том случае, если точка эта будет одновременно и светом, и тьмою. И точно так же обстоит дело с ограничением в точке **q**. - Следовательно, противоречие может быть разрешено только следующим образом: свет и тьма вообще не противоположны между собой, а различаются лишь по степени. Тьма есть только чрезвычайно незначительное количество света. Совершенно также обстоит дело и с отношением между Я и не-Я" (1993, т.1, с.133-134). Следовательно, согласно суждению Фихте, противоречие *сумерек* разрешается способом *взаимопроникновения*, выступающим динамическим принципом в триадической технологии, а её действующим мотором служит *первично-инициативная природа* третьей реальности (элемента нейтрального). В совокупности всё это оказывается свёрнуто в антиномистическом монодуализме, какое определяет принцип теории познания антропософии.

Итак, благодаря гению Рудольфа Штайнера, Африкана Спира и игумена Геннадия познавательная соразмерность западной концепции человека как члена человечества и русской концепции человека как культа личности выявляется через **антропософию**, являющейся онтологическим документом философии, когда последняя проявляет себя в качестве науки о человеке.

Л и т е р а т у р а

- Белый А. (Бугаев Б.Н.) **Воспоминания о Штайнере**. Париж, 1982
 Бердяев Н.А. **Истоки и смысл русского коммунизма**. Изд. "Наука", М., 1990
 Бердяев Н.А. **Смысл истории**. Изд. "Мысль", М., 1990
 Бердяев Н.А. **Русская идея**. В сборнике "Византизм и славянство". Изд. "ЭКСПРЕСС", М., 2001
 Бердяев Н.А. **Философия свободного духа**. Интернет-библиотека "Вехи", 2001
 Бондарев Г.А. **Триединый человек тела, души и духа. Опыт методологии науки о духе**. Интернет-сайт "Библиотека духовной науки"
 Бондарев Г.А. **"Философия свободы" Рудольфа Штайнера как основание логики созерцательного мышления. Религия мыслящей воли. Органон современной культурной эпохи**. Интернет-сайт "Библиотека духовной науки". Издатель Владимир Селицкий
 Булгаков С.Н., отец. **Сочинения в двух томах**. "Изд. "Наука", М., 1993
 Булгаков С.Н., отец **Свет невечерний**. Изд. "Республика", М., 1994
 Гурвич Е.Б. **Владимир Соловьёв и Рудольф Штейнер**. Библиотека духовной науки
 Грузман Г.Г. **Игумен Геннадий. Закон Творения. Очерк философской системы И.М.Гознэ-Вронского**. Диссертация на степень Магистра Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Буэнос-Айрес, 1956
 Кант И. **Критика чистого разума**. Изд. "Литература", Минск, 1998
 Кант И. **Основы метафизики нравственности**. Изд. "Мысль", М., 1999
 Лопатин Л.М. **Вопросы философии и психологии, книга 1**. М., 1916
 Ницше Ф. **Антихристианин. Опыт критики христианства**. В сборнике "Сумерки богов". Политиздат, М., 1990
 Соловьёв В.С. **Спор о справедливости**. Изд. "ЭКСМО-ПРЕСС", М., 1999
 Трубецкой Е.Н., князь. **"Вехи" и их критики**. Журнал "Московский Еженедельник", 1909 №25
 Франк С.Л. **Сочинения**. "Изд. "Правда", М., 1990
 Фромм Э. **Психоанализ и религия**. В сборнике "Сумерки богов". Политиздат, М., 1990
 Шеллинг Ф. **Сочинения**. Изд. "Мысль", М., 1998
 Штайнер Р. **Загадки философии. Очерк, излагающий их историю. Том первый**. Перевод А.Демидова. Интернет-сайт "Библиотека духовной науки", Издатель Владимир Селицкий
 Штайнер Р. **Истина и наука**. Библиотека духовной науки
 Штайнер Р. **Очерк тайноведения**. Интернет-сайт "Библиотека антропософского движения"

Штайнер Р. Духоведение (Теософия). Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. Перевод с двадцатого издания 1922 года. Интернет-сайт "Библиотека антропософского движения"

Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров. Библиотека духовной науки

Штайнер Р. Философия свободы. Библиотека духовной науки

Штайнер Р. Об Африкане Спире. Лекции "Забытые аспекты духовной жизни", Берлин, 1917

Яферов М. Русская философия. Интернет-журнал "Топос", 2009