

Г.Г. Грузман

Человек, личность, духовность

(обновлённый вариант главы из диссертации "Антропософия")

На г а р и я

2 0 0 8 - 2 0 0 9

С о д е р ж а н и е

[I. Вступление](#)

[II. Западная духовная доктрина: человек, как философское тело](#)

[III. Рудольф Штайнер: человек, как объект "тайноведения"](#)

[IV. Русская духовная доктрина: личность, как религиозное тело](#)

[V. Дух и духовность](#)

[Л и т е р а т у р а](#)

*"Я знаю, как на мёд садятся мухи,
Я знаю смерть, что рыщет, всё губя,
Я знаю книги, истины и слухи,
Я знаю всё, но только не себя"*
Франсуа Вийон

*"Существует зрелище более прекрасное, чем небо:
глубина человеческой души"*
Виктор Гюго

I. Вступление

Представление В.И. Вернадского о том, что **жизнь вечна**, и входит в когорту таких **вечных** атрибутов сущего мира, как *материя, энергия, движение*, должно бы перевернуть все человеческие науки во всех разделах знания, ибо оно делает необходимым реальное существование **свободного радикала** (или виртуальной реальности). В колоссальном научно-философском познании, принадлежащем достоянию В.И. Вернадского нет строгой дефиниции термина "свободный радикал", но невысказываемая внутренняя суть понимания жизни как вечность, постоянно сопутствует, витает и пронзает всё его глубококомыслие. Попытка осмыслить "свободный радикал" в качестве центрального

элемента духовного мира будет отведено в изложении данного трактата своё место, в этом же месте феномен "свободного радикала" упоминается как особая грань в грандиозном многограннике под названием **человеческая жизнь** (человек, личность, духовность)

Понятие о **свободном радикале**, как о некоем нематериальном, существующем в материальном, или наличии нематериального и материального в одном конечном объекте, являет себя наибольшей новацией ноосферно-пульсационного умозрения, но одновременно и наивысшим парадоксом в глазах правоверного материалистического воззрения, ибо очень близко подводит к ненавистному для позитивной науки представлению о Боге. Один из выдающихся представителей этой науки А.А. Богданов, основатель науки об организованности и целесообразности в природе, писал: "Идея целесообразности заключает в себе идею цели. Организм, организация имеют свою "цель" и "сообразно" ей устроены. Но цель предполагает кого-то, кто ставит и реализует, существо сознательно-активное, устроителя, организатора. Кто же именно поставил организму человека, животного, растения те цели, которые достигаются в его жизненных функциях? Кто устроил органы и ткани сообразно этим функциям? Эта вполне естественная для обыденного мышления постановка вопроса немедленно лишала исследование всякой научности, направляла усилия мысли в области метафизики и религии, приводила к принятию личного творца, бога" (1989, т.1, с. 113).

Эти недоумения материалистическая наука, по её мнению, благополучно преодолевает за счёт отвлечения пресловутых "математических функций" и категорических императивов "всеобщих законов природы". В распоряжении материалистической науки имеется монументальная штудия о прогрессивной эволюции и учения о борьбе за существования. Облик **свободного радикала**, или виртуального актива в материальных явлениях (типа "энергии", "эфира", "движения") не смущает позитивное знание, если только **свободный радикал** находится в зависимости от конечно-материальных параметров. Но даже в этом случае материалистическая наука не может целиком избавиться от сомнений, ибо главная установка прогрессивной эволюции - направление от простого к сложному, - также **кем-то** поставлена как цель. Поэтому материалистическая наука исключила из своей клиентуры "*жизнь*", ибо **живая жизнь** как таковая, как действующее явление сущего мира относится к самым загадочным свободным радикалам, таинственность которых многократно усилилась В.И. Вернадским, сделавшим **живую жизнь вечной акцией**

Наука, оплодотворённая прогрессивной эволюцией Г. Спенсера и позитивизмом О. Конта, не знает понятия "вечность" в принципе, относя её к разряду "ненаучных" мистико-магических домыслов, вместе с презумпцией свободного радикала, создавая самую большую проблему материализма, бытующую под названием "основного вопроса философии", - противоречия материи и духа, материального и нематериального, сущего и несущего. И, тем не менее, материалистическая наука впитывает в себя **культуру**, производное живой жизни, хотя и под своеобразным углом зрения, как "Форма деятельности людей по воспроизведению и обновлению социального бытия, а также включаемые в эту деятельность её продукты и результаты" ("Современный философский словарь", 1998). Социальное бытие как адекват культуры - таково искусственное понимание культуры, прикрывающее основную проблему материализма.

Однако, культура, взятая в своём подлинном значении - как культ человека, лишена этой проблемы, ибо она оперирует с явлением, самым выразительным образом сочленившим в себе сущее и несущее, и давшим наиболее яркий макет сосуществования материального и нематериального - **человека**. Этим самым культуре вменяется в обязанность *знание человека*, как своего предмета, или, другими словами, культура берёт на себя функции *антропологии* - узаконенного материалистического учения о человеке, но, как будет далее

показано, культура возносит знания о человеке значительно выше, до уровня *антропософии*.

Признание за человеком значения *культурной силы* относится к вполне рутинным сентенциям. Но суждение о том, что в зависимости от характера или природы культурной силы возникают разнородные, вплоть до взаимоисключения, типы культур, нельзя назвать тривиальным казусом. Как уже ранее упоминалось, культурная сила, имеющая своим источником внутреннюю духовную сферу человека, становится основателем **философской культуры**, а та сила, которая приходит к человеку *со стороны*, как правило, посредством насилия и принуждения, приводит к созданию **государственной культуры**, или *индустриальной культуры* или *культуры социального бытия*, шаблонным образцом которой служит господствующая ныне *поп-культура*.

Под этим, ранее не практикуемым, углом зрения в культуре раскрываются особые признаки, играющие на самобытность **философской культуры**. **Куль**т как таковой имеет себя не в самом себе, а на выходе из самого себя, - человек всегда является *прирождённым культом для самого себя*, - это его архетипическое право в плане парадигмы жизни, - и потому оно не называется *культом*, а только *самосознанием*. Культурное качество приобретает, в банальном и первом определении, при помощи ритуальной атрибутики, тобто на *внешнем фронте*, и в силу этого открывается самая общая онтологическая схема культуры: *деятельностная идеальность, совмещённая с действительной реальностью*; хотя они далеко не всегда находят пути к своему совмещению, но они изначально предназначены друг для друга. В этом состоит внешняя сторона онтологической определённости культуры, а внутреннее свойство опосредуется выбором одного из положений, которое зависит от того, какое из деятельностных полей - идеальное либо реальное - ставится плодотворной почвой культурного творчества. Или, по-другому, какой источник - идеальный или реальный - избирается для формирования направляющей установки, под воздействием которой культурная сила человека приобретает свой созидательный курс.. Если в отношении деятельностной активности идеальной сферы следует сказать, что её динамичность постоянно максимальна (иной в области здорового и живого духа не бывает, ибо дух не знает категорий покоя и равновесия), то в активационном порядке деятельностной реальности наличествует множество преходящих обстоятельств. Философская культура несёт в своей концептуальной содержательности принципиальное отличие от государственной культуры как раз в том, что базируется исключительно на первичности первого идеального фактора, тогда как приоритет реального обычно ставится господствующей тенденцией государственной культуры (так называемый принцип реализма). Соответственно качественно различными выступают продукты объективации или воплощение в действительность действующей культурной силы человека - **духовные ценности**. В обоих случаях культура представляется механизмом по производству духовных ценностей, но сама их ценность зависит от оценочной шкалы, формируемой культурной силой в рамках каждой разновидности отдельно. Кардинальным параметром, присущим творчеству философской культуры, является основополагающий тонус духовной величины, которая полностью отсутствует в государственной культуре, - и это **вера**. В философской культуре вера ставится главным элементом культа человека, делающий этот культ культурой, и в данном культе вера выступает основой подлинной *religare*, которая объединяет и связывает.

Еврейский философ Мартин Бубер составил аннотационный обзор проблемы человека в философии и, хотя его рефлексия не затрагивает культуротворческого уровня, но выводы целиком соответствуют сути рассматриваемой темы. Бубер вывел в современной философии человека глубокую коллизию: вера и разум, дух и познание, откровение и логика, а, в конечном счёте, **индивидуализм и коллективизм**. Бубер совершенно прав:

вера, поставленная во главу угла, подлежит опознанию единственно в индивидуалистическом контексте, а верховенство разума, составляющего когнитивную сущность рациональной философии (или науки), даёт в неизбежном итоге коллективистский образ; "я не сомневаюсь только в том, что сомневаюсь" Декарта - это флаг высшего разума, ибо сомнения - судьба разума, но вера не подлежит сомнению, поскольку сомнения - смерть веры. Еврейский философ резюмирует: "Если жизнь по ошибке вообразит, что выбирать надо лишь между индивидуализмом и коллективизмом, то и мысль придёт к ложному выводу о единственно возможном выборе между индивидуалистической антропологией и коллективистской социологией. "Истинное" же третье, если оно будет найдено, укажет верный путь". Таким именно "третьим" заявляется концепция философской культуры, ибо она априорно исключает из своих методологических средств принцип "или-или" - главную предпосылку того негативного исхода, против которого предостерегает философ, а опирается на соответственно иные отношения, на которые указывает глубокомысленный Бубер: "Ни одиночка, как таковой, ни совокупность, как таковая, не являются фундаментальными фактами человеческой экзистенции. То и другое, рассматриваемое сами по себе, - всего лишь мощные абстракции. Одиночка есть факт экзистенции постольку, поскольку он вступает в жизненное отношение с другой одиночкой, поскольку она слагается из жизненных отношений человеческих единиц. Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является " человек с человеком" (1995, с. 230). Фигура "человек с человеком" и есть полный образ культа человека, и это есть **жизнь** или **судьба**, а правильнее, **бессмертие** культуры, но никак не **возникновение** культуры, поскольку одиночество суть условие генезиса культуры и предпосылка духовных ценностей (об этом речь пойдёт в дальнейшем изложении).

Будучи понятая как система специфического знания человека, в ракурсе культа человека, философская культура выходит за пределы поля предикации антропологии, ибо последняя, как любая логия, есть нечто определённое, данное разумом в курсе познания, также созданного разумом, где принципиально нет места вере. М. Бубер, инстинктивно ощущая этот изъян антропологии, предлагает термин "философская антропология" ("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"(1995, с.163), и, в частности, старается благочестивым прилагательным прикрыть стыд подлежащего. Логия человека неизбежно устремляется в софию человека. С позиций этих соображений термин **антропософия** был предпочтён академически маститой этимологии антропологии, отвлекаясь от скандальной славы, сопровождающей этот термин и искажающий его сущностный смысл. *Антропософия или мудрость о человеке есть выявление человека с той существенной методологической особенностью, что, как предмет, человек дан в своём естественном виде (тело+душа), а как средство самого себя, человек положен в качестве духа.*

Главная методологическая проблема предмет-метод в антропософии решается дуалистично: при традиционном определении метода, как внешнего средства познания, человек предстаёт общемасштабным неразделимым типом в ранге Homo sapiens (что соответствует содержательности антропологии), а при пульсационном подходе выведения метода из предмета на арене познания явится индивидуальный человек с множеством специальных методов. Методология философской культуры, опираясь на пульсационный подход, использует контекст позиции "сознание определяет сознание" и оперирует концептурами, относящимися к разряду *подлинной религии*, под которой понимается бесконечность Единого Человеческого Духа, подлежащая последующему одухотворению, как совокупная масса духовной данности, нераспавшаяся на свои главные каналы:

собственно религию (как вероучение) и **науку** (как разумопознание). Эти последние представляют собой систематизированные и структурированные массивы духовного качества, пролефлексированного в определённых направлениях, в результате чего человек как духоноситель явлен в резко отличных ракурсах, отмеченных соответствующими типами сознания. А это означает, что в системе мудрости человека религиозная атрибутика положена исходным материалом, что заведомо делает антропософию не учением и не научной либо философской отраслью знания, а **воззрением**, тобто компактным мироощущением. Тут заложены исходные моменты качественной специфики *пульсационной антропософии* в её отличии от родоначальной штейноровской антропософии, которая может называться классической.

София человека, однако, демонстрирует свою мудрость вовсе не в снятии коллизионных отношении логики человека, а именно в их углублённом истолковании, дающем понимание необходимости их существования, но в качестве действующих сил пульсационной динамики. Априорно ясно, что человек, пульсируя в режиме разума, осуществляет себя в качестве *геологической силы*, либо *климатической силы*, либо *экономической силы*, а, пульсируя в режиме веры, обнажается в форме *культурной силы*. Таким образом, *пульсационная антропософия* предугадывает в традиционной норме двойственного человека (тело+душа) более глубинные соотношения, а законоподобное положение культуры в облике культа человека утрачивает свою монолитность и сменяется существенным дополнением и уточнением: **культура есть культ индивидуального таланта**. Итак, верховенство таланта (неиндивидуального таланта не существует) ставится не только смыслом, но и принципом культурного творчества в воззрении *пульсационной антропософии человека*. Но является данная истина результатом только антропософского умозрения или она суть принадлежность экзистенции человека в целом? - таково само собой напрашивающееся вопрошание рациональной аналитики, решение которого последняя естественно ищет в анналах испытанного средства познания человека - в рациональной философии.

II. Западная духовная доктрина: человек как философское тело

Пульсационная антропософия выводит на линию когнитивного запроса парадокс, ранее никогда не тревожащий спокойствия проникающего ума: человечество, творя культуру с момента своего зарождения, лишь на определённом этапе истории заинтересовалось своим носителем и творцом культуры - **человеком**. Но зато этот этап породил самую красочную главу всемирной истории - греческую (эллинскую) культуру: ощущение свободного радикала в человеке подвигло Платона на одно из величайших открытий человеческого духа - открытие **идей** (эйдосов), а Аристотель выявил в лице человека уникальное и несравнимое ни с чем творение природы. Об этом открытии Аристотеля оригинально высказался М. Бубер: "Отныне человек - вещь среди вещей, вид, объективно познаваемый наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании - не в самих верхних, правда, его этажах, но и не в нижних, а, скорее всего, где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания" (1995, с. 165). Аристотель создал из броского изречения Протагора "Человек есть мера всех вещей, существующих - для их существования, несуществующих - для их несуществования" философию человека, обособив его среди прочих предметов природы на правах **психического тела** на совершенно равноправных началах, "как вещь среди вещей". Это учение, наряду с солиднейшей терминологической базой, современная наука о человеке положила в своё генетическое начало в науку *антропологию*.

Семь столетий спустя случилась первая героическая попытка вырваться из такого философски благополучного мира греческого человека, который настолько комфортно чувствовал себя в настоящем, что не желал знать будущее (стратег Перикл гордо заявил: "Мы будем предметом удивления и для современников и для потомков", а Н.А. Бердяев обнаружил отсутствие исторического мышления у всех великих греческих философов), к тому же охраняемого колоссальным авторитетом лучшего в мире философа - Аристотелем. В своей "Исповеди" Августин Блаженный обратился к Богу: "quid, ergo sum, Deus meus? quae natura mea?" (что я такое, Боже мой? какова моя природа?), - и в этом плаче сквозит неудовлетворённость и предощущение некоего иного порядка, недоступного человеку в его психологическом качестве. В стихийном порыве Августина просматривается отход от человека - психического тела Аристотеля и устремления к Я, как индивидуальному знаку,- это была попытка прорыва к *новому духовному источнику* и инстинктивное понимание недостаточности аристотелевской "вещи среди вещей". Попытка осталась не замеченной и не имела продолжения, ибо Августин Блаженный был прославлен с другой стороны, как один из отцов церкви, великий идеолог христианского мировосприятия, возвращённого на доктрине первородного греха. Идеей первородного греха Августин мотивировал нечто, совсем обратное своему порыву: греховность человека, по Августину, стала коренным свойством гоменоида и тем сконцентрировала и усилила в себе именно то, посредством чего человек Аристотеля обособился в природе как самозначимое продуктивное существо.

Действительный прорыв, отправивший идейное содержание всей антропологической системы Аристотеля в архив истории, был осуществлён Иммануилом Кантом. Кант настолько широко и глубоко охватил область свободного радикала человека, что сделалось ненужным само это понятие, а заместителем стала гораздо более ёмкая и мощная сфера - **разум**. Определив, что "Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания" или способность производить понятия через "способность давать принципы", Кант блестяще доказал право разума быть **диктатором идей**; разум в философии Канта настолько затмил все иные параметры человека, что сделался едва ли не синонимом человека. Как и Августин, Кант обращается к вопрошанию: "Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трёх вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?" (1998, с. 792). Но содержательное наполнение формы Я у Августина и Канта полярно различны: если в первом случае с Августином под Я слышатся потуги некоего духовного зародыша индивидуального вида, то Кант вполне конкретно имеет в виду чисто психологическое местоимение, - как он пишет: "Поэтому термин Я, как мыслящее существо, обозначает уже предмет психологии, которая может называться рациональной психологией..." (1998, с.430); если интуиция Августина прозревала индивидуалистскую ценность человека, то познание Канта всё духовное поле человека оккупирует разумом, что оставляет человека в коллективистском ведении.

Таким образом, в интуитивном плане проникновение Августина превышает постижение Канта, однако в познавательном ракурсе Кант гигантски превзошёл всё, до него существующее, и, главное, человек, как психическое тело Аристотеля, у Канта стал **философским телом**. Этим Кант не только деформировал сложившееся понятие о человеке, но и реформировал целевое назначение философии: философия у Канта названа "законодательством человеческого разума" и, естественно, основным предметом её становится человек как носитель разума. Но автором настоящей философской мудрости о человеке необходимо считать Иоганна Готлиба Фихте. Теория философской культуры необходимо числит за Фихте более значительный подвиг и почитает его как гениального мастера рациональной науки и творца рационального метода в его завершающей и совершенной форме. Идеалистическая философия Фихте стала одной из вершин

свершений человеческого духа благодаря кардинально новой, самостоятельной, отличной от кантовского познания духа, линии раскрытия человека как природного уникама, и родословная **философии абсолютного** (философии человека) имеет своё гностическое начало в глубокомыслии немецкого философа. Механизм, посредством которого Фихте выявляет "**назначение человека**", помимо чрезвычайной важности *ens se* (само по себе), показателен для русского духовного мыслетворчества, находящегося в авангарде **философии абсолютного**, как познания человека. Русская духовная философия недооценивала фихтевские родоначальные корни и черпала западную мудрость почти исключительно у Гегеля, Шеллинга и Маркса, не обладающих, при всех своих достоинствах, в отношении человека завершённостью и филигранной методой Фихте.

К проблеме человека Фихте подходит в отличие от множества гуманистических деклараций и выступлений, рассчитанных больше на пропагандистский эффект, осмотрительно, в сухой академической манере, как учёный, наученный Кантом блиости опыт в качестве отправной точки и метод в значении совершенно ясного средства. Фихте начинает с изложения: "Только согласным между собой показаниям моих чувств оказывал я доверие, только постоянному и неизменному опыту; я трогал руками то, что видел, я разлагал на части то, что трогал, я повторял мои наблюдения, я повторял их многократно; я сравнивал между собой различные явления и только тогда успокаивался, когда мне становилась ясна их взаимная зависимость, когда я мог заранее предсказать явление, и когда наблюдения оправдывали такое предсказание". Итак, скрупулёзно очерчен метод исследования, и именно *материалистический* метод, каким он целиком выходит из главного постулата материалистического познания - *принципа наблюдаемости*. Также однозначно и полно определено место обитания предмета познания - человека и дана его координация, требующая единственно этого метода, продуктивность которого гарантирована условиями, в каких существует данный предмет: "В любой момент своего бытия природа представляет собой одно целое, все части которого связаны между собой; в любой момент каждая отдельная часть её должна быть такова какова она есть, потому что все остальные части таковы, каковы они на самом деле; и ты не можешь ни одной песчинки сдвинуть со своего места, чтобы тем самым не изменить чего-нибудь во всех частях неизмеримого целого, хотя бы, быть может, незаметно для твоих глаз. Но каждый момент этого бытия определён всеми предшествовавшими моментами и определит собой все последующие моменты; ты не можешь мыслить положения хотя бы одной песчинки в настоящий момент иначе, чем оно есть, не будучи вынужденным мыслить иным всё бесконечное прошлое позади и всё бесконечное будущее перед тобой" (1998, т.2, с.с. 69,79). Не много найдётся аналогичных панегириков спинозовскому миру Всеобщей Гармонии, а фихтевский к тому же предвосхитил лапласовскую схему каузальной связи "всего со всеми".

Человек Фихте, как обитатель материалистического континуума и как элемент природного всеобщего сущего, подвластен всем законам своего местообитания, и, прежде всего, категорическому императиву внешней силы, - Фихте пишет: "Я стал существующим через посредство другой силы вне меня. И через какую же другую, как не через всеобщую силу природы, так как я ведь не что иное, как часть природы? Время моего появления и свойства, с которыми я появился, были определены именно этой всеобщей силой природы; и все формы, в которых с того времени проявлялись и будут проявляться, пока я буду, эти мои прирождённые свойства определены той же самой силой природы" и ещё, подавая ту же мысль в ином ракурсе: "Я таков, каков я есть, потому что при данном сочетании сил природы возможен был только такой, а не какой-нибудь иной результат; и ум, который в совершенстве видел бы всё сокровенное в природе, мог бы, познав одного только человека, вполне определённо указать, какие люди когда-либо существовали и какие когда-либо будут существовать; *в одном человеке он*

познал бы всех" (1993, т.2, с.с. 80-81, 84; выделено мною - Г.Г.). Здесь Фихте подносит главную ипостасную черту человека, обитающего в материалистическом континууме и являющегося его частью: *подверженность рациональному смыслу*, ибо через одного человека возможно создать формулу всего человечества, и даже не только человечества как слитного сообщества, но и каждого его члена.

В порядке логического следования, то есть в плане рациональной предрасположенности человека, исходит важнейшая максима материалистического учения Фихте о наличии особой "**человекообразующей силы**" - определённого внешнепричинного импульса, формирующего по законам механики соответствующий продукт - **человека**. У Фихте это звучит следующим образом: "Я представляю собой особое проявление образующей силы, как и растение; особое проявление силы произвольного движения, как и животное; а сверх того ещё проявление силы мышления; соединение этих трёх сил в одну силу, в одно гармоническое развитие и образует отличительный признак человеческого рода, точно так же, как отличительный признак растений состоит в том, что оно представляет собой проявление только образующей силы" и развивает эту мысль далее: "Силы, из проявления которых состоит моя личность: образующая сила, сила движения и сила мышления во мне - не представляют собой этих сил в природе вообще, но лишь определённую их часть; и то обстоятельство, что они лишь часть, происходит оттого, что вне меня существует ещё много других обнаружений бытия. Из первого можно заключить о последнем, из ограничения - об ограничивающем. Так как я не есть это другое, всё же принадлежащее к системе бытия в целом, то оно, следовательно, должно находиться вне меня; так умозаключает во мне мыслящая природа. О моей ограниченности я имею непосредственное сознание, потому что она принадлежит мне самому и лишь благодаря ей я вообще существую; сознание об ограничивающем, о том, что не есть я сам, обусловлено первым, т.е. сознанием ограниченности, и вытекает из него" (1993, т.2, с.с. 82,87). Состояние ограниченности человека есть юридическая база материалистической парадигмы человека, и, по существу, всё, что можно сказать о человеке, включённом в материалистическую парадигму, Фихте сказал и полностью исчерпал тему **материя как противоположность духа**, но от этого сказания веет духом ортодоксии. Все максимы и истины, сообщаемые Фихте о человеке как части природы, не несут философских знаний и не дают ничего, что так или иначе не было бы известно материалистической науке; в выступлении Фихте сквозит печать не столько глубокомыслия, сколько вольнодумия. Современники Фихте отказывались признавать это вольнодумие за философию и отвернулись от фихтевских упражнений, не усматривая в них каких-либо новаций; как замечает сам Фихте: "Немногие воспользовались более благоразумным приёмом сначала спокойно помолчать и несколько обдумать; большинство показало откровенно своё глупое изумление перед новым явлением и встретило его слабоумным смехом и пошлым издевательством" (1993, т.1. с. 12), (поразительно, что в числе отвергающих оказались и Кант, и Гегель).

Однако всё то из фихтевского творения, что воспринималось с претензией на мудрость, что полагалось неоригинальным дискурсом на материалистические темы, являлось для гениального мыслителя вовсе не целью, а *средством*, и нагнетание ортодоксального материалистического духа было лишь *методологическим приёмом*: чтобы выше прыгнуть, следует ниже присесть. И Фихте прыгнул: декартовский "золотой ключик" - *cogito, ergo sum* - Фихте повернул ещё на один оборот, и открылось ослепительное явление. Философ свёл в одну точку все материалистические догмы о человеке, чтобы выпятить фактор **ограниченности** человека в природе, и гениально обернуть мысль на то обстоятельство, что *осознанием этой ограниченности* ("непосредственным сознанием" по Фихте) *мышление выходит за пределы этой ограниченности* и приобретает возможность охватить всего себя как бы с внешней стороны, отстраняя тем самым позицию внешней

причинности, что не под силу ни животному, ни растению, аналогия с которыми является, чуть ли не обязанностью человеческой природы в режиме материалистической парадигмы. Фихте ещё не ставит данную особенность сознания в закон сознания, который был выведен Гегелем, но предпосылки которого даны Фихте, считая её интенцией ограниченности, и именно в этой интенции проявляет себя самостоятельность духа, его самоосознаваемая независимость от внешней материи: "Итак, прочь те мнимые влияния и воздействия внешних вещей на меня, посредством которых они будто бы сообщают мне знание о себе, знание, которое не заключается в них самих и не может вытекать из них. Причина, почему я воспринимаю что-нибудь вне меня, лежит во мне самом, в ограниченности моей собственной личности; посредством этой ограниченности мыслящая природа выходит во мне из себя самой и созерцает себя саму в целом; в каждом индивидууме, - однако, с особой собственной точки зрения". А само явление предстаёт в образе парадоксальной *двойственности* и Фихте определяет: "В непосредственном самосознании я кажусь себе свободным; размышляя обо всей природе, я нахожу, что свобода совершенно невозможна; первое должно быть подчинено последнему, ибо оно должно быть им объяснено" (1993, т.2, с.с. 87, 86).

С одной стороны - это "должно быть" как императив разума, основания которого заложены в кантовском опыте и действительности Спинозовской гармонии причин и следствий, а также Лапласовском детерминизме, и это "должно быть" довлеет над человеком, пока его бытие в материалистической парадигме обусловлено внешними законами материи, "...ибо, - как объясняет Фихте, - сам себя я вовсе не делаю, но природа делает меня самого и всё то, чем я становлюсь. Я могу раскисать и радоваться, и принимать благие намерения, - впрочем, строго говоря, я не могу даже этого; всё во мне происходит само по себе, если к тому определено, - а я, безусловно, никакими раскаяниями, никакими намерениями не могу изменить хоть самую малость в том, чем я должен сделаться. *Я нахожусь в неумолимой власти строгой необходимости*" (1993, т. 2. с. 91; выделено мною - Г.Г.). А с другой стороны, - неискоренимое стремление человека быть человеком - некоей особенностью, коей свойственна возможность выйти за самого себя, подняться даже над природой, коль сознание способно не только объяснять её действия, но и высказать своё неудовлетворение "властью строгой необходимости" и отталкивать внешнее принуждение. Фихте формулирует целую хартию **гордого человека**: "Вне меня находящаяся причина моего бытия и всех свойств этого бытия, проявления которой опять-таки определяется другими причинами, внешними по отношению к этой, - вот то, что оттолкнуло меня с такой силой. Та свобода, которая не есть моя собственная свобода, только половинная, - такая свобода меня не удовлетворила. Я сам, т.е. то самое, о чём я имею сознание как о себе самом, как о моей личности, и что в этом учении представляется простым лишь проявлением чего-то высшего, - я хочу сам самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чём-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное - я сам хочу быть последним основанием последней причиной того, что меня определяет. Я сам хочу занимать то место, которое в этом учении занимает всякая первоначальная естественная сила, с тем лишь различием, что характер моих проявлений не должен определяться чуждыми мне силами. Я хочу иметь внутреннюю присущую мне силу; хочу проявляющуюся бесконечно разнообразными способами, так же как те естественные силы природы, и притом такую, которая проявлялась бы именно так, как она проявляется, - а не как силы природы, проявляющиеся под влиянием известных внешних условий" (1993, т.2, с. 94).

Таким образом, Фихте выставляет человека в качестве совершенно немислимой для традиционного воззрения фигуры, состоящей из двух взаимно исключаящих частей, - как природного тела, подвластного всем нормам естественной материальной действительности, и как некоего особого модуса, отвергающего фактом своей личности те

же естественные нормы и претендующего на собственное существование, независимое от природных законов. Представление о человеке, как объективной данности, немецкая философская школа почерпнула из деклараций французским энциклопедистов, которые, как считается, выдержало испытание по полной программе в горниле революционной практики, - у П.-А. Гольбаха сказано: "Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между физическим человеком и человеком духовным. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек - это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т.е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации" ("Антология мировой философии", с.667). Это "физическое существо" и является жителем материалистического пространства, осуществляющее свою жизнеспособность под эгидой сил внешней среды, но не в соответствии со знаменитой декартовской формулой, а сообразно её редукции - *sum, ergo cogito*. Когда Фихте, со свойственной ему полнотой и ёмкостью, обрисовывает это физическое существо во всём ареале свойств материалистической парадигмы, немецкая философия совершенно справедливо не усматривает в этом широкомыслие философских новаций, но совершенно несправедливо распространяет это отношение на весь философский радикализм Фихте, давшего человека в неподобающей позе, стоящего одной ногой в постулате "материя как противоположность духа", а другой - в постулате "материя как положенность духа", и не попеременно, со сменой очередности позиций, а, - *horribile dictu* (страшно сказать), - *одновременно*, органически сочетаясь в одном теле. И это при том, что немецкая классическая философия воспитывалась Кантом и Гегелем, ставящим во главу угла любой философии радикализм и независимость мышления, но даже, наученная великими наставниками, она не смогла оценить подвиг Иоганна Готлиба Фихте, вернувшего декартовскому основоположению первородный облик (*cogito, ergo sum*); в отношении материалистической редукции *sum, ergo cogito* Фихте тонко замечает: "Нет необходимости мыслить, если существуешь, но необходимо существовать, если мыслишь" (1993, т.1, с. 83). Силой, осуществившей эту реставрацию, является **интеллект**, - Фихте не обуславливает, а постулирует эту силу, после кантовских иллюстраций способности интеллекта, дающего выход декартовскому всемогуществу разума, - *cogito, ergo sum* не подвергается никакому сомнению.

Итак, Фихте разложил человека и безжалостно вывел его в ореоле двух ипостасей или, как он выражается, двух систем и двух учений. Когда речь идёт о материальных атрибуциях человека или телесных функциях, коллизии между системами не существует, но в области духовного движения происходит мучительная борьба за власть - власть природы или власть интеллекта. Фихте постигает: "Но по той системе - вот отсюда и начинается разногласие между обоими учениями, - по той системе моя способность к чувственной деятельности остаётся во власти природы, именно этой силой приводится всегда в действие, ею и порождена, а мысль постоянно остаётся при этом только зрителем; согласно же новой системе, эта способность, коль скоро она налицо, попадает под власть силы, возникающей над всей природой и совершенно освобождённой от действия её законов, - силы понятия цели, силы воли. Мысль не остаётся уже более простым зрителем, но от неё исходит само действие". Антропософия Фихте базируется на решении, выпадающем из столкновения двух, казалось, несовместимых сил: с одной стороны - материя, данная как противоположность духа, с другой - материя, взятая как положенность духа; с одной стороны - *sum, ergo cogito*, с другой - *cogito, ergo sum*; Фихте даёт и свою дефиницию коллизии: с одной стороны - точка зрения, обнимающая всю вселенную, с другой - точка зрения **самосознания**. "Какое же из двух мнений принять мне?, - вопрошает философ и раскрывает бездну своих сомнений, - должна ли любовь быть подчинена знанию, или, наоборот, знание - любви. Последнее пользуется плохой репутацией среди умных людей, первое делает меня неописуемо несчастным, так как оно

уничтожает меня мною самим. Я не могу сделать последнего без того, чтобы не показаться самому себе безрассудным и глупым; я не могу сделать первого, не уничтожая самого себя.. Но и оставаться между обеими системами, не принимая ни той, ни другой, я тоже не могу; от ответа на поставленный вопрос зависит весь мой покой и всё моё достоинство. Но столь же невозможно для меня и выбор между ними; во мне нет ничего, что заставило бы меня решительно остановиться или на одной, или на другой" (1993, т.2, с.с. 97,101). Эти сомнения выявляют главный вопрос философии Фихте, а в целом само наличие подобного конфликта в ноуменальном творчестве делает это последнее подлинной философией; этот основной вопрос родил философию человека - **философию абсолютного**.

Фихте всегда помышляли вне его творческого метода, безотносительно к путям и способам индивидуального фихтевского проникновения, а только со стороны готовых силлогизмов и полученных выводов, т.е. идеалиста Фихте воспринимали материалистически, а материалиста Фихте хотели видеть идеалистом. Однако на примере Фихте можно с предельной ясностью убедиться в нелепости, ненужности и даже опасности членить мыслящую личность на идеалистическую или материалистическую, примышлять различные мировоззрения и точки зрения на этом основании, но бытие материалистической парадигмы сообразно выдуманного примата материи неизбежно требует исполнения своего закона "или-или". Как бы там не было, осталось неосвоенным то обстоятельство, что философия человека Фихте есть *качественно новая мудрость*, познавательно возвышающаяся над материалистической и идеалистической философией, взятыми в их искусственной разделённости, ибо человек самим собой являет решение основного вопроса философии во всех её модификациях. В попытках разрешить мучительные сомнения ("С тоской я искал какого-нибудь просвета, который помог бы мне выйти из этого ужасного мрака сомнения. Я искал и вместе с тем всё более запутывался в его лабиринте"), Фихте дублирует и по-своему, но не менее гениально, проходит путь Канта к осознанию своего сомнения, и, уж как, казалось, не всеобъемлюща была кантовская мысль об *анперцепции*, но Фихте нашёл новый путь к кантовскому закону представления о представлении, не выходя при этом из антропософского направления своего основного вопроса, а точнее, сформировав как раз это направление в основной вопрос своей философии. Сам Фихте таким образом определяет своё творческое усилие: "Я всегда говорил и повторю 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" (1993, т.1, с. 446). Этот "способ изложения" и составляет наибольшую мистерию Фихте. Начала антропософии заключены в постижении Фихте: "*Во всяком восприятии ты воспринимаешь исключительно своё собственное состояние*" (1993, т.2, с.с. 102,105).

В традиционном философском плане сей силлогизм воспринимается в данном ещё Платоном гносеологическом смысле, т.е. как основы процесса познания, допускающим как материалистический подход, где материя положена противоположностью духа, так и идеалистический экскурс, в котором внешнее обстоятельство явлено положенностью духа или трансцендентной фигурой духа. В глубокомыслии Фихте эта истина делает человека **философским телом**, тобто дублирует вывод Канта. Но, однако, это только видимость, ибо философское тело Фихте глубже и объёмнее, - оно не только объект философии, но и некая реальность, дающая начала гносеологическому, онтологическому и методологическому исходам в любых человекозначимых формациях. А насколько далеко Фихте ушёл от Канта в этом вопросе видно из того, что для обозначения философского тела он принял термин "**Я**", т.е. то, что Кант оставлял за психическим телом Аристотеля; другими словами, Фихте произвольно соединил в себе интуицию Августина и мысль Канта: "Я сам субъект и объект; и эта субъективно-объективность, это возвращение

знания в себе самом есть то, что я обозначаю понятием **я**". Достоинство Фихте, однако, вовсе не в том, что он определил человека объектом своего разума, хотя и дал ему неизвестные до того основания, - начиная с Сократа, по сути дела, нет крупного мыслителя, который так или иначе не мыслил бы человека в этой позиции познаваемого феномена. Новация состоит в том, что *метод познания* человека Фихте извлёк из самого человека как предмета познания, а не примысливал внешних средств познания (в том числе и антропологию). Фихте сообщает: "Во всяком сознании я наблюдаю самого себя, так как **я есмь я**: для субъективного, сознающего это сознание - созерцание. И объективное, созерцаемое и сознаваемое, также я сам, тоже я, которое также есть созерцающее, но в данном случае оно объективно, преподносясь субъекту. В этом отношении сознание - деятельное воззрение на то, что я созерцаю; воззрение, выносящее меня самого на меня самого; вынесение меня самого на меня самого посредством созерцания. Я живое видение. Я смотрю - это сознание; вижу своё видение - это сознание". Итак, выход духа за свои естественно-природные рамки и есть метод, каким человек осуществляет свою существенность в существующем мире, но прежде всего человек погружён в самого себя, - и философ провозглашает: "я ощущаю моё ощущение...Но я в своей основе не только ощущающее, но и созерцающее существо, так как я не только практическое существо, но и разум. Я также созерцаю своё ощущение..." (1993, т.2, с.с. 129, 132, 133).

Эта высшего качества, чистейшая идеалистическая сентенция, будучи взята как философское предложение и продукт деятельности чистопородного духа, своего рода демонстрация всемогущества разума, не ощущает какого-либо ограничения со стороны логики и не испытывает противопоказаний со стороны мышления. Но, будучи представлена как *метод*, тобто способ практического воплощения, данная сентенция выявляет в самом себе такое свойство, какое обрекает это достижение чистого духа на саморазрушение, превращая всемогущество разума в свою противоположность. Благодаря своему методу Фихте увидел главную опасность самопоглощения духа, какую не видели ни Гегель в своём монополизме чистого духа, ни Маркс в своём гегемонизме чистой материи: "...нужно признать, что в мире не существует ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определений сознания, кроме одного только сознания. Но для меня представления только образ, только тень реальности; сами по себе они не могут меня удовлетворить и не имеют для меня ни малейшей ценности. Я мог бы ещё допустить, что мир вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу; но согласно всему сказанному, я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели" (1993, т.2, с.144). Усваивая мир как совокупность духовных фигур и образов, человек лишается "воззрения, выносящее меня самого на меня самого", поскольку духу некуда выходить в сфере, целиком заполненной духом, и сознанию не остаётся ничего другого, как "вгрызаться" в самого себя и себе подобного; человек из содержателя духа превращается в бациллоносителя распада.

Фихте находит выход из такого, рокового для многих чисто идеалистических воззрений, состояния, хотя его философская система никогда не находилась в подобном положении. В свойственной ему манере сублимировать все однотипные факторы в единую структуру, а затем разрушать её общим аргументом, Фихте в данном случае таким контрдоводом выставляет **мысль**. У Фихте мысль проходит универсальным имманентным свойством духа, данным человеку изначально наравне с ощущением и созерцанием: "Я не могу мыслить ничего вне моего мышления, так как то, что я мыслю, становится тем самым моей мыслью и подпадает неизбежным законам мышления". Человек не является пассивным накопителем ощутительных образов и созерцательных фигур, которыми его сознание обволакивает бесконечное множество внешних атрибутов и модусов; человек выпитывает в себя и даёт значение только тому, что имеет для него какую-либо ценность и

создаёт пользу, тобто **знания**. Знания, таким образом, выступают соединительным мостом между внутренними механизмами человека и внешним (материальным и духовным) сырьём для мысли, - Фихте указывает: "Только посредством этого мышления возникает в тебе взаимная связь между твоим состоянием, которое ты чувствуешь, и пространством, которое ты созерцаешь; в последнем ты мыслишь основание первого" (1993. т.2, с. 141). *Знание* Фихте не есть дуближ кантовской максимы **знание из знания**, а есть её методологическая преамбула; аналогично Фихте создал практикум для декартовского всемогущества разума *cogito, ergo sum*. Методологически рассматривая человека как свою собственную мудрость, Фихте рисует антропософский портрет человека: **существо ощущающее, созерцающее и мыслящее**. Но последнее свойство, свойство разума, отнюдь не равнозначно двум другим: мысль вовсе не аддитивна и не суммативна ощущениям и созерцаниям, - здесь нельзя сказать, что мысль - это ощущение своего ощущения и созерцание своего созерцания, хотя эти элементы входят в порядок мысли; мысль - это сложный сеченовский синтез. Из рефлексии Фихте важно вынести главную суть: **разум есть первая антропософская категория**.

Но на этом Фихте не задерживается и, трактуя человека как его мудрость, показывает, что знания ещё не составляют всей мудрости, а лишь её первое основание, но именно то, из которого и должен выпасть *метод человека*. Предпосылкой служит то обстоятельство, что знания, хотя и являются связующим звеном между двумя реальностями, - внутреннего духа и внешнего естества, - тем не менее, целиком принадлежат духовному комплексу и есть чисто духовная материя. Фихте указывает самому себе: "Реальность, которую ты уже думал увидеть, независимо от тебя существующий чувственный мир - исчез для тебя, потому что весь этот чувственный мир возникает только благодаря знанию и сам есть только наше знание; но *знание не есть реальность именно потому, что оно знание*" (1993, т.2, с.150; выделено мною - Г.Г.). Таким образом, хотя знания и возникают благодаря выходу сознания за пределы себя, но, возникнув, они вновь загоняют сознание в само себя, наподобие скота в стойло, ибо вещественная предметность растворяется в духовном реагенте и исчезает стимуляция активности сознания, и потому здесь нет метода, для коего универсальная и единственная функция состоит в *деятельности*, а практическая деятельность предмета познания создаёт основания для метода познания. Фихте убеждает самого себя: "Твоё назначение заключается не только в знании, но и в *действиях*, согласных с этим знанием; эта мысль громко звучит в недрах моей души, как только я на мгновение сосредоточиваюсь в самом себе. Ты существуешь на земле не для праздного самонаблюдения и самосозерцания, не для самоуслаждения благочестивыми чувствами - нет, ты существуешь здесь для деятельности; твоя деятельность определяет твою ценность" (1993, т.2, с. 152).

В этом заложен тонкий и существенный момент для каждой идеалистической, тобто оперирующей с компонентами чистого духа, системы: деятельностной фактор в таких воззрениях задвинут всегда на задний план, ибо практический аспект деятельности в духовном мире априорно воспринимается в силу банальной логики *non sens*, как материально несуществующий феномен, не имеющий права называться *действием*. По этой причине деятельный оператор поставлен впереди при материалистическом познании, а в марксизме практика объявлена критерием истинности; в той же мере, в какой практическая сторона является самой сильной в материалистической системе, она выглядит слабосильной и угнетённой в идеализме; по существу, Фихте впервые в идеалистической философии обозначил деятельностной фактор в самостоятельную проблему. А потому особое значение приобретает способ её решения в антропософском ракурсе, тобто в плане функционального становления **философского тела** - знаменитого фихтевского **Я**: "Я должно быть самостоятельно. Что такое это я? Вместе и объект, и субъект, постоянно сознающее и сознательное, созерцающее и созерцаемое,

одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я быть тем, что я есть, только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятий состояние. Но как возможно это последнее?". Сомнение возникает в связи с тем, что неясным является *обусловленность* деятельностного фактора в духовном контексте, тобто здесь начинает давать о себе знать дух материалистического детерминизма - всё имеет свою причину и каждая причина обладает своим следствием, - у Фихте это звучит таким образом: "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. Так как именно я сам чувствую это влечение и так как я не могу сам выйти за пределы всего моего сознания и особенно за пределы моих чувств, так как я только в самом себе воспринимаю это влечение, то оно и представляется мне обоснованным во мне самом влечением к деятельности, также имеющей основу во мне самом. Но не могло бы это всё-таки быть влечением невидимой и не замечаемой мною чуждой силы, а это мнение о моей самостоятельности - только обманом моего ограниченного мной самим кругозора?". Трудность заключается в том, что: "Я не смогу желать действовать, так как согласно этой системе я не могу знать, могу ли я действовать; то, что мне кажется действием, должно мне представляться лишённым всякого значения, только обманчивым образом" (1993, т.2, с.с. 153, 154-155, 156).

Следовательно, духовная деятельность у Фихте обуславливается некоей причинной инстанцией и служит производным моментом внутренних стремлений и влечений, а поскольку фихтевское Я по определению независимо от "чуждой силы", то побудительный орган для деятельности Я должен обладать духовной природой и внутридуховным генезисом, и Фихте находит такой орган: "Этот орган не есть познание; знание не может обосновываться в самом себе и доказывать само себя; каждое знание предполагает другое высшее как своё основание, и это восхождение бесконечно. Этот орган - вера, добровольное удовлетворение естественно возникающим в нас мнением: потому что, только признав это мнение, мы сможем выполнить своё назначение; вера подтверждает наше знание, поднимает его на степень достоверности и убеждения; без веры знание было бы одним только обманом. Вера - не знание; она - решение воли придавать значение знанию". Таким образом, в учении Фихте о человеке появляется новый параметр - **вера**, которая полагается **второй антропософской категорией**. Об имманентности этой категории будет сказано далее, здесь же важно выставить основную особенность антропософских постижений немецкого философа: *вера односистемна разуму*, т.е. вера является самоосновательной существенностью Я, что отождествляет её с разумом по основам определения, и, таким образом, вера органически сочленяется в человеке с разумом; это единство и есть **метод человека** и одновременно способ, дающий науку антропософию как мудрость о человеке. В совокупности тут как бы намечается материал для решения основного вопроса философии Фихте, формально кажется, что *это сочленение* и есть само решение, но на деле выясняется, что никакого вопроса не существует, а у Фихте появляется исходный постулат: "человек не состоит из двух рядом существующих частей, - он абсолютно един". Прежняя постановка вопроса, продиктованная чувственной силой, - "какое же из двух мнений принять?" - ложна в своей основе, ибо заведомо предполагает ложный ответ в режиме материалистического склонения к какому-либо "или". Двойственность или дуализм человека содержится в единении двух оснований, - по Фихте: "Я представляю собой член двух порядков: одного чисто духовного, в котором я господствую посредством одной только чистой воли, и другого, чувственного, в котором я проявляю свою деятельность" (1993, т.2, с.с. 157, 159, 192) - одного первого, олицетворённого в разуме, и другого, второго, данного через веру. Итак, **разум** и **вера** есть антропософский смысл человека и там, где эти компоненты враждебно противопоставляются или один из них исключается, там нет мудрости о человеке, нет антропософии, ибо теряется одно из двух: либо *антропо*, либо *софия*. Таким

способом немецкий философ закладывает очередной краеугольный камень в фундамент антропософской науки, и после *первой антропософской аксиомы о первородстве человека как самостоятельной парадигмы положение о единстве двойственного человека служит второй антропософской аксиомой.*

Таковы начала антропософии, данные в истоках воззрения гениального немецкого философа и которые принципиально восприняты теорией философской культуры. Этими началами или *принципом спородненности веры и разума* охарактеризован методологический аспект антропософии, и *методом человека* намечен путь или способ следования в чистую философию человека, без чего не может быть понят человек как культурная сила - основное философское видение философской культуры. Понимание азов фихтевской философии помимо фихтевского метода в значении культурфилософских аргументов тем более необходимо, что между системами Фихте и философской культуры существует серьёзное философское расхождение. Судьба щедро одарила великого Иммануила Канта, послав ему такого последователя как Иоганна Фихте, ибо исторический опыт свидетельствует, что ни кто так не травмирует наследие творцов духовных ценностей, как их последователи и адепты. Система, которую сам автор называл трансцендентальным идеализмом или **наукоучением**, может быть названа фихтевской философией Канта, и Фихте решительно возражал против названия её "новейшей философией", ибо, как он утверждал, "существует одна единственная философия" и её создатель - Кант. Объективным основанием для этого служит то, что обе системы в своей основе полагают общую посылку, и Фихте, дублируя Канта, заявляет: "Конечное разумное существо не имеет ничего вне *опыта*; *опыт* содержит в себе весь материал его мышления" (1993, т.1, с.451). Аналогична принятая за основу двучленная структура опыта - вещь, как предмет познания, и интеллект, как инструмент познания; последний, показывающий способность человеческого духа к деятельности, назван Фихте **интеллигенцией**.

Через опыт Фихте проводит разделение между двумя образами мыслей, двумя философскими системами, - идеализмом и догматизмом (последовательный догматизм назван Фихте материализмом): одна система обладает в самой себе основаниями объяснения опыта - это идеализм или **Я - в себе**, другая - не обладает такой возможностью и за объяснением опыта обращается к помощи интеллигенции - это догматизм (материализм) или **вещь - в себе**. "Возможны, - как пишет Фихте, - ...лишь эти две философские системы. Согласно первой системе, сопровождающиеся чувством необходимости представления суть продукты предполагаемой в основе их интеллигенции; согласно последней - продукты предполагаемой в основе их вещи в себе". В целом этот важнейший для философской науки конфликт получает у Фихте очень простое объяснение: "Спор между идеалистом и догматиком, собственно, сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я или, наоборот, самостоятельность Я - в жертву самостоятельности вещи" и продолжает: "Конечно, могут уживаться друг с другом представления о самостоятельности Я и о самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность того и другого. Лишь что-либо одно может быть первым, изначальным, независимым: второе уже тем самым, что оно второе, становится необходимо зависимым от первого, с которым оно должно быть поставлено в связь" (1993, т.1, с.с. 452,458).

Критика догматической (материалистической) идеологии произведена Фихте основательнее, чем у всех иных идеалистов до и после Фихте по той причине, что философ ставит под сомнение *perpetuum mobile* материализма - *верховенство внешнего толчка*, но в полноводной критической волне теория философской культуры особо восприимчива к струе, размывающей материалистическую максиму "жизнь-смерть": "Я

ем и пью только для того, чтобы потом опять почувствовать голод и жажду и мог бы пить и есть до тех пор, пока бы меня не поглотила открывшаяся перед моими ногами могила и я сам превратился бы в пищу червей? Я производил разве подобных мне существ только для того, чтобы они ели, пили, умирали и оставляли после себя существ, которые бы то же делали, что и они? К чему этот непрестанно возвращающийся в себя круг, эта постоянно сначала и тем же образом начинающаяся игра, в которой всё возникает только для того, чтобы исчезнуть, и исчезает, чтобы опять появиться таким же, как оно было; это чудовище, непрестанно пожирающее себя, чтобы вновь породить себя и порождающее себя, чтобы опять себя поглотить" (1993, т.2, с. 170).

В соответствии с этим Фихте делает самый решительный выпад в сторону материалистической гносеологии, поражающий прежде всего ленинскую теорию отражения: между материальными вещами и духовными представлениями существует "огромная пропасть" и в догматизме (материализме, а в ленинской гносеологии - сенсуализме) нет и не может быть перехода от вещи к представлению. Идеализм обладает тем решающим преимуществом перед материализмом, что "**Я - в себе**" имеет в себе все основания, все возможные документы, - исходящие и входящие, - все протоколы, удостоверяющие его самозначимое существование и не нуждающееся в свидетельских показаниях. Этому лишена материальная вещь и её сущностная экзистенция раскрывается через интеллигенцию и включена в интеллигенцию, что и производится как "вещь в себе". Потому Фихте имеет основание заявить: "вещь в себе - чистый вымысел и не обладает никакой реальностью" (1993, т.1, с. 454). Догматик использует другую систему доказательств и пользуется принципом отражения, по которому все духовные параметры суть копии, более или менее верные, материальных предметов или отношений, и даже мозг объявляется органом отражения, и, таким образом, всё реальное, вся окружающая природа, есть *материя* или свой первоисточник прячет в материи, а *вещью в себе оказывается дух*. Фихте пишет: "Поэтому догматизм может лишь повторять свой принцип, повторять его в различных видах, высказывать его и всегда опять сызнова высказывать, но не перейти от него к тому, что подлежит объяснению, ни вывести его он не может. Но в этом-то выведении и состоит философия. Поэтому и в отношении умозрения догматизм - не философия, а лишь бессильное утверждение и уверение. Идеализм остаётся единственно возможной философией".(1993, т.1, с. 464-465).

Но если догматический принцип отражения ещё как-то, с теми или иными натяжками и допущениями, может конкурировать с идеалистическим принципом *самоопределения*, то догматик никогда не может, аналогично Фихте, объявившем *вещь в себе* (материю) вымыслом, назвать дух вымыслом, ибо наличие духа настолько очевидно, что он делается действительным существованием более, чем материальная вещь. В этой ситуации Фихте находит посылки для своего сакраментального умозаключения: "Вещь в себе становится чистой химерой; не остаётся более никакого основания, почему бы следовало допускать какую бы то ни было вещь в себе, а вместе с ней падает всё догматическое здание. Из сказанного следует, вместе с тем, абсолютная несовместимость обеих систем, ибо то, что вытекает из одной, упраздняет выводы другой; вытекает, следовательно, неизбежная непоследовательность их смешения воедино. Повсюду, где предпринимались подобные попытки, части не подходили друг к другу и где-либо образовывался огромный пробел. Тот, кто вздумал бы усомниться в только что сказанном, должен был бы показать возможность подобного сочетания, которое есть непосредственный переход от материи к духу и наоборот, или, что совершенно то же, непосредственный переход от необходимости к свободе"(1993, т.1, с. 457). Этим выводом немецкий философ, будучи фактически родоначальником антропософии, отвергает концепцию философской культуры в самой её основе, ибо последняя представляется философской системой, ставшей на базе органического слияния идеализма и материализма, а культура дана в

форме опосредования связи духа и материи (культура - природа в человеке), олицетворяющего "непосредственный переход от необходимости к свободе".

Безапелляционный отказ Фихте в праве догматизму на самостоятельное существование в логико-философском поле, наталкивается на противодействие в другом аспекте: историческая действительность есть реальное существование материалистического образа мышления, добившегося торжества даже в своих крайних формах, и действующая система мира есть апофеоз чисто материалистических норм - разобщения, конфронтации, принуждения и насилия. Догматик, или, по-фихтевски, последовательный материалист, избрав своим методическим законом единство и борьбу противоположностей, и не в состоянии, в силу свойственной ему манеры отчуждения от чистой, незамутнённой отражениями и копиями, мысли, рационально соотнести единство и борьбу, погружает всю сущую реальность в пучину только **борьбы**, отдавая всё на откуп номенально примитивного принципа "или-или". Фихте говорит о догматиках-материалистах: "Только через вещи, как от некоего зеркала, отображается для них их образ; если лишить их вещей, вместе с ними теряется и их собственное "я"; ради самих себя они не могут отказаться от веры в самостоятельность вещей, ибо сами они существуют лишь вместе с ними. Всем, что они суть, они стали воистину через внешний мир. Кто на самом деле есть только продукт вещей, тот никогда не увидит себя иначе, и он будет прав до тех пор, пока он говорит исключительно о себе и себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи ради них самих" (1993, т.1, с. 459). И это есть именно то, что Н.А. Бердяев называет **земной историей**, - действительность того, что Фихте считает недействительным.

Признание на этом основании несостоятельной всю философскую систему Фихте будет наиболее недостойным выходом, ибо означает не менее, чем отказ от эталонного образца высочайшего мыслительного искусства. Также бесперспективной явилась бы попытка искать (или оправдать) ошибки Фихте с помощью каких-либо философских авторитетов, в отношении которых сам Фихте заявлял: "Ни наукознание, ни его автору не свойственно искать защиты в каком-либо авторитете. На того, кто вместо того, чтобы смотреть, согласуется ли это учение с решениями его собственного разума, прежде, чем убедиться в нём, должен ещё посмотреть, согласуется ли оно с учением какого-нибудь другого человека, - на того это учение вообще не рассчитывает, ибо у него недостаёт самодеятельности, нет совершенно независимой веры в самого себя, которые предполагаются этим учением" (1993, т.1, с. 495). Так что у учения о философской культуры есть единственный путь доказать спороднённость с родоначальным антропософским воззрением Фихте - это показать ошибочность его суждения, отвергающего право на существование философской культуры, и из пучин трансцендентального идеализма Фихте извлечь основания для отмены столь категорического приговора. Основной момент фихтевского глубокомыслия заложен в динамике сознания: "Идеализм...объясняет определения сознания из действия (Handeln) интеллигенции. Последняя для него абсолютна и деятельна, а не страдательна; не страдательна потому, что, согласно его постулату, она является чем-то первичным и наивысшим, чему не предшествует ничего такого, из чего можно было объяснить её страдание. По тем же основаниям, ей не принадлежит, в собственном смысле, ни бытие, ни пребывание (Bestehen), потому что это - результат какого-нибудь взаимодействия, а между тем нет налицо и не подлежит допущению ничего такого, с чем бы интеллигенция могла быть полагаема во взаимодействии"(1993, т.1, с. 466)

Деятельность сознания, как имманентно абсолютное свойство духа, разворачивается в соответствии с априорно принятым Фихте законом *противоположения* по знаменитой схеме **Я - не Я**. Эта схема, по сути дела, является доведенной до полного завершения кантовская критика чистого разума, итог которой принял вид: "Я полагает себя как

определённое через не-Я". Этот закон противоположения или отношения противоречий Фихте в качестве генетического основания всякой деятельности постулирует в основу своей философии, и показывает содержательную сторону механизма противоположения: "Далее, совершенно ясно, что всё это различие возникает из противоположения: если бы не должна была быть положена реальная деятельность, то не было бы положено и никакой идеальной как идеальной, так как тогда их нельзя было бы различить между собой; если бы не было положено идеальной деятельности, то и никакая реальная не могла бы быть положена. И та, и другая находятся в отношении взаимоопределения; и мы имеем здесь снова - но правда, благодаря применению с большой ясностью - положение: идеальность и реальность синтетически объединены. **Без идеального нет реального, и наоборот**" (1993, т.1, с.с. 341, 361; выделено мною - Г.Г.).

Хотя понятия "идеальный" и "реальный" в представлениях Фихте не имеют никакого отношения к мировоззренческим категориям, а обозначают деятельность Я как идеального стимулятора и деятельность не-Я как противоположного реального оператора, но они не образуют противопоставлений для постановки вопроса: не подпадает ли отношение идеализм, или по Фихте "Я- в себе", и материализм или "вещь в себе", под действие закона Я - не-Я? Фихте стоит на резко отрицательной позиции, ибо Я в качестве фихтевского "абсолютного субъекта" охватывает собой всю мыслимую вселенную и как раз в мировоззренческом плане не может предполагать ничего себе равного в противоположении. "Вещь в себе" возможно помыслить в качестве гипотетического состояния, где располагаются источники не-Я с его реальной деятельностью, но как только сознание поглотило эту деятельность и перевело не-Я в формы Я, т.е. в духовные фигуры - ощущение, представление, понятие, закон - "вещь в себе" перестаёт существовать и исчезает даже это гипотетическое состояние. Отсюда и возникает представление о "вещи в себе" как *химере*, поскольку "вещь в себе" не обладает своими собственными средствами, какие оставили бы это положение в конечном существовании. Но Фихте называл "вещь в себе" ещё "*вымыслом*", явно в контексте синонима химеры, и перед нами уже не первый случай поверхностного отношения творца знаний к своей гениальной интуиции, ибо *вы-мысел* есть продукт мыслительной работы и как таковой входит в компетенцию интеллигенции, тобто в сферу Я. Однако Фихте не может признать этого, ибо его могучее рациональное мышление не может ответить на чисто рациональные вопросы: какая цель такого *вымышления* и зачем сознанию *мыслить немислимые* состояния?

Всё радикальное, что заложено в фихтевской философии Я - не-Я, исходит из принципа абсолютной значимости деятельностного фактора сознания, отражающего высший, парадигмальный масштаб, принцип всемогущества разума. В силу этого принципа разум способен творить даже абсурдные, отрицающие самого себя, действия, - к примеру, принести самостоятельность Я в жертву вещи, тобто обернуть свой идеализм в материализм. Именно это действие является динамической доминантой в экспериментальном знании, - костяке материалистической науки, - ибо эксперимент суть направленный сфокусированный опыт для выведения максимальной активности и самостоятельности созерцаемого и ощущаемого компонента, при котором разум отстранён в той же максимальной степени. Фихте не в состоянии опровергнуть декартовскую максиму всемогущества разума, - напротив, он её всемерно утверждает и укрепляет, но вместе с тем его мыслительный аппарат не находит рациональных оснований для подобной аберрации сознания, ибо разум абсолютно первичен везде и всегда, а потому "вещь в себе" по определению исключается из круга не-Я. Абсолютизация идеализма у Фихте строится на умозрительном включении в "Я-в себе" все определения Я и не-Я, хотя их противоположение проходит достаточно резко, но, что становится отличительную черту фихтевского творения, основание одного выводится из

оснований другого. Фихте объясняет: "Следовательно, ни определение образа действия Я не должно определять определение образа действия не-Я, ни, наоборот, определение образа действия не-Я не должно определять определение образа действия Я; но каждое из них должно продолжаться рядом с другим от него независимо, из своих собственных оснований и согласно своим собственным законам, и, тем не менее, между ними должна всё же существовать глубочайшая гармония" и далее: "Не-Я не порождает в Я созерцания, Я не порождает природы не-Я, но оба они должны быть совершенно независимы друг от друга; и всё же между ними должна существовать глубочайшая гармония" (1993, т.1, с.с. 354, 355).

Важно при этом, что основания "глубочайшей гармонии" Я и не-Я Фихте выводит из ситуации, где независимые параметры каждого из них настолько глубоко различны, что, казалось, невозможно помыслить полагание определений одного в другом. Фихте достигает этого за счёт введения третьего после ощущения и созерцания члена своего философского синтеза - *ограничения*: "Процесс ощущения возможен лишь постольку, поскольку Я и не-Я взаимно ограничивают друг друга", - заявляет философ. Любое ограничение предполагает наличие ограничительного контура или границы, но в какой мере это представление применимо к Я как *абсолютному субъекту*, когда, как пишет Фихте: "Я является неограниченным и абсолютно недоступным ограничению, поскольку его деятельность зависит только от него одного и только в нём самом находит своё обоснование, постольку, стало быть, она...является идеальной" Здесь происходит раскол монолита Я на две части: ограниченное Я и не-ограниченное Я: " должно поэтому с необходимостью быть положено в целях постулированного противопоставления"(1993, т.1, с.с. 358, 360). Причина образования этого раскола обозначена Фихте достаточно однозначно, однако философской мыслью она охвачена значительно менее обстоятельно, чем следующие вслед за этим духовные события, и потому вне внимания оказался генетический момент зарождения коллизии идеализма и материализма,

Фихте определяет: "Я не в состоянии потому положить никакой границы, если не будет уже дано извне некоторого подлежащего ограничению нечто" и далее: "первоначальная чистая деятельность Я является видоизменённой посредством толчка и как бы им оформленной (*gebildet*) и поскольку совсем не может быть приписываема Я. Упомянутая же другая свободная деятельность отрывает её в том виде, в каком она есть, от воздействующего не-Я, созерцает и осматривает её и видит, что в ней содержится; но она не в состоянии видеть в этом чистое образование Я, а лишь некоторый образ не-Я". Итак, для возникновения ограниченного пространства Я необходимо наличие *воздействующего толчка извне* и этот импульс должен исходить из некоего *чуждого* элемента, который оказывает влияние на характер всеобщего Я, делая её в определённой мере зависимой, и, как деятельность, она уже отлична от чистого действия Я, - у Фихте сказано: "Ограниченной она является лишь постольку, поскольку она зависит от не-Я, которое является исключённым и рассматривается как нечто чужеродное".(1993, т.1, с.с. 358, 356-357, 361). Из этого не должно возникать ложного впечатления о том, что компонент не-Я целиком представляет собой несвойственно Я *нечто* чуждой природы, хотя стилистика Фихте в отдельных моментах даёт к этому определённые основания. По сути фихтевского творения не-Я является таковой, тобто чужеродной, только на начальных стадиях, в момент создания данного толчка, дающего ограничение деятельности Я и вызывающего наряду с идеальной деятельностью сознания появление реальной объективной деятельности, и именно в таком плане этот предмет противопоставляется всем параметрам интеллигенции Я. В последующем он воспринимается в сфере Я не как *чужеродное противопоставление*, а как *родственное противоречие* - генератор рефлексии Я, посредством которой снимается возникшее ограничение. Суждение, в котором Фихте разъясняет это важнейшее для пульсационной методологии положение, имеет следующий

вид: "И только теперь оказывается возможным требуемое отнесение находящейся в противоборстве деятельности к Я, полагание её как некоторого нечто, присущего Я, присвоение её. Она полагается в Я, потому что и поскольку она позволяет рассматривать себя как чистую, и потому что она была бы чистой, если бы упомянутая деятельность не-Я не воздействовала на неё, и потому что она только при условии чего-либо совершенно чужеродного и в Я совершенно не содержащегося, а ему прямо-таки противоположного является не чистой и объективной"(1993, т.1, с. 349). Таким образом, внешний объект до той поры, пока он существует как чужеродное тело, не имеет права называться не-Я: *не-Я формируется самим Я.* Именно в такой методологической плоскости родственные противоречия, благодаря которым возникают все системы в неорганическом и органическом мирах, приобретают свой философский паспорт в форме связки **Я - не-Я**. Это означает, что вся драматургия Я - не-Я разворачивается на идеалистической сцене, в недрах "Я-в себе", куда нет доступа персонажу "вещь в себе".

Для предпосылок появления не-Я вовсе не достаточно чужеродного объекта *de facto*, - он должен обладать особым качеством, о чём Фихте заявляет: "Ход синтеза таков: возникает ощущение. Это возможно лишь при условии, если будет положено не-Я как только случайное условие ощущаемого". *Случайность* и есть таким особым качеством, которое в условиях однородно абсолютного Я предполагает наличие определённого действия, имеющего нацеленное направление, ибо оно случайное. В этом и положено конфликтное зерно в соотношении идеализма и материализма. Гносеологическое ядро всех концептуальных течений материализма заключено в доктрине о первично-активном состоянии материи по отношению к сознанию, и внешний воздействующий импульс имеет векторную природу, тобто ориентирован в направлении сознания, или другими словами, дух всегда находится под прицелом материи. С показательной очевидностью данная исходная позиция раскрыта в учении о биологическом приспособлении (адаптациогенеза), где любое изменение внешней среды неизбежно влечёт за собой соответствующую реакцию организма, - нацеленность материи на сознание спонтанно вызывается самим фактом первичности внешнего стимула, как и наоборот. В парадигмальном масштабе это обстоятельство трансформируется в уложение о материи как противоположности духа, хотя ещё Гегель говорил, что материя не что иное, как *чистая мысль*. Но именно с позиции равноценного противопоставления материи и сознания даны у Фихте все перипетии в части предпосылок возникновения не-Я и действующий агент здесь несёт на себе все ранговые отличия материалистического деятеля. (Однако Фихте, тем не менее, как раз это обстоятельство ставит в претензию к своим оппонентам и восклицает: "У них вещь в себе, которая есть только мысль, должна *воздействовать* на Я!" (1993, т.1, с.с. 365, 510).

Таким образом, материализм у Фихте вовсе не входит в конфликт с идеализмом, а тем более "непримиримый", как это звучало в прежних рассуждениях философа, а служит условием, причём первичным, исходным, появления такого состояния - ограничения, которое способствует разворачиванию сугубо идеалистической противопоставляющей и синтезирующей деятельности Я, без чего Я, как абсолютный субъект, должен пребывать в окостенелом положении бесконечно долго. Иными словами,- уже другими словами,- материализм (догматизм) располагаясь в позиции генерирующего начала, переводит всю систему трансцендентального идеализма Фихте в духовную надстройку над материалистическим базисом, тобто в часть материалистической парадигмы, именно по закону верховенства внешнего толчка, - таковы отзвуки материалистической идеологии можно услышать в величественной мыслетворческой эпопее Фихте, наряду с инвективной по адресу догматизма (материализма). Силлогизм Фихте "Если существует какое-нибудь сознание, то оно само является некоторым фактом и должно быть непременно выведено, как все другие факты; и если, в свою очередь, у этого сознания имеются отдельные

определения, то их должно быть непременно возможно вывести, и они суть подлинные факты сознания"(1993, т.1, с. 344), есть как раз логика оперирования актами сознания как фактами материи, то есть утверждение материалистического метода в духовной сфере. Сути дела не меняет фихтевское ограничение абсолютизма этого метода, - "что наукоучение даже и по отношению к тому, что оно действительно устанавливает как факт внутреннего опыта, опирается всё же не на свидетельство опыта, а на свою дедукцию", ибо речь идёт не о концептуальной основе, а о некоторой особенности основного метода.

Тем не менее все несоответствия строгой идеалистической логике в системе Фихте, - как-то: вымысел "вещи в себе", экспериментальная тактика духа, предпосылка не-Я, материалистический подход в духовной сфере, - никак не являются недочётами творческого метода Фихте, который зиждется на рациональном мышлении и который исполнен на высшем уровне чистоты этого мышления. Фихте, культивируя абсолютную первичность духа и находя через этот принцип блестящие решения каждой апории, действует в идеалистическом пространстве, в сфере **Я - не-Я** - атмосфере чистопородной интеллигенции, но, подходя к границе, где согласно законам *ratio* должна быть некая иная действительность, немецкий философ предполагает то, что предполагает: феномен толчка, откуда берёт начало рациональная методика и без которого нет цепи причинно-следственных выведений. Объяснение здесь заключено в природе самого рационализма, как особого образа мышления и во внутреннем строении рациональной логики, как его практического метода. Фихте пишет: "Каждая возможная наука имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до неё заранее достоверным"(1993, т.1, с. 24). Тем более такое основоположение в качестве устойчивого стартового пункта обязана иметь рациональная логика, долженствующая посредством выведения связей между предыдущим и последующим придать достоверность всем частям научной системы.

Нацеленность материи на сознание и есть такое основоположение рационального анализа, которое не доказывается в недрах своего метода, а постулируется туда, исходя из очевидной достоверности, созерцаемой материальной действительности. Приоритет *наблюдённой* достоверности над *рефлектированной* достоверностью или, по-другому будь сказано, правдоподобия над умозрением составляет краеугольный камень рационализма в материалистическом методе, на базе чего утверждается важный когнитивный принцип - *принцип наблюдаемости*, и потому для всего метода в целом характерен высокий удельный вес эмпирических законов наблюдаемости. В силу этих последних *нацеленность материи на сознание* становится объективную базу тривиального бытийного опыта: солнечный луч влияет на растение, но не наоборот; телевизор воздействует на глаз человека, а не наоборот; боль вызывает раздражение человека, но не наоборот, и *ad infinitum* (до бесконечности), делающей саму векторную природу внешнего воздействия очевидной, как восход и заход солнца. Но, как восход и заход солнца ложны в качестве научного факта, так и *нацеленность материи на сознание*, будучи *наблюдённой* достоверностью, ложна перед лицом *рефлектированной* очевидности. Пульсационная методология, положив в свою основу безусловную первичность системы, вывела, что внешняя среда не есть некое исходное и первичное по отношению к системе, а суть совершенно *безразличное, равнодушное и безучастное* существование, и его безучастность длится бесконечно долго, пока сама система не активизирует это состояние и не вовлечёт его в свой динамический круг. Геологическая система высекает из одного внешнего монолита и Чёрное море, и Белое, и Жёлтое; аналогично из тех же компонентов среды муравьи сооружают термитники, а пчёлы - соты. Человек, попавший под дождь и ощущающий непосредственное воздействие стихийных дождевых струй, обретается, тем не менее, в пучине этой тотальной безучастности, ибо не чувствует ничего того, что предназначало бы струи именно для него в отличие от иных окружающих предметов.

Находящихся под дождём; погода являет собой единую безразличную стихию, не имеющую каких-либо протекционистских интересов в отношении отдельных объектов, но зато объекты каждый по своему влияют на погоду, а человек, вооружившись зонтом, может прекратить дождь *для себя*.

Пульсационное положение о безучастности материи, казалось, просто вливается в учение Фихте об абсолютном Я, ибо первичность системы гносеологически отождествляется с первичностью Я, - и это действительно так, но только со стороны фихтевской *идеи*; со стороны *метода* оно отрицает рационалистический подход в самой своей основе. Рациональная логика теряет при этом, во-первых, своё основоположение, создаваемое толчком чужеродного тела, ибо начало перемещается в сферу чистого Я и приобретает не форму толчка, импульса, какого лишена идеальная деятельность интеллигенции у Фихте, а нечто иное, имеющее отношение к *взаимопроникновению идеального и реального*. И, во-вторых, и это самое главное, - рациональное мышление совершенно бессильно перед наиболее существенным явлением в действительном взаимоотношении материи и сознания - **избирательностью** человеческого духа при воздействии на безразличное материальное окружение. По существу, главные несоответствия строгой рациональной логики в системе Фихте есть неспособность данной логики охватить **целоположенную избирательность** духа, заложенную и в вымысле "вещи в себе", и в экспериментальной аберрации сознания и в прочем. Фихте не была известна теория естественного отбора Дарвина, обусловившая закономерность этого процесса отбора, и Фихте не была известна теория биосферы Вернадского, где показан *свободный радикал*, организующий деятельность естественного отбора. Последующий ход познания отодвинул, таким образом, горизонты фихтевской науки в новую перспективу, увеличив когнитивную ёмкость идеи абсолютного Я, как непосредственного выразителя всемогущества разума, прежде всего, за счёт ликвидации того пассивного статуса, которым вынуждено обладал в творении Фихте элемент "вещь в себе". Неестественно суженная ниша "вещи в себе" в умозрении Фихте, где она исполняла ограниченную роль источника внешнего толчка, сюжетно была связана только с компонентом не-Я. Это объясняется тем, что в этой точке, отражающей объективную и неустранимую в любой парадигме противоречивость идеи, как неограниченного производителя духовной энергии, и метода, как ограниченного практической потребности того же духа, скрестились потенциальные ходы различных форм разума - идеального и реального. Фихте была зафиксирована, но не прорефлексирована, данная точка, и тем самым он отдал предпочтение реальному методическому компоненту, сделав её источником толчка, тобто отправным пунктом рационального выведения, а потому какое-то особое значение "вещи в себе" оказалось излишним, и эта последняя стала "химерой". Но поскольку Фихте предпочёл метод идее, то есть принял сугубо материалистическую позу в познании, то он стал проводником материалистического воззрения, отказывая в то же время материализму (догматизму) в праве на самостоятельное существование. Концепт о безучастности материи устраняет это *недоразумение* с фихтевского глубокомыслия тем, что признаёт "вещь в себе" реально существующим объектом, в полной мере подверженным компетенции Я, но в особой, *вымышленной* разумом форме, и в то же время выставляет на переднюю линию иные аспекты.

Восприняв идеологию Канта в целом, в частном случае Фихте отказал в идее Канта о "вещи в себе" и не принял суждения Канта по этому поводу: "Считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаём, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только её явления, т.е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признаёт и существование вещи в себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явления, стало быть, о

чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно" (1966, т.4, ч.1, с.134). Пульсационное умозрение расширяет именно кантовское, а не фихтевское, понимание "вещи в себе", и эту последнюю мыслит как *безучастную умопостигаемую сущность*, явление которой не воздействует на наши чувства, а извлекается и впитывается человеческим сознанием. И кантовское понимание "вещи в себе", или, как он называет, "ноумена", требует различать в любой внедуховной реальности ("ощущаемое", "осязаемое" или "мыслимое", по Фихте) два порядка: саму "вещь в себе" и явление, происходящее из "вещи в себе", а потому Кант указывает на недопустимость принимать "...совершенно неопределённое понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне нашей чувственности, за определённое понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка" (1964, т.3, с.307-308).

Таким образом, никакой материальный объект не может быть познанным до конца, хотя бы потому, что нам неизвестен критерий постулирования данного конца, и "вещь в себе" не может быть названа *вещью*, ибо какое угодно *определённое* изъятие или явление сопровождается *неопределённым*, но умопостигаемым остатком или ноуменом. Однако явление не происходит от явления, а выпадает из состояния, и человеческое Я конструирует такие состояния, которые обусловили бы раскрытие ноумена в новое явление, - это и есть *опыт*, но не только как эксперимент в качестве нацеленного опыта, но и как эмпирическое созерцание. Во всех своих смыслах, - и как начальный пункт познания, и как кантовская априорно-созерцательная форма рассудка, и как отправной момент рациональной логики, - опыт, следовательно, прежде всего суть продукт сознания: провоцируя становление нового явления, Я как бы "прячется", максимально отстраняется от своей сущности, создавая благоприятные условия и не ограничивая самостоятельность внешнего ноумена, держа его постоянно под прицелом, но не наоборот. Эта операция осуществляется в соответствии с тем предустановленным побуждением Я, которое Фихте назвал *вымыслом* "вещи в себе": разум *вымышляет* в ноумене новые знания, заранее предполагая в нём сокровищницу, призванную обогатить разум и повысить духовный потенциал сознания. Это положение чрезвычайно важно для концепции философской культуры, ибо оно образует посылку суждения о культуре как природе в человеке, и, во-вторых, делает возможным воспринимать любого другого человека в качестве "вещи в себе" в значении источника обогащения. Следовательно, **знание из незнания** (или явление из ноумена) - это материализм, а **знание из знания** - это идеализм, и этим аннулируется фихтевский приговор в отношении философской стороны философской культуры, поскольку материализм вовсе не покрывается идеализмом, и отношение "вещь в себе" и "Я в себе", хотя и не входит в объём системы **Я - не-Я**, но характеризуется теми же свойствами взаимопроникновения и взаимоопределения. А само определение идеализма в начальном моменте должно исходить из кантовской дефиниции: "Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах" (1966, т.4, ч.1, с.105), и дополняться представлением о том, что идеализм "Я в себе" имеет в себе материализм как своё первичное определение. Итак, материализм не содержит в себе ничего идейно специфического, чего не было бы в идеализме, а современный материализм развился в грандиозную систему исключительно на базе узурпации и монополизма тех гносеологических и методологических особенностей, которыми сознание снабжает материю в когнитивных целях.

Химерическое отстранение от "вещи в себе", которое в философии Фихте символизирует внешний материальный мир, логически породило враждебное отношение к природе в целом, и исповедание стратегии господства человека над природой составляет особенность антропософии Фихте: идея покорения природы выступает условием главной

цели концепции человека в воззрении Фихте - вселенского единения людей. Фихте проповедует: "После того, как эгоистические намерения уже больше не будут разделять людей и уничтожать их силы в борьбе друг с другом, им ничего не остаётся, как направить свою объединённую мощь на единственного общего противника, который у них остался - на противодействующую человеку грубую природу". Философ как бы не видит внутреннего разногласия между отрицанием всех материалистических пертурбаций сознания и утверждением типично материалистического императива о верховенстве человека, и в интердикте на материализм как бы не ощущает диссонанса с призывом "...того высшего господства над природой, которое налагает на последнюю, несмотря на её сопротивление, величественную печать человечества, как рода, т.е. печать идей, и в котором состоит истинная сущность прекрасного искусства...". Философские сентенции по поводу владыческой миссии человека в природе несут в себе достаточно показательную особенность и наряду с декретированием властных прерогатив человека почти непременно обнаруживают контрдоводы и противоположные суждения; не лишено этой особенности и сочинение Фихте, который находит проникновенные слова с обратным смыслом высказывания: "Природа, в которой я должен действовать, не есть чуждое и без всякого отношения ко мне созданное существо, в которое я не могу проникнуть. Она создана по моим же законам мышления и должна находиться с ними в соответствии; она всегда должна быть для меня познаваема, постигаема и проницаемая до самой своей глубочайшей сущности. Она всегда выражает только отношение меня самого ко мне же самому, и, как несомненно я могу надеяться познать самого себя, так же несомненно могу я обещать себе исследовать её. Если я буду искать только то, что я должен искать, то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чём я должен спрашивать, то я получу ответ" (1993, т.2, с.с. 180, 387-388, 161).

В зоне враждебного влияния природных сил Фихте устанавливает полигон для проявления второй главной антропософской категории - *веры*, и о вере он говорит только в связи с условиями возникновения деятельности не-Я как диалектического партнёра в действиях Я. Будучи в составе метода человека органом, способствующим эффективному протеканию деятельности и дающим сознанию чувство реальности возникающим в нём влечениям, в сфере философии человека вера превращается в **оправдание** человека. Это совершенно новая духовная ипостась (не путать с "верой-оправданием" в богословском толковании, к примеру, у христианских лютеранцев), не затронутая разумом, и, по понятным далее причинам, Фихте не углубляется ближе в эту тематику, а затрагивает её, отмечая свойства духа, имеющие отношение к антропософии. На фоне глубочайшей рефлексии разума, как первой главной антропософской категории, выполненной немецким философом на уровне вечных шедевров, атрибут веры представлен недифференцированным дееспособствующим основанием конечного разума, некоей слитной духовной массой, действующей как генератор в области выпадения из всеобщего Я ограниченного Я и появления зачатков не-Я из мыслимой сферы "вещи в себе". Вера, выделенная из рассуждений Фихте в качестве оправдания человека, несёт в себе некоторые признаки функциональной деятельности Я: во-первых, формирование *цели* деятельности, данной в форме той или иной меры осознанности мотивации своего собственного состояния, и, во-вторых, ощущение долгосрочных задач на уровне надежды или результат цели. По сути логики, используемой Фихте в своём учении, атрибут веры вовсе не был нужен философу и он совершенно непринуждённо все апории и дилеммы своего грандиозного предмета решал с помощью чудодейственного Я, магически оперируя ощущением, осязанием, мышлением, разумом и прочими инструментами, способных к рациональным процедурам, и нигде не преступая за границы *ratio*; так что вера, не утрачивая в умозрении Фихте своего генетического свойства быть алогичным и иррациональным сущим, тем не менее, несёт в себе признаки некоей *рациональной веры*.

Но даже в таком "некомфортабельном" виде вера явила свою фундаментальную черту. Фихте резюмирует свои рационалистические постижения: "потребность действовать - первоначальное; сознание мира - производное. Мы не потому действуем, что познаём, а познаём потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума". Если практический, то бишь рационалистический, разум есть корень, то почвой, в которой он произрастает, оказывается верой, именно рациональной верой в эффективность своей деятельности, в возможность достичь требуемого результата; если деятельность есть предпосылка разума, то вера суть условие деятельности. Фихте пишет: "Голос из глубины моего существа, которому я верю и ради которого я верю во всё другое во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще". А это значит, что деятельность необходимо обязана быть снабжена целью и надеждой, но при этом они не являются, а становятся содержанием веры на той стадии, когда она превращается из подсознательного влечения в *рациональную веру*, тобто хотение, веление, и Фихте указывает: "Цель определяется не содержанием веления, но наоборот: непосредственно данное содержание веления определяет цель. Я говорю: веление действовать само по себе ставит мне цель; то же самое, что заставляет меня думать, что я именно так должен действовать, заставляет меня так же верить, что из моих действий произойдёт нечто" (1993, т.2, с.с. 167, 161, 168)

Если из этих душевных многообразных движений попытаться извлечь нечто общее, то в итоге окажется *уникальность* веры: вера резко *индивидуализирована*, она исходит из отдельно взятого человека и возвращается к этому же человеку. Вера не может передаваться, извлекаться, обмениваться, - вера может только **переживать**, и потому *она суть духовный скелет человека*. Все те движения, с которыми связана вера в той или иной форме - влечения (подсознательная вера) или веления (рациональная вера), в такой же мере становятся индивидуальными, и, точнее, индивидуализм человека обеспечивается через веру. Интуитивно Фихте предвосхитил в этом главное положение гения вероучения Сьёрена Кьеркегора, который указал: "Вера никак не может быть опосредована и введена внутрь всеобщего, поскольку в этом случае она оказалась бы снятой", ибо неосознанно Фихте улавливал то главное качество веры, которое Кьеркегор возвёл в "парадокс веры": "парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее..."(1993, с.с. 68, 67). Поэтому Фихте только обозначил веру и отстранился от свойственной ему манеры досконально препарировать предмет, а всю её сущность целиком растворил в **воле** - объекте, более поддающемуся рациональному внушению.

Хотя Фихте контурно отметил фундаментальную черту веры - индивидуальность, но индивидуализм веры выпадает из общей концепции человека, созданной Фихте, - и это суть самое главное. В этой связи пристального внимания к себе требует фихтевская фигура **Я**, которая прежде была преподнесена как *философское тело* в качестве предмета философии и как субъективная данность - носителя разума, что было достаточно на стадии изучения фихтевского *метода человека*. На этой стадии существенным было выявление органического единства веры и разума, давшего основание, на котором воздвиглось здание новой науки - антропософии, но этого оказалось недостаточно для понимания фихтевской *философии человека*, ибо основание последней положено немецким мыслителем в другом аспекте и когнитивная характеристика основоположения философии человека у Фихте отлична от такового в антропософии. Основоположение фихтевской философии начинается с априорного созерцания: "Разум присущ всем и у всех разумных существ совершенно один и тот же. Что заложено как способность в одном разумном существе, то заложено и в другом" и заканчивается категорическим императивом: "В наукоучении мы видим как раз обратное отношение; там единственно разум существует в себе, а индивидуальность - только акцидентально; разум - цель, а индивидуальность - средство; последняя - только особый способ выразить 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.с. 534, 533).

Само собой разумеется, что разум, данный в облике тотального гегемона, не может мириться с верой, несущей в себе свойства сугубо индивидуального качества. В такой ситуации выведенное ранее органическое единство разума и веры ставшее опорной плитой антропософии, кажется побочным дискурсом, не отвечающим идейному направлению учения и не обладающее соответствующим философским наполнением. В этом пункте просвечивает вовсе не противоречие, имеющее себя как недостаток мыслительной конструкции, а сама сущность этого философского синтеза. Через нейтрализацию созерцаемого индивидуалистского множества, которое по своей природе не подвластно рациональному мышлению и не управляемо законами рациональной логики, Фихте подходит к расщеплению Я, мысля его только разумом: на Я, которое мыслит самого себя в процессе мышления, где мышление и мыслимое суть одно и то же, и Я, которое мыслит объект вне себя, где мышление и мыслимое несомещаемы. Процесс мышления своего мышления Фихте назвал *интеллектуальным созерцанием*, а самому явлению дал название, приводящее в смущение не одно поколение философов, - **материя яйности**. Только в сфере философской культуры оно априорно понятно как область, где сознание определяет сознание, бытие подлинной религии.

Гораздо больший интерес вызывает другое Я, названное философом "*идеей Я*", в рамках которого размещены совместно метод человека и наука о человеке - антропософия, но к философской категории автор отнёс только Я-интеллектуальное созерцание (**яйность**). Фихте пишет: "Идея Я имеет лишь то общее с Я созерцанием, что и в том, и в другом Я мыслится не как индивидуум; в последнем потому, что яйность ещё не определена к индивидуальности, в первом, наоборот, потому, что вследствие образования по всеобщим законам индивидуальность исчезла. Но в том они противоположны друг другу, что в Я как созерцании содержится только форма Я и совсем не обращает внимания на собственно ему присущий материал, который мыслим только через его мышление о мире, тогда как в последнем, напротив, мыслится полностью материя яйности. Из первого вся философия исходит, и это её основное понятие; к последнему она и не направляется; только в практической части эта идея может быть выставлена как высшая цель для стремлений разума" (1993, т.1, с. 544-545). Таким образом, философия человека сосредоточена в особой духовной сфере - **яйности** со своим специфическим Я как философским телом, а антропософия охватывает Я в ином контексте - контексте совокупного мира (с органическими и механическими законами), дающего конечный разум. Сквозной и стержневой конструкцией обоих контекстов Я выступает разум в ореоле всех обращённых на себя форм действия, но разум плодоносен и деятелен только как *идеенная* сущность, а потому существенность разума выражается только через идеи и ratio разума с наибольшей полнотой имеет себя в идеях.

Немецкий философ отмечал, что любое творчество человеческого духа не может обойтись без некоторых недоказанных, но интуитивно ощущаемых, положений, обычно закладываемых в основоположении науки. Подобная аксиома, исполняющая ведущую роль в основоположении философии человека Фихте, гласит - человеческие идеи генетически связаны с человеческим родом, или, по Фихте: "Жизнь же рода выражается в идеях". Отсюда следует первое звено концепции, дающей начало всей последующей когнитивной цепи философского сочинения: "Данная ранее формула: посвящать свою жизнь, - может быть поэтому выражена и так: посвящать свою жизнь идеям; ибо идеи объединяют род, как таковой, и его жизнь; и сообразно с этим разумная и, следовательно, справедливая, хорошая и истинная жизнь состоит в том, чтобы забывать себя в идеях и не искать и не знать иного наслаждения, кроме наслаждения идеями и принесения им в

жертву всех остальных житейских наслаждений". Утверждаемый приоритет рода, как аналогично рассмотренный ранее верховенство биологической популяции, происходит не на особых специфических признаках общности, а на отрицании созерцательных форм единичности, и тотальное отношение общее - особенное рефлексивируется в отрицание, имея всегда в основании общее, а не особенное. Глубина проникновения Фихте в индивидуальную форму сознания проходит, тем не менее, в недрах рациональной логики, которая изначально вышла из силлогистики обобщения, и потому привела к типично рациональному заключению: "Индивид не есть особое бытие, а только случайная форма" (1993, т.2, с.с. 394-395, 719).

Исключение индивидуальности как фактора действующего разума, как критериума идеи, стал общей и универсальной посылкой в философии человека, через которую проходит все многосложные пути гениального философа, исходящего и приходящего к одной истине: "Индивид мыслит не сам по себе и не посредством своей силы, но как Единое и не уничтожением своей индивидуальности. Поэтому, описывая содержания этого мышления, нам следует сразу становиться на точку зрения единства и не спрашивать, как мыслит индивид, но скорее, как мысли Единое и общее мышление". И антропософия как наука о человеке и философия абсолютного как философия человека в своих эмбриональных формах были смонтированы великим мастером по выверенным меркам главенства общности, признающего коллегиальный разум, корпоративную мысль, коллективную мудрость и, главное, **человека как Единого**. Так возникла грандиозная парадигма **человек Единый**, определившая на века *stredo* человекознания в европейской науке, и до настоящего времени актуальны слова Фихте: "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 механизма". Отсюда вытекает резюме: "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.с. 688, 381, 221).

Единый, как коллективный человек, совершенно равнодушен к индивидуальным характеристикам индивидов, - он не может их отвергнуть как своё основание, но и признаёт их лишь в форме украшающих вензелей на общем гербе. "Что же создаёт и производит индивида?, - спрашивает Фихте и отвечает: "Очевидно, Единая жизнь путём самососредоточения". Потому человек является в двойственном облике, данном геометрически и материально как тело человека, и в рассредоточенном виде, взятом мысленно и не обладающей материальной данностью, но зато, как считает Фихте, несущей в себе особое состояние - "абсолютную свободу". Фихте заключает: "Следовательно, индивид не есть особое бытие жизни, а он только простая форма её, и именно форма её абсолютной свободы; эти формы взаимно исключают друг друга, и индивид не может быть в одном и том же нераздельном акте в той и другой; он может, оставаясь одним и тем же, с той же Единой свободой и благодаря этой свободе, переходить из одной формы в другую". Эта сентенция рождает умозаключение, которое Фихте репрезентует как своё высшее уложение: "Таков закон мира духов: все, 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.с. 718, 719, 421). Это делается итогом великолепной мыслительной работы, потраченной на доказательство того, что создало своё существование, поднялось над самим существованием, обняло в себе всё сущее, а наиболее всего, самого себя, став властелином наимогущественной силы - **разума**; это гордое, мудрое Я, оказывается, предназначено для жертвования, в угоду внешнего принуждения со стороны чего-то

чужого, существующего вне Я и нечеловеческого, ибо оно не мыслит, поскольку не требует какого-либо согласия, а, следовательно, и не сомневается. Это совершенно явственное внутреннее противоречие великого идеалистического учения, в котором заключена коренная причина чудовищного разрыва между исторической реальностью и философским прогнозом Фихте, однако, не есть персональная особенность системы Фихте, а суть *знамение всей идеологии величественной немецкой философии, с особой силой прозвучавшего в концепции человека*. Данное противоречие даёт о себе знать как яркий признак несостоятельности материалистической картины мира.

О том, что человек одновременно владеет душой и телом, было известно издавна, давно было известно и то, что телесный человек не может существовать без духовного, но духовный человек способен обходиться без телесного. Противоположность между ними, приняв в соответствии с материалистическим методом позу непримиримого и глубочайшего расхождения, явилось в самой коренной своей основе первоисточником и прообразом всех исторических и житейских коллизий: вражда и насилие - родные дети этого противоборства. Конфронтация души и тела было не только опытным макетом, но и побудительной философской причиной земной истории: за развалинами ярких цивилизаций, за грандиозными пожарищами цветущих городов, за горами трупов и морями крови зловеще маячат роковые весы с вечно колеблющимися чашами, сконструированными на принципе материалистического склонения "или-или" - материя и дух, добро и зло, любовь и ненависть, государство и человек, буржуазия и пролетариат. А тех гигантов, кто вознамеривался остановить это кошмарное колебание и привести весы в равновесие, ожидало неминуемое: Иисус Христос был распят, Ян Гус сожжён, Барух Спиноза проклят, граф Толстой опозорен. Иоганн Готлиб Фихте свёл воедино раскалённые от взаимной ненависти части и объявил: **человек един**. Единство есть святая идея Фихте и Единый пророк её. Идея Всемирного Единства человечества для Фихте вовсе не философема, а практическая судьба людей, уводящая их в лучезарное будущее, прочь от смрадного прошлого, - и великий мыслитель высказывает философское завещание: **"Все индивиды заключаются в Едином великом Единстве чистого Духа**, пусть будет это - то последнее слово, которым я вверяю себя вашей памяти; и пусть это будет именно та память обо мне, которой я себя вверяю" (1993, т.1, с. 441). Свою завещанную идею Единства Фихте "вверяет" как практическую судьбу человечества, выбрав коллективистский центр тяжести. Внутреннее противоречие Фихте поэтому касается не самой идеи Единства, а этой практической конкретики, явленной в рациональном законодательстве типичной формой запрета и принуждения.

Фихте велик как раз тем, что для величественной идеи Единства дал методику использования, безукоризненно точно пригнанную к условиям человеческого общежития, и если, как показала история, *experimentum crucis* (решающий опыт) потерпел крах, то вина ложится на условия существования человека, обусловленные приматом материи, а великий мудрец думал святыми семенами облагородить отравленную почву. Внутреннее противоречие Фихте таит в себе не только негативное, но и позитивное значение, ибо показывает, что само учение обладает потенцией поставить против грубого Единого его тонкую интимную натуру.

Высшими достижениями Фихте являются фигуры **Я - яйность** и **Я - есмь**: первая выводит внутреннюю деятельность сознания над собой и в себе, вторая - действие сознания во вне себя. Абсолютным основанием для обеих выступает разум и его динамика и, естественно, разум должен дать соответствующие послышки для признаков, разделяющих оба Я. А точнее говоря, сам разум должен обнаружить себя в качестве такого разделяющего определения, поскольку в каждом секторе он несёт в себе различные основания: в Я-яйность мышление, мыслимое и мыслящее, совмещены в одной

интеллигенции, тогда как в Я-есть эти моменты разобщены; в яйности сознание само себя определяет и объясняет, не испытывая никакой нужды в постороннем существовании, тогда как Я-есть, направляемый на нечто внешнее, находит своё определение во вне Я и этот элемент полагается только для Я-есть, становясь его диалектическим партнёром; Я-есть суть исход разума из сферы яйности. Но если Я обладает не одним, а двумя разумами и если все сущностные характеристики разума получены из зоны Я-есть, сочленённым с не-Я, то можно ли разум яйности, обусловленным иным, чем в Я-есть, условиями, называть разумом? В этом коренной смысл всех тех потенций, которые таит в себе фихтевская мудрость. (Фихтевское разделение разума нельзя отождествлять с понятиями разума и рассудка, к которому пришёл Кант и которое анализировал Гегель; оно проходит по более глубинному срезу и может относиться к рассудку и разуму, по Гегелю)

Помимо фихтевского чертежа Я, закодировавшего данную апорию, к тому же вопросу, а точнее, утверждению о наличии двух типов разума можно прийти, применяя иную систему аргументации. Я-есть открыто в бесконечность: разум поглощает всё и всему даёт своё полагание, он снимает всё, но ничто не может снять его; он ставит все границы в мире, но его граница только мыслится (распад Я на ограниченное и не ограниченное, происходящий в отношениях Я-есть - не-Я, имеет динамический характер и обладает иной природой). Я-яйность также неограниченно и бесконечно, но единственно в силу того, что оно *замкнуто на самоё себя*, его замыкание *не ставится, а является* в форме индивидуальной особи как особи и дано так, как дано, ибо выход яйности на самоё себя определён фактом своего появления. Различные виды криволинейной симметрии делают, таким образом, Я-яйность и Я-есть разными структурными фигурами, что влечёт за собой и различие в динамической деятельности сознания или в разных способах действия интеллигенции. Я-есть есть не что иное, как исход разума Я-яйности за пределы своей симметрии и в этом плане разум Я-есть ещё не самостоятельный и своё объяснение черпает ещё в чреве материнской материи яйности. Это обстоятельство усугубляется *избирательным* характером действия Я-есть, источник которого расположен в яйности и суть которого обусловлена потребностями конкретной индивидуальности. Я-есть приобретает свою всеобщую и самозначимую форму только через полагание в не-Я. Итак, разум в своей самоопределяющей данности не является однородным и постоянным, и в самом себе несёт отличительные тенденции *разума для себя и разума вне себя*.

Итак, специфика сферы Я-яйность обусловлена единственно самобытными индивидуальными качествами, данными изначально в подсознательном виде, и впоследствии трансформированными в комплекс своеобразного разума, самопроизвольно, неповторимо и необратимо одухотворяющего каждый индивид. Признаки подобной индивидуальности были обнаружены Фихте в **вере**, и в итоге этот духовный атрибут показался, как особая статья материи яйности, исполняющий функции, неисполнимые в разуме. **Вера есть разум яйности**. Этот загроуленный по основаниям выведения силлогизм имеет здесь значение лишь как знак отличия между разумом яйности и разумом Я-есть, дающий повод к различению веры и разума. Философию человека у Фихте вернее называть философией разума, а вера в этом гнозисе исполняет далеко не солирующую партию, поскольку вера, как каталог индивидуальных признаков, не пригодна в своём полном объёме *для* Единого. Но как раз Фихте зафиксировал в основоположении веры качество, которое обычно находится на обочине вероутверждающих истин и которые непременно зиждутся на аксиоме о том, что *вера не есть познание*. А само понятие познания при этом выводится через предикат разума. Из этой аксиомы исходит враждебное противостояние веры и разума, как в крайнем материализме, где гегемоном ставится разум, так и в крайнем богословии, где вера исключает разум.

Фихте же связывает веру и разум крепкими генетическими цепями (по Фихте, вера суть оправдание человека), хотя ближе постулирования в своей мысли он не идёт, но и в этом он находится дальше Гегеля, считающим, что "...вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признаётся некоторого рода знанием", а это последнее поглощается безусловным: "Принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени" (1975, с.с. 187, 183). В вере человек живёт, через веру существует, ради веры действует, - эти тривиальные житейские опыты при ближайшем философском освещении дают нетривиальную максиму: **в вере человек обогащается**, тобто *познаёт*. Как вера отлична от разума, так познание веры должно быть отлично от познания разума. **Вера познаёт в откровении, - откровение суть разум веры.** Этот силлогизм возможно вывести из фихтевских постижений, а, возможно, будущие достижения смогут обогатиться и последующей мыслью - **познание суть вера разума.** Но подобные рассуждения отсутствуют в сочинении Фихте и являют собой не более, чем вольную вариацию на темы Фихте, а у немецкого философа имеется свой аналог веры, - есть *обитель* непознанной им веры - *яйность*.

И этот адекват позволяет суждениям Фихте предугадывать в себе глубокие мысли. Вера как форма познания доминирует в пространстве, где особь замкнута на самой себя, где Я определяет всё и всем определена, и где, следовательно, нет места рациональной логике, а рациональная вера и рациональный разум даны как ситуационные формы. Это, в свою очередь, означает, что яйность одновременно есть и вместилище *подлинной религии*, но не как мировоззрения, а как явления чистого духа, а также местом обитания свободного радикала каждого отдельного человека. Итак, Я в состоянии яйности положено Фихте в качестве предмета философии, а человек в состоянии Я-яйности взят как философское тело, но выявилось, что философия человека не исчерпывается фихтевским предикатом и формула **человек Единый** охватывает лишь одну философскую сторону предмета, тогда как человек обладает ещё одним аспектом, - а именно *религиозным порядком*. Дав решение человека как философского тела, Фихте вплотную подошёл к проблеме человека как *религиозного тела*, но тут же отворачивает корабль своей концепции от этого маяка. Фихте выказывает глубокое понимание сути религиозного состояния: "С начала мира и до сего дня религия, в какой бы она не являлась форме, была метафизикой", но эта метафизика, то есть духовное обозрение мира, не признаётся им реально продуктивным способом проникновения объективной действительности: "Поэтому религиозное воззрение не может быть результатом простого наблюдения над миром, но состоит, скорее, в следующей властно заявляющей нам о себе максиме: отнюдь не признавать мира и жизни в мире истинным и подлинным бытие, но полагать ещё иное, высшее бытие по ту сторону мира"(1993, т.2, с. 604).

В соответствии с установленным им принципом современной эпохи, - "считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается" (философский адекват основополагающего тезиса материалистической методологии - принципа наблюдаемости), - Фихте выводит религию, а точнее, то, что он называет истинной религией, из числа динамически значимых рычагов человеческого духа, и оставляет ей роль надчувственного эфира, поскольку "высшее бытие по ту сторону мира" не может быть "ясно усматриваемым". Истинная религия Фихте принимает вид покойного и уверенного в себе архивариуса: "... религия отнюдь не проявляется во внешних результатах и не побуждает человека к таким действиям, которых он не совершал бы и помимо её, но только внутренне завершает его для его истинного бытия и существования. Она есть не деятельность и не что-нибудь деятельное, но воззрение". В противовес истинной "недеятельной" религии, реальная религия понимается не как особое духовное

состояние, а как система специальных логосов, требующих ритуального представления, и называемых Фихте религиозным гностицизмом. Содержательная особенность данного гностицизма содержится в том, что вера, как вторичное, выводится из религии-логоса, то есть первоначально создаётся некий логический портрет или объект веры, а затем определяется вера как ритуал, признанный поддерживать существование выведенного на стороне и внедрённого в Я, божества. В этом контексте самым важным вопросом реальной религии является тот, что образует основоположение рационального мышления, - **существует** или **не существует**: наличествует ли Бог, происходило ли чудо, действовал ли пророк. В случае объективной данности предмет неизбежно приобретает все права внешнего верховенства, а вера обращается в свой формальный статус - **верование** или **суеверие**. Фихте точно раскрывает суть такого макета, в котором вера поставлена как средство внешнего существования: "Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии, и лишь наша нужда вызвала его к существованию и привела его к решению существовать" (1993, т.2, с.с. 611, 389).

Фихте чётко уловил сугубо материалистический дух и поставил верный философский диагноз всей религиозной, превратившейся в церковную, парадигмы, и, говоря о разумности её гностической базы, писал: "...под разумностью здесь, конечно, имелась в виду мера разумности самих этих гностиков; последние же были ровно настолько разумны, насколько была разумной самая плохая философская система, система Локка"(1993, т.2, с. 461). В силу сенсуалистской природы религиозная христианская система оказывается неотъемлемой частью материалистической парадигмы человечества, а потому немецкий философ невольно и явно вне своего желания вынужден включить эту систему, как единственно существующую, в концепцию **человек Единый**, косвенным образом демонстрируя неудовлетворенность и незавершённость философского решения проблемы человека. Церковная парадигма или христианская система, верная своей сути безоговорочного подчинения Высшему Существо, удалённому от человека в бесконечность, а, точнее, олицетворяя материалистический постулат о верховенстве внешнего начала в духовной сфере, не в состоянии предоставить первичные приоритеты собственно вере как императиву личного свойства, и в этом она сливается с Единым по Фихте. Но, отстраняясь от первичности веры, церковная парадигма разрушает весь стиль внутренней структуры Я-яйность и Я-есмы, а в целом подрывает динамический режим конструкта **Я**, лишая его основополагающего качества - независимости и самообусловленности. Именно эта причина делает существующую христианскую систему непримемлимой для Фихте. Но вместе с тем, видно, что внутри собственно философского подхода не существует выхода из коллизии, на фоне которой явственно очерчивается претензия **человека как религиозного тела**. И здесь на арену выступил ещё один титан немецкой философской мысли - **Людвиг Фейербах**.

Фихте доказал, что вся религиозная идея без остатка растворяется во внешненаильственной церковной парадигме, и, отвергая всё, что хоть как-то ограничивает или ущемляет Я человека, не признавал пригодность существующего религиозного уклада для философии человека, он тем самым оставил человека без религии в концепции человека. И сразу попадает в глубокую оппозицию к Г. Гегелю, который утверждает, "...что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит её внутри себя"(1975,с.66). И то, что религия есть форма сознания, а не взгляд слепого доверия, отражает самое уязвимое место в наукоучении Фихте, способное превратить философскую систему в обычную философию. Свою роль сыграли здесь и исторические обстоятельства: на тот исторический момент, когда немецкий ум низвергал все приобретённые духом ценности мышления, только религия осталась не затронутой могучими новаторскими потоками, и создаётся впечатление, что такие колоссы-ноумены, как Кант, Фихте, Гегель как бы

застыли перед этим феноменом. А сама религия со стороны человека всё более погружалась в туман вековых традиций, ритуального консерватизма и бесцеремонного наступления светского нигилизма, а на фоне ослепительных свершений немецкого философского гения грозила выпасть из обоймы умственных объектов. Так что религиозный провал в стройном монтаже Фихте отражает не столько конструкторский просчёт, сколько истинное положение предмета. Пробил час Людвиг Фейербаха.

Из многих шаблонных положений, какими пестрит любая богословская ветвь в религии, наиболее избитым кажется центральный пункт: главным объектом религии есть Бог. Фейербах решительно рокирует Бога, убирая его с передней линии, а на его место ставит **человека**, и в итоге получает, как он говорит, "...на особом предмете, но предмете всеобщего значения, а именно религии, доказанный, развитый и разработанный принцип новой философии, такой философии, которая существенно отличается от прежней философии и вполне отвечает истинной, действительной, целостной сущности человека". И продолжает: "Эта философия отрешилась от субстанции Спинозы, от "Я" Канта и Фихте, от абсолютного тождества Шеллинга, от абсолютного духа Гегеля и тому подобных отвлечённых, только мыслимых или воображаемых вещей и сделала своим принципом *действительную*, вернее, самую действительную сущность, истинное *ens realissimum* (реальная сущность - Г.Г.) *человека*, т.е. самое положительное, *реальное начало*" (1995, с.с. 14, 14-15). Само собой понятно, что в этих словах Фейербаха нет мысли об отказе от умозрительного опыта ведущей философской школы, но есть утверждение о внедрении во все ноуменальные лабиринты философской науки человека как реального начала, который провозглашается единственно как религиозное тело, для которого только религиозное содержание соответствует его человеческому достоинству, и, наконец, в отношении к которому берётся Бог как Бог, тобто религиозная сущность с человеческим смыслом.

Фейербах не просто рокирует и устраняет Бога из религии, как это обычно проповедуется в связи с придуманным для Фейербаха **атеизмом**, а он делает из Бога человеческую сущность и погружает его в человека. Бог не исчез, - он покинул свою нечеловеческую обитель и поселился в каждой отдельной душе и тем многократно возвеличился в глазах всякого человеческого индивида, - ибо каждая индивидуальность приобрела свою персональную собственность, а внешнее принуждение обернулось внутренним убеждением. Фейербах утверждает: "Бог человека таков, каковы его мысли и намерения. Ценность Бога не превышает ценности человека. *Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога - самопознание человека*. О человеке можно судить по Богу и о Боге - по человеку; они тождественны", и, утверждая, вопрошает: "Откуда мне знать, есть ли Бог по себе или для себя нечто иное, чем для меня; в том виде, каков он для меня, он для меня - всё. По-моему, те свойства, которые я ему приписываю, и составляют его сущность; он для меня такой, каким он только и может быть для меня" (1995, т.2, с.с. 33,36).

Никто из гениальных философов того времени не выставлял идеи такой взрывной силы: выступление Фейербаха угрожало целостности богоцентрического устройства мира. Хотя сочинение Фейербаха вызвало бурный отклик у современников, но, пожалуй, только К. Маркс уловил в нём дух преобразительной потенции, отметив в своих "Тезисах о Фейербахе": "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его". Фейербаховское отрицание касается и непосредственно направлено против существующего религиозного церковного миропорядка, но по своей глубинной сути оно сигнализирует о неблагополучии всей материалистической парадигмы человека, структурным компонентом которой является христианский мистицизм, и в этом плане оно суть первый отблеск приближающегося кризиса, увиденный

гениальным мыслителем в момент наивысшего торжества материалистического духа.. Показательно, что интуитивное чувствование Фейербаха во времени слилось с более откровенным пророчеством, пришедшим из биологической науки от Жана-Батиста Ламарка. Подобно тому, как первоначальные эскизы классической научной картины мира оказались закодированы в недрах богословской системы знаний, так симптомы злокачественной опухоли этой картины великие диагносты определяют в той же системе, а Фейербах замахнулся на *sanctum sanctorum* (святая святых) богоцентрического космоса - на Бога: "Поэтому то, что теологией и философией признавалось Богом, абсолютом, сущностью, не есть Бог. Бог - это именно то, что они не считали Богом, т.е. свойство, качество, определённость, действительность вообще". В соответствии с чем Фейербах заново и кардинально переписывает конституцию религии материалистической парадигмы: "Не я, а религия поклоняется человеку, хотя она, или, вернее, теология, отрицает это. Не только моя скромная персона, но и сама религия говорит: Бог есть человек, человек есть Бог. Не я, а сама религия отвергает и отрицает такого Бога, который не есть человек, а только *ens rationis* (рациональная сущность - Г.Г.); она заставляет Бога сделаться человеком, и только этот ставший человеком, по человечески чувствующий и мыслящий Бог становится предметом её поклонения и почитания" и ещё: "Упрёк в том, что по смыслу моей книги религия является бессмыслицей, ничем, чистой иллюзией, имел бы основание только в том случае, если бы для меня бессмыслицей, ничем, чистой иллюзией было то, к чему я свожу религию, и что я считаю её подлинным предметом и содержанием, т.е. человека, антропологию" (1995, т.2, с.с. 40, 15, 17).

Науку о человеке Фейербах называет **антропологией**, а свою новую философию религию - **антропотеизмом**, и в том оригинальном виде, в каком немецкий философ разрабатывает эти предметы, они имеют полное право на собственные наименования, однако история закрепила за этими терминами отнюдь не авторский смысл и отразила в них вовсе не заслуженную и определённо ложную славу Фейербаха как атеиста и материалиста. Но и помимо этого в фейербаховской науке о человеке, как будет выяснено в итоге, "логии" значительно больше, чем "софии", что не позволяет фейербаховскую антропологию предпочесть антропософии, хотя приоритет целиком на стороне первой. И даже более того, антропология Фейербаха исходит из осознанного и глубоко прорефлексированного неприятия роли человеческого фактора в религиозной парадигме христианства, чего в помине нет у Штайнера. Хотя здесь не место анализировать антицерковные упражнения Фейербаха, но именно этот момент показателен для глубины проникновения великим философом своего предмета познания.

Фейербах выводит, что христианская религия в конечном итоге замыкается на отрицательном, резко усечённом человеке, и он пишет: "Чем Бог человечнее по существу, тем больше кажется различие между Богом и человеком, т.е. тем настойчивее опровергается путём религиозной рефлексии, богословия единство божественной и человеческой сущности, тем больше снижается достоинство человеческих свойств, которые служат, как таковые, объектом человеческого сознания. Это объясняется тем, что положительными свойствами в созерцании или определении божественной сущности являются только человеческие свойства, вследствие чего и взгляд на человека как на объект сознания, может быть только отрицательным человеконенавистническим. Чтобы обогатить Бога, надо разорить человека; чтобы Бог был всем, человек должен сделаться ничем". С этой канонической позиции Богу угоден только принижённый, ущемлённый тип человека, погружённого в собственное ничтожество, и Фейербах в этом не голословен, а опирается на такой авторитетный источник как Ансельм Кентерберийский, составивший богоугодный кодекс: "Кто презирает себя, тот в чести у Бога; кто себе не мил, тот мил Богу. Будь поэтому ничтожен в твоих собственных глазах, чтобы быть великим в глазах Господа; тем больше будет тебя ценить Бог, чем презреннее ты будешь

во мнении людей". В совершенно иной тональности видит Фейербах соотношение божественного и человеческого: "Божественная сущность - не что иное, как человеческая сущность, или, вернее, сущность человека, очищенная, освобождённая от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности" (1995, т.2, с.с. 44, 34).

В этом положена гносеологическая точка зрения антропoteизма Фейербаха, методологические потенции которого свёрнуты в лозунге "Отрицание человека равносильно отрицанию религии", и в отличие от Фихте, целиком погрузившего человека в философский аспект, Фейербах выставляет качественно новый аспект человека, - а именно **религиозный**, отдавая себе отчёт, также не в пример Фихте, о тонком различии этих аспектов. Фейербах говорит: "...религия есть первое и к тому же косвенное самосознание человека. Поэтому религия всегда предшествует философии не только в истории человечества, но и в истории личности. Прежде чем искать свою сущность в себе, человек полагает её в истории личности. Свою собственную сущность он сначала объективирует в качестве другой сущности. Религия - младенческая сущность человечества..." Другая сущность, в которую человек первоначально объективирует свой дух, представляется теорией философской культурой в виде материи, а предшествующая философия религии дана в форме первичного концепта, имеющего философию своим методом, однако начальная философия и первейшая религия, "младенческая сущность человечества" по Фейербаху, сливается в одно с актом объективации человеческого духа в материю. Итак, для религии Фейербах выставляет своё собственное ноуменальное видение: *"Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет собственного, особого содержания"* (1995, т.2, с.с. 33-34, 41). Следовательно, исчерпывающую человеческую содержательность человек являет лишь в позиции, где он обнаруживает себя **религиозным телом**, и в этом заключено первое кардинальное отличие концепции человека Фейербаха от концепции Фихте.

Однако это отличие не имеет в себе признаков отрицания или исключения, - постижения Фейербаха надстраивают величественное здание Фихте, укрепляя в то же время укоренённый в человеке фундамент самого здания. Яркие антиклерикальные выпады Фейербаха, стяжавшие ему в своё время славу безбожника, - а о. С.Н. Булгаков даже назвал Фейербаха "воинствующим атеистом" и поставил на одну доску с Максом Штирнером, - вовсе не слагают основоположение религиозной доктрины Фейербаха и даже не составляют какой-либо особенности его новой философии, - Фейербах просто продолжил негативную линию Фихте, отвергая христианские догматы как не способные когнитивно обеспечить человеческое содержание религии, не дающие каких-либо питательных соков для религиозного тела человека в плане фихтевского абсолюта Я. Не упоминая Фихте, Фейербах следует гносеологическим курсом своего гениального соотечественника, и, устраняя религиозную слабость глубокомыслия Фихте, начинает строительство религиозного тела человека с имманентных азов - с **веры**. В фейербаховском представлении фихтевская вера, в целом обезличенная общегенетическим единством с разумом, заполучила свою полноту и индивидуальность как раз в разделении с разумом, и благодаря этому разъединению стала полнокровным партнёром в единении, обеспечив ещё большую глубину своеобразия и самобытности фихтевских конструктов **Я - яйность** и **Я - есмь**. Фейербах указывает: "Сущность веры заключается не в сходстве с всеобщим разумом, а в отличие от него. Характерная черта веры есть своеобразие, поэтому её содержание даже внешним образом связано с особым периодом истории, с особым местом, особым именем. Отождествлять веру с разумом -

значит ослаблять веру, уничтожить это различие". Из этого следует умозаключение, которое так и хочется вставить, хотя бы в сноске, в фихтевские лекции: "Говоря короче и определённое: разум есть правило, вера есть исключение из правила. Поэтому столкновения между ними неизбежно даже при условии полнейшей гармонии, ибо специфичность веры и универсальность разума не покрывают друг друга, не насыщают друг друга полностью, благодаря чему обнаруживается остаток свободного разума, который, по крайней мере, в особые моменты ощущается сам по себе, в противоречии с разумом, привязанным к основам веры" (1995, т.2, с. 6).

Антропософская значимость суждений Фейербаха раскрывается посредством смелого броска от веры к **чувству**: "Беспредельность, безразмерность чувства - одним словом, супранатурализм, сверхъестественность есть сущность веры. Вера относится только к тому, что вопреки ограничениям, т.е. законам природы и разума, объективирует всемогущество человеческого чувства, человеческих желаний. Вера освобождает желания человека от уз естественного разума; она одобряет то, что отрицается природой и разумом; она потому доставляет человеку блаженство, что удовлетворяет его наиболее субъективные желания. Истинная вера не смущается никакими сомнениями"(1995, т.2, с. 125). Отвержением принципа сомнения вера выходит за декартовские рамки рационального разума, а потому вера не подлежит определению, не подлежит она и отрицанию, ибо человеческий дух не обладает средствами для её снятия; вера суть созерцаемая очевидность, а её дефиниция даётся только через отрицание разума (потому-то определения веры обычно поражает неопределённостью и малой содержательностью, как, к примеру, у Фихте - "вера - желание воли"). Путь от веры, - имманентного, неосознанного и непостижимого духовного субстрата каждого индивида, - к столь же непостижимому и бессознательному свойству духовного субстрата - **к чувству** называется **собственно религией** или одним из одухотворённых каналов подлинной религии, а чувство, таким образом, становится **органом религии**.

"Что же делает это чувство религиозным? - спрашивает философ. - Определённый предмет? Нисколько, потому что этот предмет сам религиозен только в том случае, если он является предметом не холодного рассудка или памяти, а чувства. Значит, что же? Сама природа чувства, присущая каждому отдельному чувству независимо от объекта последнего. Следовательно, чувство признаётся священным только потому, что оно чувство; причина его религиозности заключается в природе самого чувства, лежит в нём самом". Но суть броска от веры к чувству скрыта в, пожалуй, самом радикальном постижении немецкого философа о том, что в основе природы чувства лежит **Бог** и Богом эта основа будет только в том случае, если чувство рождается в самом себе, тобто в индивидуальном человеке;- у Фейербаха сказано: "Следовательно, Бога можно определить только так: Бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство. Всякий иной Бог, тобою предполагаемый, навязан твоему чувству извне. Чувство атеистично в смысле ортодоксальной веры, которая связывает религию с внешним объектом; чувство отрицает предметного Бога, оно есть Бог само для себя. Отрицание чувства равносильно с точки зрения чувства отрицанию Бога"(1995, т.2, с.с. 31, 31-32). Становится понятным, почему вера всегда оказывается связанной с Богом и почему вера всегда светится в религии, отсюда также вытекает, что Бог и религия лишены первичности и как особые духовные состояния, и как особые духовные понятия, - не религия определяет веру, а вера имеет себя через религию. Вера существует только в чувстве, делая чувство органом религии, и хотя из учения Фейербаха можно сделать немотивированный вывод о том, что любое чувство "есть самое благородное и возвышенное, т.е. божественное в человеке", но в действительности только согретое верой, только выношенное верой чувство является зародышем религии и Бога; *нечувственной* веры не бывает, а бывает *неверные* чувства, но зато исключаются *неверующие* религии и *нерелигиозные* веры.

Эти знания, полученные Фейербахом через откровения веры, однако, не слагают полностью религиозного основоположения человека, как следует по определению религиозного содержания человека. Другая часть религиозного тела человека составляет в системе разума, то есть в поле полярно отстранённого от веры элемента духовного комплекса. Фейербах не добавляет ничего нового к постижениям Фихте (и вряд ли это возможно в принципе), а, не называя первоисточник, всю фихтевскую гамму проникновения в разум переводит на религиозный язык: "Бог есть разум, выражающий и утверждающий себя в качестве высшего существа. Для воображения разум является откровением Бога, а для разума Бог является откровением разума. Сущность разума, его могущество воплощается в Боге. Бог есть потребность мышления, необходимая мысль, высшая ступень мыслительной способности...Разум может верить только в такого Бога, который соответствует его сущности, в Бога, который не ниже его по достоинству, а, напротив, воплощает в себе его собственную сущность. Разум верит только в себя, в реальность, в истину своей собственной сущности. Не разум зависит от Бога, а Бог от разума". Итак, **Бог есть чувство, и Бог есть разум**, - в этом дуализме запечатлевается человек как религиозное тело в новой философии Фейербаха. Если попытаться взглянуть в достижения Фейербаха через призму аналитического разбора, то на этом пункте следовало бы поставить точку, ибо тут завершается выполнение главной *антропософской* задачи, решение которой Фейербах достигает, доказав, что "Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии" (1995, т.2, с.с. 53, 55, 173), тоб то установив, что основным предметом познания религии есть человек, и тем самым уравнивая религию с антропологией. Дальнейшая рефлексия связана с проникновением в *антропософское пространство*, тоб то в поле, где человек как носитель религии исполняет свои функции в качестве религиозного тела.

Фихте, дав человека как философское тело, обусловил его определённую двойственностью самой природы человека, наполнив старую форму телесный человек-духовный человек качественно новым содержанием через отношение разум-вера. Двойственность религиозного тела человека, на котором остановился Фейербах, обладает глубинным проникновением и снимает двойственность философского человека Фихте. Бог-чувство и Бог-разум, являясь высшим воплощением двух полярных духовных модусов - веры и разума, *не совместимы* по своим внутренним принципам, и эта двойственность - человек чувствующий-человек мыслящий приходит на смену философскому дуализму человек телесный-человек духовный, поскольку обе фигуры религиозной схемы включают в себя телесную часть. В этом, прежде всего, сказывается ценность и важность религиозного тела Фейербаха, поскольку этим снимается полностью злободневная проблема конфронтации души и тела. Коллизия чувства и разума, души и ума, сердца и головы относится к наиболее жизненно важным конфликтам внутри человека, и она продолжается всю человеческую жизнь, ничем извне не вызываемая и ничем извне не прекращаемая; все душевные распады и разлады, в конечном счёте, явно или опосредованно, проходят через эту внутреннюю первопричину, которая неискоренима и неиссякаема в самом себе, ибо лежит в основе человеческой сущности. И даже, если страдания человека обусловлены грубой внешней причиной, то усугубляются они именно этим *роковым проклятием человека*; чуть ли не каждый герой Достоевского являет собой клинический случай данного явления. Творческое свершение Фейербаха, таким образом, предусматривает для человека экзистенцию двух противоречивых начал и двух противостоящих богов, обусловленность которых вызывается несовместимостью веры (чувства) и разума у Фейербаха и которая снимает фихтевское единство тех же параметров. В редакции Фейербаха философское благостояние человека по Фихте, обязанное генетической связи родственных веры и разума, оказывается внешней формой их трагического разлада, совершающегося на глубинном религиозном уровне и делающего духовную судьбу каждого индивида насквозь драматичной. Видение

Фейербаха, казалось, разрушает основы антропософии, заменяя её своей антропологией. И, тем не менее, в реальной действительности человека, показывающей постоянную драматическую напряжённость ума и чувства и её ведущее влияние в большинстве жизненных коллизий, трагический исход, какой с необходимостью следует из несовместимой природы веры и разума в двойственности Фейербаха, является скорее исключением, чем правилом. Сущая жизнь человека, следовательно, обладает механизмом или противоядием, не допускающим полного развала человеческого индивида и укрощающим непримиримость столь разных могучих сил, и которое в силу этого занимает в духовной жизни человека такое ответственное место, как вера (чувство) и разум.

Нейтрализующую миссию у Фейербаха исполняет третья часть религиозного тела человека - **любовь**, хотя динамическая содержательность этого механизма, как противоядия, осталась для философа невыясненной. Фейербах ставит любовь в один ряд с чувством и разумом, и в его представлении она выступает не иначе, как **Бог-любовь**, но даже больше: в творении Фейербаха любовь занимает настолько неподобающе много для философского сочинения места, что вызвало иронические нарекания оппонентов (о. С.Н. Булгаков). Действительно, если ознакомиться с кругом обязанностей и с тем полем предикации, что отводится Фейербахом для этой категории, то нельзя не прийти к мнению, что в разрезе религиозного тела человека Богу-любви отдаётся больше предпочтения, чем Богу-чувству и Богу-разуму. Только в одном из многих аналогичных мест своего трактата Фейербах пишет: "Любовь есть связь, опосредующее начало между совершенным и несовершенным, греховным и безгрешным, всеобщим и индивидуальным, законом и сердцем, божеским и человеческим. Любовь есть сам Бог и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога - человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализует дух. Любовь есть подлинное единство Бога и человека, духа и природы...Любовь претворяет обыденную природу в дух и возвышенный дух - в природу. Любовь - значит исходя из духа отрицать дух и исходя из материи отрицать материю. Любовь есть материализм; нематериальная любовь есть нелепость...Но в то же время любовь есть идеализм природы; любовь есть дух, esprit"(1995, т.2, с. 63).

Столь ёмкое и обширное содержание, перекрывающее предикационные поля и чувства, и разума, совершенно недвусмысленно указывает, что для Фейербаха любовь гораздо шире, чем нравственная категория или психологическое явление: она простирается над чувствами и разумом и поглощает их в себя. А это означает, что любовь есть даже больше, чем механизм, регулирующий разногласия между чувствами и разумом и приводящий их к созидающему, а не деструктивному знаменателю. Это обстоятельство явно намекает на интуицию Фейербаха, долженствующую иметь вид: **любовь человека к человеку суть средство спасения человека от самого себя**. Во всяком случае, мысль о том, что любовь не назидательная интенция, не поведенческая норма и не психический казус, а **первейшая обязанность человека**, составляет едва ли не главную грань новой философии религии Фейербаха; все прочие смыслы любви меркнут и растворяются в этом долге человека, - отсюда происходит фейербаховская дефиниция: "Любовь есть познание личности" (1995, т.1, с. 6). В конечном счёте, следуя основным направлениям творческого движения Фейербаха, можно прийти к выводу, что немецкий философ подвёл любовь к человеку под юрисдикцию закона сознания Гегеля и тем самым утвердил любовь в праве конечного духовного тела. В этом состоит второе кардинальное отличие концепции человека Фейербаха от аналогичной концепции Фихте, но опять-таки это отличие не отвергает, а дополняет и расширяет последнюю, создавая общую концептуальную модель.

Итак, религиозное тело человека образует фигуру, структурно составленную тремя членами - Бог-чувство, Бог-разум и Бог-любовь. Религиозная триада Фейербаха идейно отлична от канонической троичности не своим компонентным составом, а ролью любви в этом комплексе: в христианском кодексе любовь слагает базисный субстрат религиозного сознания, из которого произрастают все составляющие комплекса, в силу чего любовь превращается в принудительную норму, у Фейербаха же любовь цементирует и коррелирует *отношения* всех прочих духовных контрагентов и, прежде всего, антиподальных веры и разума, но не их *per se*, а потому её функции больше склоняются к деятельностному фактору. Вследствие чего в человеке положены не три разные Бога, а один триединый Бог, и Фейербах заявляет: "Полноценный человек может удовлетвориться только таким существом, которое носит в себе всего человека. Сознание человеком себя в своей цельности есть сознание троичности. Троица соединяет в единство определения или силы, которые дотоле рассматривались как разъединённые...". Однако в попытке представить свою ассоциацию в знаках евангелической истины Фейербах продемонстрировал ту особенность своего методического подхода, которая не позволяет антропософию отождествлять с антропологией. Фейербах пишет: "Бог-Отец - это "Я", Бог-Сын - это "Ты". "Я" - это рассудок, "Ты" - любовь. Только любовь в связи с рассудком и рассудок в связи с любовью образуют дух, а дух есть цельный человек". Как видно, третьему элементу евангелической троицы - Св. Духу Фейербах не находит места в своей интерпретации и это не есть техническая оплошность, а осознанный ход творца, чей метод укоренён в почве материалистического "или-или", где генеральные позиции отведены двум крайностям, единственно способным осуществить динамический принцип единства и борьбы противоположностей. А потому Фейербах а priori отводит третьему члену триады несущественную роль: "Третье лицо в троице служит лишь выражением обоюдной любви двух первых лиц божества, есть единство отца и сына, понятие общения, которое довольно нелепо воплощается в свою очередь в особом, личном существе" (1995, т.2, с.с. 77, 78, 79).

Игнорирование среднего термина и исключение из динамического рассмотрения переходных образований в религиозной триаде отключает фейербаховскую динамику от диалектики Гегеля и, главное, от Закона Творения Гюэнэ-Вронского, положенного в эпицентр пульсационной идеологии. Антропософия, проводящая линию последней в науке о человеке, делает "элемент нейтральный", "средний термин", "третье лицо", "третью реальность", не только конденсатором направляющих динамических потенциалов системы, но и ведущим диагностическим признаком как действующего производителя. С точки зрения этой идеологии отсутствие переходных образований в духовной динамике равнозначно отсутствию человека как самостоятельной системы. Потому-то Фейербах, характеризуя Св. Дух, реальное существование которого он не может отрицать, прибегает к несвойственным для своего стиля замысловатым и затейливым определениям: "Поскольку Св. Дух представляет субъективную сторону, постольку он является представителем религиозной души перед ней самой, представителем религиозного эффекта, религиозного воодушевления, или олицетворением, объективированием религии в религии. Поэтому Св. Дух есть воздыхающее творение, томление твари по Богу" (1995, т.2, с. 79). Но в полной мере свою материалистическую квалификацию Фейербах показал в концептуально узловом моменте своей философии, куда он поместил идею о **верховенстве рода**.

Гениально пронизывая христианскую церковную догматику, Фейербах указал, как на главную отличительную особенность, на стремление церковной доктрины привязать весь человеческий род к лику одной персоны - **Богу Христу**, то есть *род растворить в индивидуе*: "Одним словом, между людьми существует качественное, критическое различие. Но христианство уничтожает это качественное различие, оно подгоняет всех

людей под одну мерку, рассматривает их как один и тот же индивид, потому что не знает различия между родом и индивидом; христианство признаёт для всех без различия одно и то же средство спасения и видит во всех один и тот же основной и наследованный грех". Отвергая всей мощью своего таланта это положение, Фейербах действовал не аподиктически, а асерторически, пользуясь правилом метода "или-или" - отрицание одного производится утверждением другого, - и в отношении род-индивид акцент верховенства сместился на первый член. Фейербах пишет: "Все божественные определения, все определения, делающие Бога Богом, суть определения рода, определения, ограниченные отдельным существом, индивидом и не ограниченные в сущности рода и даже в его существовании, поскольку это существование соответственно проявляется только во всех людях, взятых как нечто собирательное". Так Фейербах приходит к откровению Фихте, с той лишь разницей, что у Фихте *род* служит рупором и выразителем *идеи*, а у Фейербаха - *Бога*, что с философской стороны совершенно идентично. Оба мыслителя с одинаковым темпераментом отстаивали одну идею и в обеих концепциях она положена в качестве краеугольного камня, что даёт основание для их объединения в общую грандиозную систему, где Фихте принадлежит философская часть, а Фейербаху - религиозная основа, а последний ещё оформил её номотектически: "...род есть последнее мерило истины. Если я мыслю только в меру моей индивидуальности, моё мнение не обязательно для другого, он может мыслить иначе, моё мнение случайное, субъективное. Но если я мыслю согласно мерилу рода, значит, я мыслю так, как может мыслить человек вообще и, стало быть, должен мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить нормально, закономерно и, следовательно, истинно. Истинно то, что соответствует сущности рода; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует" (1995, т.2, с.с. 152, 146, 152). (Более выразительного примера, опровергающие данные слова Фейербаха, чем творческая судьба самого творца, сыскать трудно: если бы Фейербах мыслил, как мыслят все, тоб то "нормально, закономерно", то "Сущности христианства" не суждено бы появиться на свет. И ничем иным, как самоопровержением, звучат чудные строки, вынесенные Фейербахом в предисловие к "Сущности христианства": "Когда наука достигает истины, становится истиной, она перестаёт быть наукой и делается объектом полиции: полиция есть граница между истиной и наукой").

Религиозную составляющую человеческого рода Фейербах в отличие от Фихте непосредственно увязывает с общественной характеристикой и заявляет: "Только общественная жизнь есть истинная, самодовлеющая божественная жизнь"(1995, т.2, с. 79), и тем самым категорически утверждает материалистическую истину о том, что человек есть субъект общественный с резкой доминантой коллективистских приоритетов; хотя в изложении Фейербаха это касается вроде религиозной сферы, но совершенно прав о. Сергей Булгаков, усмотрев в этой позиции Фейербаха универсальную природу, распространяемую на всю бесконечность материалистической парадигмы: "Раз род объявлен абсолют и божеством, отсюда получается неизбежный и необходимый вывод, именно, что "das Mass der Gattung ist das absolute Mass, Gesetz und Kriterium der Menschheit", т.е. что "мера рода есть абсолютная мера, закон и критерий человечества". В роде - весь закон и все пророки". Итак, фихтевский конструкт "человек Единый" непосредственно вливается в фейербаховскую фигуру "человек - человечество", и схожесть двух систем великих философов выходит за пределы тривиального тождества: это означает, что немецкой философской школой выработана **идеология человека**, данная в форме приоритета коллективистского начала - **рода** (прямой адекват биологической популяции). Данная идеология, выделив человека в разряд самостоятельного предмета познания, обусловила появление особой самобытной концепции человека, которую можно назвать **европейской** (или немецкой), и где вся гносеологическая ёмкость сосредоточена в утверждении, что человек есть самая мелкая

часть человечества, а человечество суть конденсированное сообщество человек. Эта концепция проявила себя в качестве основы материалистического гуманизма и на долгие годы определила взгляд на человека сквозь призму человечества, и характерно, что основные концептуальные моменты этой идеологии принимались даже главными идейными противниками "человекобожия", как пренебрежительно именуется эта концепция в философской среде русских духовников. Один из самых ярких идеологов русского духовного лагеря отец Сергей Булгаков писал: "Бесспорно, что единая истина открывается только совокупному человечеству в историческом его развитии, причём и здесь различным индивидам распределяются разные роли: одним дано быть пионерами, уходить далеко вперёд, оставаясь непонятыми своими современниками, другим суждено сразу находить отзвук и понимание, одним дано быть творцами, другим - более или менее пассивными усвоителями и хранителями приобретённого не ими. Справедливо во всяком случае, что истина познаётся сообща человеческим родом, здесь существует естественный и неустрашимый коммунизм" (1993, т.2, с.с. 182, 208-209).

Только в наши дни в связи с кризисом всей материалистической парадигмы человечества зримо обнажаются черты недостаточности этой идеологии, но, однако, это вовсе не означает, что в наше время было явлено нечто ранее неизвестное (новые факты, мышление, методы), что сделало прежде безукоризненную систему ныне недостаточной и сомнительной. История философии не знает более квалифицированных творцов философских знаний, чем авторы этой идеологии человека, тем более нет их и в наше время, - следовательно, недостаточность данной идеологии была заложена в ней изначально, но только историческая потребность времени, а прежде всего формула познания научной эпохи, вывела на когнитивную орбиту иные отношения, оставив "недостаточные" в свёрнутом виде в чреве самой концепции, в её исторической памяти. Свое эпохальное сочинение Фейербах заключает следующим высказыванием: "Поэтому наше отношение к религии не является только отрицательным, но критическим; мы лишь отделяем истинное от ложного, хотя, конечно, отделённая от лжи истина является всегда как истина новая, существенно отличная от старой истины. Религия есть первое самосознание человека. Религии потому и священны, что они - предания первоначального сознания. Но мы уже доказали, что то, что в религии является первым, т.е. Богом, на самом деле, согласно свидетельству истины, является вторым, так как Бог есть только объективированная сущность человека; а что религия признаёт вторым, т.е. человека, мы должны установить и признать как первое. Любовь к человеку не должна быть производной, она должна стать первоначальной. Только тогда любовь будет истинной, священной, надёжной силой. Если человеческая сущность есть высшая сущность человека, то и практическая любовь к человеку должна быть высшим и первым законом человека. *Homo homini Deus est* - таково высшее практическое основаначало, таков и поворотный пункт всемирной истории" (1995, т.2, с. 243-244). Это "основаначало" и есть мистерия Фейербаха, данное автором в одном смысле, но в свёрнутом виде несущее ещё и иной смысл. Авторский смысл этой формулы расшифрован о. С.Н. Булгаковым: "*Homo homini deus est* у него надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, *вид есть бог для индивида*" (1993, т.2, с. 176), а латентный смысл "основаначала" появится на поверхности, если это изречения Цицилия Стация воспроизвести полностью: *Homo homini deus est, si suum officium sciat*, - человек человеку бог, если знает свои обязанности. Следовательно, в буквальном переводе речь идёт об отношении человека к человеку, в общем, об общении людей, и здесь нет ни предиката, ни подлежащего *рода*, как некоего объекта, отличного или противостоящего человеку.

Однако когда общение людей априорно положено в первооснову общественного коллективизма, данное исходное и непосредственное отношение приводит в глубокомыслии Фейербаха к "религии человекобожия", - у Фейербаха сказано: "Человек

сам по себе (fur sich) есть только человек (в обычном смысле слова): человек с человеком, *единство я и ты есть бог*" (цитируется по С.Н. Булгакову, 1993, т.2, с.1777). Отец Сергей совершенно справедливо усматривает во всех этих манипуляциях мысли, особенно в выражении *Homo homini duos est* смысл формулы атеизма, к тому же особого фейербаховского толка - "атеистического гуманизма". Аналогично Фихте Фейербах не делал какого-либо различия между отношением индивид-род и общением Я-Ты: если у Фихте эти отношения не покидают области существования Я и не-Я, то у Фейербаха нет даже такого основания, а в целом они *постулированы* в аксиоматичные основы западной концепции человека. Род, как таковой, как человеческая популяция, - главный конструктор европейской концепции человека, - имеет себя только через единения конкретных особей, и в механике самодеятельного общения индивидов постулируются свойства, дающие определённую роду. В таком виде декларируется максима европейской концепции человека во всех гуманитарных отделах современной цивилизации, но при этом упускается то обстоятельство, что людская совокупность, образующая в концепции опорный стержень, лишена, аналогично биологической популяции, диагностических вещественных и ставших критериев своей сущности, за исключением коллективистского принципа. Это самое существенное, что ставит какое-то отличие коллективной общности от единичного вида. Отец Сергей с полным основанием резко порицает суждение Фейербаха о том, что "В моральном отношении люди восполняют друг друга, как в умственном и физическом, так что взятые вместе они таковы, какими должны быть, представляют совершенного человека", но он совершенно неправ, считая это рассуждение "самым важным, самым решающим и самым ответственным во всех сочинениях, во всём мировоззрении Фейербаха" (1993, т.2, с. 184). Ибо оно вовсе не составляет мировоззрения Фейербаха, а великие реформаторы Фихте и Фейербах вынуждены становиться на материалистическую почву, когда они мыслят коллективистскими объектами, которые в своей целостности суть сугубо материалистические категории. Идея, положенная через данность человеческого рода, обуславливает использование в европейской концепции человека чисто материалистических средств, поскольку человеческий род, аналогично биологической популяции, прежде всего *summa summarum* (конечный итог) - **совокупность себестождественных множеств**. Их этих материалистических средств алгебраический способ, которым о. Сергей попрекает Фейербаха, лишь одно и далеко не главное, средство материалистического метода, а самый существенный признак последнего заключён в том категорическом императиве, который приходит к действующему индивиду *извне, со стороны*, как готовый рецепт действия, - и такими посторонними источниками могут быть закон, метод, правило, традиция, а то просто нечто бесформенное, что именуется *коллективной волей*. Но разнообразные внешние источники несут в себе единое основное, отмеченное Фихте: "это мышление численно повторяется во всех индивидах столько раз, сколько существует индивидов, но во всех этих повторениях **его содержание остаётся всегда одинаковым**" (1993, т.2, с. 689; выделено мною - Г.Г.). Это равенство конечных результатов при одинаковости возбуждающих центров, имеющее целью главную материалистическую фигуру (состояние) - **равновесие**, слагает родовые геральдические знаки материализма. Самое яркое выражение подобная геральдика получает в так называемых общественных отношениях, к которым Фихте и Фейербах сводят общение человеческих индивидов. Но обладают ли этими знаками общение Я-Ты, постулированное в основоположение рода?

Отношение Я и Ты неоднократно рефлексировалось в философии и известно как проблема "субъект-объект" и "субъект-субъект": Я есть субъект для Я, но объект для Ты, и наоборот. Фейербах рассматривает связь Я-Ты только со стороны Я и получает целый ряд определений Ты, имеющих значения для Я: "моё второе Я"; "моё вскрытое внутреннее Я"; "объективированный для меня человек"; "око, видящее самого себя"; "моя

объективированная совесть". Эти значения инициированы самим Я и, по существу, есть возвращённый материал Я, переработанный Ты. Когда Ты есть объект для Я, то данность Я в Ты также входит в этот объект как объективированное Я, но Я желает от Ты вовсе не то, что оно ему отдало, а нечто, усиленное Ты, то есть объективированное Я совместно с субъективированным Ты. Следовательно, Я имеет Ты в собственном очищении и без этого Ты не существует для Я; только если Ты становится не-Я для Я, Ты приобретает данность Я, и Я может общаться с Ты. Таким образом, диалектика общения Я и Ты, данная здесь в упрощённом варианте со стороны Я, не обнаруживает каких-либо внешних воздействующих влияний; весь процесс очерчивается границами Я и Ты. К этому процессу можно подключать сколько угодно Ты, но от этого не изменится самое главное - генерирующий импульс приходит только *изнутри*: *prima causa - causa sui* (первопричина - причина себя).

Общение людей друг с другом, отношения отдельных человек, следовательно, не приводит к какому-либо иному результату кроме взаимопреобразования задействованных лиц, и здесь нет и намёка на что-либо подобное материалистическому взаимодействию и столкновению, а, значит, нет перехода к форме коллективистского рода. Но здесь существует нечто иное, в корне противоположное предустановленному исходу в родовую общность: Я вступает в общение с Ты, имея целью самообогащения, и достигает эту цель, обогащая Ты, тобто движение замыкается на индивидуальной особи и ведёт к утверждению самостоятельной особенности, противостоящей слиянию в популяцию. Итог взаимообщения людей выливается не в формирование рода и, тем более, не в общественные отношения, а в формулу **обогащая обогащаясь - творение культуры**, как акта исключительно индивидуальной природы. В этом свете родовое сообщество, а особенно общественные отношения, выпадают из предикационного поля человека и, как явления иной природы и иного ранга, витают над человеческими искусствами, составляя их специфическую и вызванными своими причинами форму. То, что культура возникает из общения людей, было известно и без Фейербаха, а его вклад состоит в том, что это деяние он признал **религиозной акцией**, тобто соответствующей самой человеческой сущности, - у Фейербаха сказано: "Отношения супруга к супруге, ребёнка к отцу, друга к другу, человека к человеку суть поистине религиозные отношения; только разрушительная мания суеверия сбросила их в класс земных отношений" (1995, т.1, с. 7). В свете этого в формуле *homo homini duos est* под покровом атеистического содержания, имеющего ценность лишь в коллективистской системе координат, просвечивается смысл индивидуалистской природы, обладающей значимостью культуротворческого порядка. Кажется, что именно в этом гениальная интуиция Фейербаха прозрела "поворотный пункт всемирной истории".

Становится ясно, в силу чего промышляемая Фейербахом любовь человека к человеку, которой он, по коренной сути дела, именуется общение людей, так непомерно широка и содержательно отличается от затасканных вековыми традициями ёмкостного понимания любви. Если вдуматься в цитировавшееся уже представление любви, то в этом кодексе возможно обнаружить все приоритеты и функции культуры - от начальных целей до конечных задач, от философского содержания до практического метода. Человек обречён на любовь, ибо в поисках средства погасить клокочущие внутри себя противоречивые силы веры и разума, чувства и ума, желаний и необходимости он обращается к другому человеку, забирая спасительное обогащение и обогащая собой своего благодетеля, - **культура суть единственно надёжнейшее средство спасения человека от самого себя**. Но в культурной потенции философской системы Фейербаха одновременно заключено и её противоречие, какое впитало в себя и европейская (немецкая) концепция человека. Культурное созидание есть чисто индивидуальная акция, и выход духовных ценностей, явленных культурными актами, представляет собой самое интимное, наиболее

самобытное производство. Но человек в немецкой концепции дан как образ собирательный, неиндивидуальный, коллективистский, и отсюда следует, что немецкая концепция человека лишена творца культуры. (Здесь требует пояснения следующее обстоятельство. Шедевры культуры всегда создаются одиночками, индивидами, которые творят не взирая ни на какие позволения или разрешения существующих концепций, - они следуют только голосу своего естества. И зачастую дух их творения несоответствует общественному тону: они появляются не благодаря, а вопреки действующим предписаниям; никакая концепция не в силах запретить общение людей, как не способно отменить культуру. Но коллективистская материалистическая парадигма человечества создала свой коллективистский тип культуры, который ранее был назван *государственной культурой*. Государственная культура удел немецкой концепции человека.).

Любовь как Бог, любовь как культура, любовь как спасение, и, наконец, любовь как общение свидетельствует о том, что любовь дана человеку изначально, и не любовь исходит из существа человека, а существо человека прозревает любовь (но не в христианском принудительном порядке, а в фейербаховском деятельностном значении). А это означает, что люди не могут не любить друг друга, и действительно, любовь к другому наличествует везде и всегда, во все времена и во всех народах, - **она вечна**. Но почему же в мире так много ненависти, насилия и вражды, тобто тех параметров, какие вытесняют любовь и даже её уничтожают? Этот тот **распроклятый** вопрос, от которого не может избавиться никакая концепция человека. Никакая концепция не способна дать исчерпывающий ответ на этот вопрос или вынести универсальное решение, но каждая концепция обязана дать ему своё истолкование и представить своё объяснение на уровне своих познавательных средств, - иначе концепция человека потеряет интерес для человека. Обширное и обстоятельное исследование этой темы Фихте привело, в сущности, к простому объяснению: коллизии современной эпохи вызываются тем, что человек-индивид не вошёл в ритм человека-человечества, и нынешнее существование человечества зиждется на глубоком конфликте "разумной жизни" и "неразумной жизни", по его словам: "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" (1993, т.2, с. 392).

Концептуальная тяжесть европейской концепции человека сосредотачивается, таким образом, в коллективистском факторе *рода*, которому дано собственное имя - **человечество**. Фихте первый вознёс это имя на уровень мировоззренческой категории и охарактеризовал как "Цель нашей земной жизни, которую нам ставит разум и за несомненное достижение которой он ручается". Фихте продекларировал основную проповедь своего учения о "назначении человека": "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 представить в человечестве добродетель, которая одна сама по себе имеет ценность, в её внешнем совершенстве" (1993, т.2, с. 214). Человек, взятый Фихте в его гоменоидной общности, понимается как "составная часть великого я". В итоге европейская классическая философия пришла к своему наиболее выдающемуся результату: духовной концепции **человека как члена человечества**. Фихте был философским трубадуром воззрения **человека как члена человечества**, а Фейербах пошёл значительно дальше, а точнее, выше, и христианского Бога уравнил с человеком ("религия человекобожия"), но в действительности христианский Бог был заменен человечеством, и религия человекобожия есть религия человечества. Отец Сергей Булгаков пронизательно заметил, что "Полное и возможно законченное выражение идеи человекобожия, религии

человечества, дал именно Фейербах" и он же верно определил: "Религия человечества есть значительнейшее религиозное создание нового времени" (1993, т.2, с. 169). А самобытную сущность новой религии человечества Фейербах раскрыл полно: "Если практически человек стал теперь на место христианина, то и теоретическая человеческая сущность должна стать на место божеской. Словом, мы должны то, чем мы хотим стать, выразить в одном высшем слове: лишь таким образом освящаем мы нашу жизнь, обосновываем нашу тенденцию. Лишь таким образом освобождаемся мы от противоречия, которое отравляет в настоящее время наше внутреннее существо: от противоречия между нашей жизнью и мышлением и коренным образом противоречащей им религии. Ибо мы должны снова сделаться *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). Итак, важнейшим онтологическим следствием европейской концепции человека как члена человечества стало превращение религиозного состояния, - глубинного содержания личности, - в **политическую** жизнедеятельность, и политика стала высшей религией, как и наоборот.

Разумная жизнь, выводимая как идеал немецкой концепции человека как члена человечества, предусматривает векторное направление движения - *от единичного к общему*: индивид обязан всё, чем располагает, принести на алтарь идеи, растворить в роде, отдать другим. Но эта идеальная перспектива и символизирует отсутствие творца культуры, ибо в концептуальной сфере культуры она деформирует динамический механизм культурного творчества по формуле "обогащая *не обогащаясь*", обладая возможностью и другого, более страшного, способа деформации формулы культуры - модификации "обогащаясь *не обогащая*", что в немецкой концепции человека выставляется как "неразумная жизнь" и на фоне которой маячит зловещая фигура **Единственного** - дитя Макса Штирнера.

Ажиотажем, каким европейская мыслящая элита отметила появление трактата Макса Штирнера "Единственный и его собственность" (1844 год), она (элита) расписалась в своём невежестве: в незнании учения Иоганна Готлиба Фихте, ибо из глубин фихтевского творческого духа явился демон Штирнера, хотя последний, по всей видимости, сам этого не знал. Во весь голос Штирнер заявил: "Но я не я рядом с другими я, а я единое: я - единственный. Поэтому и мои потребности, и мои деяния единственные, - короче, всё во мне единственно. И только как это единственное я присваиваю я себе всё, и только как такое я утверждаю и развиваю себя. Не как человек развиваю я себя и не человека развиваю я: я развиваю *себя*. Таков смысл *Единственного*". Данное извещение Штирнера, эпатировавшее просвещённое общество, находит поддержку, а скорее, идеологическую предпосылку в сентенции Фихте: "я хочу сам быть последним основанием, последней причиной, что меня определяет". Это последнее, однако, вовсе не акциденция широкоформатного пассажа Фихте и менее всего неосознанный всплеск неординарного ума, а элемент творения, который был использован аргументом для вполне определённого умозаключения, - Штирнер же был одухотворён этим аргументом как аксиомой и, переведя в формальном плане антецедент в консеквент, разрушил всю конструкцию человека как члена человечества, а потому Единственный Штирнера не модификация Единого Фихте, а его доподлинный антипод. Если Фихте призывает принести личность в жертву роду и утверждает "...то существует лишь одна добродетель - забывать себя, как личность, и лишь один порок - думать о себе"(1993, т.2, с.с. 94, 392), то ответ Штирнера не менее категоричен: "Для меня нет ничего выше Меня" и ещё более впечатляет демарш против фихтевской идеологии: "Я - собственник человечества, я - человечество и не забочусь о благе другого человечества. Ты - глупец, если Ты, будучи единственным

человечеством, хочешь жить для чего-то другого, а не для себя" (1994, с.с. 348-349, 9, 232).

Эмоционально искренний и смелый выпад Штирнера воспринимался, как правило, в качестве остро критикующего, нигилистического толка, свидетельства об ущербном положении реально-конкретного человека в мире совокупного человека или человека как члена человечества. Безукоризненно, силой умозрения и ноуменального дара, Штирнер показал, что унижение и ущемление достоинства отдельного человека несёт в себе все механизмы и агрегаты, посредством которых существует мир человека члена человечества, или, по-другому будь сказано, человечество как совокупность чуждо человеку как единичности, а все угнетающие факторы являются внешними по отношению к отдельному индивиду и обладают коллективистской природой. А потому Штирнер заключает: "И опять-таки ты не должен иметь ни одной мысли, не произносить ни одной фразы, не совершать ни одного деяния, оправданного только в тебе, вместо того, чтобы получить санкцию от нравственности, разума или человечности", в числе главных монстров-тиранов человека он называет **государство** и **церковь**, - первое в сфере реальной жизни, а второе - в духовной области: "Государство, религия, совесть - эти тираны делают меня рабом, и их свобода - моё рабство. Что они при этом необходимо должны следовать положению "цель оправдывает средства" - понятно само собой. Если благо государства - цель, то война - освящённое средство, если справедливость - цель государства, то удар насмерть - освящённое средство и своим святым именем называется "казнь": святое государство *освящает* всё, что идёт ему на пользу"(1994, с.с. 91, 100). Разительная критика общественных устоев обеспечила логии Штирнера успех в политических кругах (социалистических и анархических), - "индивидуалистический анархист" таков наиболее распространённый ярлык, доставшийся Штирнеру в радикальной среде европейского свободомыслия, но в действительности Макс Штирнер представил *философское произведение*, и в первую голову должен быть осознан как *мыслитель*, в соответствии с чем его сочинение распадается на две части: **1.Единственный** и **2.Его собственность**.

Единственный Штирнера стал философской данностью на фоне понятия о человеке как философском теле, данном Кантом, Фихте, Шеллингом, Фейербахом, благодаря отрицанию Штирнером представления о человеческом роде, которое составляет гносеологический субстрат этого понятия. Штирнер постигает: "Однако род - ничто, и если единичный человек может подняться над своей индивидуальностью, то именно как единичный человек; он существует лишь поскольку возвышается, поскольку не остаётся тем, что он есть, иначе для него наступил бы конец, смерть. Отвлечённый человек - только идеал, род - только то, что мыслится. Быть человеком не значит осуществлять идеал человека как такового (отвлечённого человека), а значит *проявлять себя*, единичного...Обращаю ли я свой взор на "человечество", на род при стремлении к этому идеалу или на Бога и на Христа, - это не представляет существенного различия. Разве только то, что первое туманнее, чем второе. Единичный человек - и вся природа, и весь род". Итак, Штирнер осознанно выводит из лона кантового философского тела некую определённую, которая не только не вмещается в когнитивном объёме этой мудрости, но и содержательно рушит его гностические пределы, - немецкий мыслитель ноуменально актуализирует тот глубинный уровень человека, какой пульсационная антропософия предугадывала умозрительно. Штирнер заявил этим о качественно *новой философской категории - единичном человеке или личности*: "Не человек составляет твоё величие, нет, ты сам достигаешь его, именно оттого, что ты больше, чем человек, и могучее других людей" и ещё: "Кто мечтает о человеке, тот - в пределах своих грёз - оставляет личность без внимания и утопает в идеальном священном интересе. Человек ведь не личность, а идеал, привидение"(1994, с.с. 170, 73). Возвещение Штирнера, - "в действительности же я

- несравним, я - единственный" - в своём буквальном смысле есть предвосхищение русской философии индивидуальной личности - верхний этаж мировой философской мысли. В этом состоит познавательная заслуга немецкого мыслителя, дающая ему право на особое место в пантеоне славы европейской философии, но которая, однако, не была понята не только аналитиками Штирнера, но и самим автором, поскольку Единственный был утоплен в *своей собственности*, данной Штирнером, как это не парадоксально, в фихтевском классическом критериуме.

Мотив собственности Единственного выведен в сочинении Штирнера на авансцену сюжета, а Единственный в контексте самозначимой личности отходит на второстепенный план, оставшись нереализованным потенциалом. И в манифесте собственности, утверждённым Штирнером, это обстоятельство никак не проявлено: "Моя мощь - моя собственность. Моя мощь *даёт* мне собственность. Моя мощь - *Я сам*, и благодаря ей я - моя собственность" Любая значимость личности Я реально выступает только через содержание Я, то есть через её *собственность*, которая всегда есть интеллектуальное либо духовное достоинство и достояние личности, и в данном манифесте это последнее передано в лозунгах, что лишь постулирует личность как таковую. Аналогичное зафиксировано автором Единственного в расширенном показе его видения данного Единственного: "Я не хочу иметь ничего особенного, не хочу быть ничем отличным от других, не хочу требовать особых преимуществ по сравнению с другими, но - я и не меряю себя общей меркой и вообще не хочу иметь никаких *прав*. Я хочу быть всем, чем я могу быть, я хочу иметь всё то, что я могу иметь". Здесь нет ничего, что не имело бы вид признаков или доводов исключительно *личности*, ибо они исходят из *внутреннего порядка* Я, но в продолжение этого изречения круто меняется сам этот порядок; "Подобны ли мне другие, или имеют ли они то же, что я - мне до этого нет дела. Они не могут быть тем же самым или иметь то же самое...Я не хочу ничего в тебе признавать или уважать, ни собственника, ни нищего, ни человека: я хочу *тебя использовать*...Для меня ты - то, что ты представляешь собой для меня, то есть нечто моё, и поскольку ты *мой*, ты - *моя* собственность"(1994, с.с. 173, 131).

Следовательно, собственность Единственного у Штирнера сосредоточена вовсе не во внутренней кладовой личности, а **во вне**, во внешнем мире, и порядок меняется посредством перевода акцентов с Я внутреннего на Ты внешнего. Но суть тут заключена не столько, даже не сколько, в переходе на внешнее поле, сколько в духе противоборства и захватничества, сопровождающего этот переход, - Штирнер говорит: "Я пою - потому что я певец. Вами же я *пользуюсь*, потому что мне нужны уши. Когда мир становится мне поперёк дороги - а он всюду заграждает мне путь - тогда я уничтожаю его, чтобы утолить им голод своего эгоизма. Ты для меня - не что иное как моя птица, точно так же, как и я для тебя. Между нами существует только одно отношение: отношение *пригодности*, полезности, пользы. Друг другу мы ничего не должны, ибо то, что я как будто бы должен тебе, - то, в крайнем случае, долг мой по отношению к самому себе"(1994, с. 285). Этим самым утверждается доктрина экзистенции Единственного: основа его существования полагается *во внешнем коллективистском источнике*, а это, со своей стороны, означает, что идеология Единственного есть именно идеология **человека как члена человечества**, но сфокусированная умением Штирнера в своеобразную форму. С момента Канта, - момента зарождения западной концепции человека, - условием и целью, идеалом и средством этого гнозиса проходило **всемогущество разума**, что олицетворялось через наиболее выразительную форму господства и верховенства (Ф. Шеллинг изрёк чаяние человека как члена человечества: "За унижение в мире ином он хочет быть вознаграждён господством над этим миром"). Европейская философия исполнила вакханалию господства разума: Кант - в духе, Фихте - в природе, Шеллинг - в искусстве, Фейербах - над Богом, а Штирнер утвердил господство разума над человеком в таком виде, что число

факторов, угнетающих реального человека в мире человека члена человечества увеличилось за счёт **самого человека**, чем расширил поле предикации западной концепции.

Единственный обуюн одной страстью - своей единичностью, и это для него не теорема, а постулат, но поскольку этот внутренний указ существует только в нём, то для того, чтобы он и существовал в нём, необходимы иные предметы в качестве источников и непременно в форме *собственности*, тобто форме, доступной личному произволу. Это ложь, что Единственный может существовать в самом себе абсолютно независимо, - именно данная как постулат единичность требует внешнего питания. Единственно жизненно важно знать, что он единственный *de facto*, а не *de jure*, а потому он узурпирует себя тем, что полностью концентрируется на методе, на инструменте, тобто на **воле**, направленной **во вне** на приобретение и обладание своей собственностью. Единственный платит за свой постулат страшной рабской зависимостью от постороннего, - страшной потому, что здесь уже нет ни общения по типу Фейербаха, ни обогащения по типу философской культуры, а есть культ полного разрушения - итог мании самообогащения вне обогащения другого; рабской потому, что эта зависимость заполняет собой весь смысл жизни, искусственно созданный а priori, а не выводимый из таланта; Единственный как человек в абстракции - это существо, постоянно кующее себе цепи рабства: *der Knecht seiner Knechte* (раб своего раба) - такова оборотная сторона проникновенного лозунга Единственного.

В совокупности данных интенций философская культура зрит зловещие очертания Единственного, который органически не предназначен для творения культуры, но необходимо выступает разрушителем и разобшителем духов, и Штирнер заявляет об этом прямым текстом: "Раньше я сказал: я люблю мир. Теперь я прибавляю: я не люблю его, ибо я его разрушаю, как разрушаю я и самого себя; я *его разлагаю*"(1994, с. 284). Таким образом, по признаку культуротворчества, - именно через деформацию формулы культуры, - Единый Фихте и Единственный Штирнера, как далеко не разводит их эмоциональные впечатления, оказываются насаженными на одну прямую, которая к тому же выявляется ведущей осью немецкой концепцией человека.

Перевод Бога в человеческую обитель Фейербахом, как не потрясает основы богопослушного мира этот смелый выпад, не является оригинальным продуктом гениального ума; тема *человечности* Бога есть сквозная тема всех развитых религий, и Фейербах неоднократно обращался за помощью и свидетельствам великих светил религиозной мысли, - так, к примеру, он цитирует Мартина Лютера: "Такие места в писании, в которых говорят о Боге как о человеке и присваивают ему человеческие черты, весьма приятны и утешительны; утешительно, что он так ласково говорит с нами и о таких вещах, о которых обыкновенно говорят люди, что он радуется, печалится и страдает как человек, ради тайны грядущего вочеловечения Христа". Однако в традиционной религии инициатива этого "вочеловечения" принадлежит Богу, ибо Бог создал человека по образу и подобию своему, и здесь Фейербах выступает реформатором, выдвинувшим обратную последовательность - человек создал Бога по образу и своему подобию. На базе этой обращённой речи Фейербах выводит *новую философию религии*, которая онтологически зиждется на понятии **личного Бога**. В квинтэссенцию своего постижения Фейербах закладывает прозрачное суждение: "Разумеется, только личный Бог есть абстрактный Бог, но он и должен быть таким; это свойство заключается в самом понятии Бога: Бог есть не что иное, как отрешившаяся от всякой связи с миром, освободившаяся от всякой зависимости от природы личная сущность человека. В личности Бога человек чтит сверхъестественность, бессмертие, независимость и неограниченность своей собственной личности. Потребность в личном Боге, вообще говоря, объясняется тем, что человек как индивид только в личности доходит до себя, обретает себя только в ней"(1995, т.2, с. 103).

Смысловая содержательность личного Бога у Фейербаха, как видно, очень близко соприкасается с качественной определённой Я-яйности Фихте, но хотя понятийная сопоставляемость этих субъектов не даёт полной идентичности, однако различающиеся понятийные характеристики, выводимые философами для своих предметов, могут быть совмещены в картину: **Я-яйность есть местообитание личного Бога**. Важность этой картины происходит от того, что она, собственно, и есть **личность в человеке**, некая особая реальность, не сводимая к главному предмету в немецкой концепции человека как члена человечества. И хотя эта реальность, будучи опознана совместными усилиями как особая духовная ипостась, не несёт никакой познавательной нагрузки в концепции в силу изложенных мировоззренческих причин, но факт её наличия знаменателен как факт, как акт судьбоносного подвига мысли.

Соотнесённость личного Бога с яйностью имеет огромное когнитивное значение для концепции человека и помимо своей личностной природы. Динамическая, деятельностная сторона духовных конструкторов Фихте, - как-то: Я, Я-яйность, Я-есмы, не-Я, - была определена мыслителем исключительно умозраительно (логико-философским путём), и при всей глубине постижения лишены *направляющего и организующего* начала, дающего практически импульс духовной системе. Фейербах устранил эту недостаточность в фихтевской конструкции, устанавливая: "Одним словом, религиозный человек имеет свою летопись, средоточие, цель и, следовательно, твёрдую почву под ногами. Не воля, как таковая, не просто знание, а лишь целесообразная деятельность, даёт человеку нравственную основу и опору, т.е. характер. Каждый человек должен иметь Бога, т.е. преследовать какую-нибудь конечную цель. Конечная цель сознательное, добровольное, существенное жизненное стремление, взор гения, светоч самопознания - единство природы и духа в человеке. Кто имеет конечную цель, тот повинуется закону, ибо он не только руководит сам собой, но и подчиняется руководству. У кого нет конечной цели, у того нет Родины, нет Святыни. Отсутствие цели есть величайшее несчастье" (1995, т.2, с. 76). *Целеположенная избирательность* - вот тот элемент, которого лишена духовная динамика Фихте и какой вводится Фейербахом в качестве динамического принципа концепции человека. Этим самым Фейербах узаконивает в духовной динамике человека руководящий признак *свободного радикала*, который таким образом прямо совмещается, но не ассоциируется, с личным Богом человека, о чём будет сказано позднее. Упоминание о свободном радикале является завершающим штрихом к портрету личности в человеке, к представлению **личности как сам-человека и человеку как все-человеку**. Это значит, что "величайшее несчастье", о котором говорит Фейербах, не грозит никакой человеческой особи, ибо каждый индивид обладает своим персональным свободным радикалом, а каждый свободный радикал по долгу службы *ставит цели и организует* деятельность. Итак, европейская концепция **человека как члена человечества**, философские основы которой даны Кантом и Фихте, вмещает в себя благодаря гению Фейербаха более глубокий религиозный пласт, где человек представляется личностью.

Тезис *личного* Бога выступает антитезой *внешнего* Бога, а проблема внешнего Бога - это всегда проблема *единственного* Бога. Данная проблематика поставила Фейербаха, как мыслителя, в достаточно парадоксальное положение в философском мире, аналогов которому история философии не знает. Тезисом личного Бога Фейербах ликвидировал отягчающее всеисилие внешнего Бога и этим заслужил похвалу у материалистов, которые располагали своим внешним Богом - материей, и им не нужен был столь мощный конкурент. Личный Бог Фейербаха денонсировал догмат о единственном Боге и этим заслужил порицание у идеалистов, для которых единственный Бог был олицетворением Единого Разума и Единой Идеи; Фейербах был назван **атеистом**. Но больше всех оснований у тех, кто называл Фейербаха **идеалистом**, ибо в отношении своей

методологии Фейербах заявлял: "Какой бы предмет мы не познавали, мы познаём в нём нашу собственную сущность; что бы мы не осуществляли, мы в этом проявляем самих себя". Имеются даже карикатурные наброски: для Ф. Энгельса Фейербах "был материалист внизу, идеалист вверху". Немного найдётся мыслителей, которые оказали бы столь плотное влияние на оба лагеря - материалистический и идеалистический, и нет другого творца, который до такой степени был не понят в обоих лагерях. Разной в мировоззренческих оценках служит лишь видимым, поверхностным отражением этого непонимания, корни которого уходят в глубинные пласты уникального философского дарования немецкого философа. Фейербах велик и с этой стороны, ибо он ярко проиллюстрировал, что философ обязан быть материалистом и идеалистом одновременно именно в силу того, что он мыслитель, а мыслитель он, прежде всего в силу того, что мыслит и идеально, и материально. Фейербах заявлял: "Я - идеалист только в области практической философии...Зато в области собственно теоретической философии я, в прямую противоположность философии Гегеля, где дело обстоит как раз наоборот, считаюсь только с реализмом и материализмом в указанном смысле". Что же касается атеизма Фейербаха, то во главе угла должны находиться авторские предпочтения и потому "Подлинным атеистом, т.е. атеистом в обычном смысле, надо считать не того, для кого божественный субъект - ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как-то: любовь, мудрость, справедливость"(1995, т.2, с.с. 27, 13, 14, 40). Sapienti sat! (понимающему достаточно). А себя Фейербах отмечает "Я - только духовный естествоиспытатель".

Великий испытатель духовного естества внёс благодетельную сумятицу в умы тем, что устранил внешнюю диктатуру Бога, оставив в неприкосновенности самого Бога, что стало неожиданным и явилось самым непонятным, ибо понятие диктата сливалось с сущью Бога в представлениях, как материалистов, так и идеалистов. Генеральное отношение любого познания "внешнее-внутреннее" Фейербах взял в нематериалистическом контексте и передал все приоритеты внутреннему, тобто человеку. У Фейербаха сказано: "на место любви к Богу мы должны поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию, а на место веры в Бога мы должны поставить веру человека в самого себя и в свою силу, такую веру, что судьба человечества зависит не от какой-нибудь сущности, внешней ему и высшей его, а от него самого, что единственный диавол человека есть человек - грубый, суеверный, эгоистичный, злой человек, а потом уж, конечно, и единственный бог для человек есть сам же человек" (цитируется по В.И. Несмелову, 1994, с. 258). Эта философски сформулированная библейская максима "Царство Божие внутри вас есть", а также подобные ей силлогизмы, в русской духовной школе воспринимаются, тем не менее, как выражения крайнего атеизма не только по причине того, что ими отрицается внешний и единственный Бог, но и потому, что логически разложенная доказательная система Фейербаха таит в своей глубине такое противоречие, какое в действительности может дать основание к атеизму, о чём он говорит сам. Личный Бог снимает внешнего Бога и, погружившись в человеческие недра, не только обращает человека во внутрь, но и замыкает его на самоё себя. Обзаведясь, таким образом, собственной криволинейной симметрией, человек становится самостоятельной системой и в общении с себе подобными действует не в духе внутрисистемных отношений, а в стиле межсистемных взаимодействий, то есть посредством столкновений. Личный Бог снимает все основания для любви, ибо у человека, замкнутого на себя, не возникает существенных, жизненно важных потребностей вне себя, а потому столкновения между людьми, как независимыми системами, осуществляется в режиме вражды, ненависти и насилия. Перемещение Бога из внешней сферы во внутреннюю означает перевод религиозного состояния в психическое бытие, а Бог становится, как выражается Фейербах, "психопатологическим типом"

Результатом этой процедуры становится резкая редукция или усечение духовного идеального в недуховное материальное, а, значит, приведение человеческой системы к эгоизму именно штирнеровского плана. Здесь следует отделять *эгоизм от эгоцентризма*: условия, обладающие заниженными духовными возможностями при завышенных материальных запросах, являются типичными для эгоизма Единственного Штирнера, - при эгоцентризме эти соотношения обратные. По Фейербаху, общие закономерности подобной духовной истории могут быть опосредованы антропологией, но, наряду с этим, антропософий становится великое множество по числу существующих человеческих индивидов, - к аналогичному, в конечном исходе, результату возможно свести тонкие и сложные движения в системе Я по Фихте. А это означает, что немецкая концепция человека как члена человечества объективно несёт в себе задатки тех духовно интенсивных структур с резко выраженным эгоистическим уклоном, где **волеизъявление и власто-любие** выражают их характерную самобытную черту, тобто концепция Фихте-Фейербаха не застрахована от истоков и предпосылок настоящего атеизма и эгоизма, причём в крайних градусах.

Русский философ В.И. Несмелов писал: "На самом деле Фейербах шёл по верному пути, но он дошёл по нему только до середины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения. Он имел дело с несомненными фактами религиозного сознания и мышления, и собранные им факты действительно говорили ему, что разгадка религиозного сознания заключается в самом человеке, но в чём собственно заключается эта разгадка, - он вовсе не исследовал, а только предполагал и гадал" (1994, с. 258-259). Несмелов прав: Фейербах прошёл самую сложную часть пути и дошёл до человека в его глубинном срезе, но, определив человека религиозным телом, не углубился в его религиозное нутро, а только обозначил его как **личность**, и, разглядывая личность издали, увидел только потуги абсолютизированной индивидуальности в образе *личного Бога* - прекрасной грёзы философа. Поэтому главную опасность Фейербах видел, как не странно, в личности, которая у него мыслилась носителем эгоизма (а не эгоцентризма), однако это не персональная ошибка Фейербаха, чего решительно не понимали в русской духовной школе, а суть качественная специфика современной Фейербаху философской эпохи. Все великие немецкие мыслители видели в личности генетическое ядро человека и отвергали его именно потому, что только отвержением индивидуальности рациональное мышление утверждало Единство, бывшее для них пленительной мечтой и упоительной надеждой на избавление человечества. Именно эту перспективу, возможность эгоистического перерождения абсолюта человека в чреватую самораспадом изолированную самость, лучше, чем кто-либо, видели авторы концепции и как раз этим обстоятельством вызвана их страстная, оплодотворённая только нерациональной верой, ибо рациональный разум не помогает, проповедь Единого у Фихте и любви у Фейербаха. Эта опасность объединила их усилия в крутом неприятии личности, где, как они прекрасно понимали, коренятся главные рычаги, могущие абсолютизировать индивидуальность. Фихте писал: "личность должна быть принесена 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. 395). Фейербах писал: "Личность - предмет поклонения. Личность - это неотчуждаемое во мне, то, что не растворяется в понятии, что остаётся в осадке, то, что не допускает над собой никаких спекуляций...Определение действительного существа, наделённого личностью, - это не мыслительное определение, а непосредственное личное отношение, ускользающее от мышления. Всякая спекуляция

относительно личности - не философия, не мудрость, а претензия на всезнание" (1995, т.1, с.с. 6, 7).

Взаимное общение людей не приводит к роду, как ожидал Фейербах, а выделяет культуру, но культура не отводит от личности, а, напротив, нацеливает весь духовный аппарат на ценности личности. Идея не есть, как ожидал Фихте, достоянием рода, ибо каждая идея по своей природе *культуроносна*, а культура опять-таки есть категория особоличная, и, следовательно, идееносителем выступает не род, а личность. Данные умозаключения, завязанные на личности, объясняют в силу какой причины европейская концепция человека, одухотворяя человека через человечество, не исключает фактов эгоабсолютизма и не содержит противоядия от актов деструктивного эгоизма. Система немецкой идеологии человека смонтирована на оси *Единый - Единственный*, где на одном конце сконцентрировано *со-общение*, а на другом действует *раз-общение*. Генеральное противоречие западной концепции человека целиком раскрывает себя в том обстоятельстве, что авторы концепции не вывели соответствия между внутренними и внешними факторами человеческой экзистенции: посредством личного Бога у Фейербаха и Я-яйность у Фихте они конгениально перевели внешнее во внутреннее. Но забыли о внешнем в том плане, что вместо единого внешнего христианского Бога они поставили единое внешнее человечество, а не воспроизвели это внешнее *соответственно* человеческому внутреннему, тобто личности. Человечество не есть это соответствие, а, напротив, оно само требует определение через данное соответствие, поскольку алгебраическая сумма индивидов суть профанация человечества. Итак, генеральное противоречие концепции человека немецкой школы ставит и генеральную задачу перед антропософией: выявление внешнего атрибута человеческого существования, родственного по духу и природе личности.

Такая сложная и напряжённая драматургия немецкого сценария человека оказалась по своим итоговым показателям непонятой ни современниками, ни последующими аналитиками. Наиболее шумное форте в этом хоре непонимания принадлежит уже упомянутому Макс Штирнеру, втянувшего Фейербаха в бесплотную дискуссию, где спор развернулся по типу "как Иван Иванович поссорился с Иваном Никифоровичем", и вёлсь вовсе не по существу проблемы: Штирнер, опьянённый данной ему Фихте и Фейербахом идеей величия человеческого Я, упрекал Фейербаха в отсутствии у него революционной позы Единственного. Еще большего недомыслия удостоился Фейербах в среде русской идеалистической философии, что совершенно парадоксально, ибо, как будет изложено впоследствии, русское духотворчество в связи с новацией культа личности во многих случаях аккомпанирует фейербаховскому постижению как раз в наиболее радикальных моментах. Отец Сергей Булгаков заявил: "...относительно Фейербаха Штирнер совершенно прав" и представил своё видение фейербаховского глубокомыслия: "...Фейербах лепечет свои благочестивые речи, прикидываясь при этом страшным нигилистом, хотя из-за маски выглядывает кисточка колпака домовитого обывателя, доброго дядюшки и любимца детей" (nota bene: почему так позорны для о. Сергея эти предикаты и особенно "любимец детей"?! Не потому ли, что дети ведут игрушечные войны, а взрослые выполняют подлинный героический долг - воистину уничтожают друг друга?). Булгаков цитирует одну из этих "благочестивых" речей Фейербаха: "Я разумею под эгоизмом любовь человека к себе самому, т.е. любовь к человеческому существу, ту любовь, которая побуждает к удовлетворению и развитию всех тех стремлений и склонностей, без удовлетворения и развития которых он не может быть и не есть истинный, совершенный человек. Я разумею под эгоизмом любовь к себе подобным, - ибо что я без неё, что я без любви к существу мне подобных? - любовь индивида к самому себе настолько же, насколько всякую любовь к предмету или существу как прямую любовь к себе, ибо я могу любить только то, что соответствует моему идеалу, моему

чувству, моему существу" (цитируется по С.Н. Булгакову, 1993, т.2, с. 195). Но если в этих словах увидеть усилия облагородить гидру эгоизма, вдохнуть в него иной смысл и тем отвести человека от пропасти самовосхваления, а также прочувствовать тревогу за судьбы людей, которых он не смог обезопасить интеллектуальным способом за счёт разума, то утверждение о. Сергия предстаёт не менее, чем кощунство. А реальный смысл "благочестивых речей" Фейербаха заключён в достаточно простой мысли: **человек не способен существовать без человека**; и даже в насквозь фальшивой фигуре Единственного, в максимально узурпированном виде, эта мысль слагает духовный костяк самой позы. По существу, эта мысль есть то направление, в котором вращается ведущая ось немецкой концепции, связывающая полярные формы Единого и Единственного. Эта мысль превращает самодовольное бахвальство Штирнера в глубокую максиму: *nir geht nichts über Mich, außer Mich* (ничего нет выше меня, кроме меня). Только Я может возвыситься над Я, добываясь своего возвышения за счёт Ты, если в Ты оно получает разрядку и одновременно зарядку: *Ты есть жизнь для Я*. Таким образом, Фейербах формирует третью антропософскую аксиому: **человек суть условие человека** (аксиома Фейербаха).

Следствием непонимания человековедческих постижений Фихте и Фейербаха можно объяснить факт того, что последующее развитие антропософской линии в европейской философии происходило как бы стихийно, самопроизвольно, без аналитической переработки знаний, добытых этими мыслителями. И, тем не менее, все без исключения крупные философы европейской формации спонтанно, так или иначе, были связаны с идеей и концепцией человека. (Кстати, такая же особенность показательна и для варианта концепции человека, раскрытой в русской философии, - все без исключения мыслители, обладающие собственными философскими системами, спонтанно являются соавторами русской концепции человека как культа личности, о чём будет сказано в дальнейшем). Стало быть, гоменоидная тематика европейской философии интенсивно развивалась, невзирая на то, что радикализм этого направления, начиная с И. Канта, не был глубоко освоен, и философская волна, накрывшая западную концепцию человека как члена человечества, принесла новых выдающихся идеологов, доведших концепцию до ноуменального совершенства, - из них здесь будут упомянуты имена Карла Маркса, Артура Шопенгауэра, Рудольфа Штайнера и Освальда Шпенглера.

О концепции целостного человека К. Маркса говорилось на предыдущих страницах данного трактата, тут же она получает новое освещение сквозь призму постижений Фихте и Фейербаха. В основу концепции Маркса положена аксиома Фихте о единстве двойственного человека, но преподнесена она в своеобразном виде - в виде человека как **биосоциального существа**. И это было оправданно, так как марксовый человек действовал в том секторе реальной действительности, где существовал закон "бытие определяет сознание", тобто в условиях экономической объективности. В такой ситуации двойственность человека взята на иных посылах, чем у Фихте: если последний проводил грань на уровне *вера-разум*, или же, что равнозначно, *сознание-природа*, то материалистический критерий дан Марксом по признаку *природа-социум*. Таким образом, преемственность здесь соблюдается в части природы, и как раз эта часть выполнена Марксом на уровне эстетического совершенства (к примеру, определение: "Природа есть неорганическое тело человека, а именно - природа в той мере, в какой она не есть человеческое тело"). Социум является изобретением разновидности материализма, которая названа *марксизмом*, где главные атрибуты материализма как идеологии коллективного множества воплощены в твёрдокаменные монументы: классы, сословия, общественные формации - вот марксистские коллективистские монстры, действующие в истории и обществе. С этой стороны Маркс пытается "исправить" Фейербаха: "Поэтому Фейербах не видит, что "религиозное чувство" само есть общественный продукт и что

абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определённой общественной форме". В марксизме нельзя увидеть, что общество per se не может быть аргументом человека, поскольку является комплексной функцией тех, кого оно аргументирует, то есть человек; в этом марксистское общество сходно с фейербаховским человечеством при всём спектре их различий и это делает марксизм составной частью европейской концепции человека как члена человечества. Марксистская часть западной концепции человека (советские философы называют её концепцией целостного человека) несёт на себе несомненную историческую миссию: она явилась наиболее выразительным средством, вскрывшим философскую подоплёку экологической катастрофы человечества и давшим понять её истинную причину - приниженность человеческого фактора.

Выступление Артура Шопенгауэра поражает даже на фоне великолепных гениев немецкой философии, и в отличие от Канта, Фихте и Фейербаха его творчество целиком сосредоточено на человеке, где им выполнен такой труд, какой, казалось, не может вместиться ни в какую концепцию, сам являясь самостоятельной обширной системой. Собственно, в таком контексте и рассматривается философское наследие Шопенгауэра до настоящего времени, и только после систематизации умопостижений Фихте и Фейербаха в ракурсе концепции человека как члена человечества удаётся выделить в бурном шопенгауэровском потоке отдельные тематические струи. Гносеологический фундамент философии Шопенгауэра базируется на стержневой идее немецкой концепции человека - *идеи отрицания личности*. Шопенгауэр видел и понимал отдельную личность в гораздо большей объективной полноте, чем его гениальные современники, и отвергал её с более тонких позиций и более основательно. Эта основательность базируется на тщательном очищении, если можно так выразиться, от реликтов аристотелевской идеологии человека, как "вещи среди вещей", и Шопенгауэр начинает с утверждения: "Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в воззрении рассудка, как объект среди объектов, подчинённый их законам; но в то же время оно дано и совсем иначе, именно - как то каждому непосредственно известно, что обозначается словом **воля**"(1998, с. 228). Итак, в самом первом обозрении **воля** появляется как нечто, не отвергающее в целом эллинский (аристотелевский) образ, а определённым способом усложняющее и интригующе украшающее этот образ. В воле, следовательно, концентрируется то, что отсутствовало у Аристотеля, а это "как то каждому непосредственно известно", есть *индивидуальное сознание* или *самосознание* и, таким образом, воля становится комплексным индикатором самосознания, - такова первая и наиболее общая дефиниция **воли**. Хотя для Шопенгауэра подобное толкование является лишь отправным или стартовым, но эта дефиниция даёт понимание познания для антропософии, а сам философ входит в антропософию со своим измерителем человека, характеризующего последнего с наиболее заметной жизнедеятельной стороны, - с **волей** или "вечного стремления", которая, таким образом, становится **третьей антропософской категорией**.

Шопенгауэр понимал: "Именно вследствие присущей каждому сознанию субъективности всякий составляет для себя самого весь мир, ибо всё объективное существует лишь косвенно, как простое представление субъекта, так что всегда всё держится на самосознании. Единственный мир, который каждому действительно знаком и о котором он знает, он носит в себе как своё представление, и этот мир есть поэтому его центр. Вот почему всякий бывает для себя всё во всём: он находит себя как вместилище всякой реальности, и для него ничего не может быть важнее, чем он сам". Здесь явственно звучат нотки арии Штирнера о Единственном как самозначимой личности с автономным самосознанием, но, как и Штирнер, Шопенгауэр тут же дезавуирует это впечатление,

переведя стрелки на другую особенность сознания, а самому самосознанию предназначает роль штирнеровского эгоизма, но с прямо противоположным, отрицательным знаком. У Шопенгауэра сказано: "...что во всём вообще нашем сознании гораздо значительнейшая часть принадлежит не самосознанию, а сознанию других вещей, или познавательной способности. Эта последняя всеми своими силами направлена вовне и служит ареной (с более же глубокой точки зрения, необходимым условием) для реального внешнего мира, по отношению к которому она прежде всего действует как наглядно представляющая, а затем, как бы перемалывая добытые этим путём, перерабатывает их в понятия: бесконечные, с помощью слов осуществляемые комбинации понятий и составляют мышление. Таким образом, самосознание будет то только, что остаётся за вычетом этой далеко значительнейшей части всего нашего сознания. Уже отсюда видно, что область его не может быть велика..."(1992, с.с. 197, 51-52).

Сужение поля предикации самосознания и акцент на малую значимость самосознания в объективной жизни человека слагает характерную особенность философского мирозерцания Шопенгауэра, в силу которой он, невзирая на резкое неприятие воззрений Фихте и Гегеля, оказывается идеологически привязанным к гносеологическим основам западной концепции человека. Для познания человека, как такового, немецким философом используется специфически свой, шопенгауэровский, аспект, а именно, - аспект *динамического состояния человека*, или состояния непрестанного хотения, - как говорит мыслитель о человеке: "Он - сплошное конкретное хотение, сплошная нужда, сросток из тысячи потребностей". В философии Шопенгауэра понятия **воля** и **воля к жизни** синонимичны, ибо не может быть никакой воли вне действия, поступков, динамики, а сама воля явлена не только через них, но и в этих динамических актах. Если Фихте, а особенно Шеллинг, достаточно широко оперировали представлением о деятельностной способности сознания, которую они называли *интеллигенцией*, то для Шопенгауэра не было надобности в этой терминологии, ибо его **воля** выражала имманентную сущность человека в целом. Шопенгауэр говорил: "Волевой акт и действие тела не два объективно познанные различные состояния, объединённые связью причинности; они не находятся между собой в отношении причины и действия: нет, они одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, - во-первых, совсем непосредственно и, во-вторых, в воззрении для рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т.е. вступивший в поле зрения, акт воли" и уточнял: "Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли в то же время и непосредственно - проявляющийся акт тела; в соответствии с этим, с другой стороны, и каждое воздействие на тело в то же время и непосредственно - воздействие на волю"(1998, с.с. 548, 228, 229). Итак, "моё тело - объективность моей воли" - это есть вторая дефиниция воли в представлении Шопенгауэра, самым ярким моментом которой служит включение в объём воли человеческого разума.

И, наконец, третья, и генеральная дефиниция воли гласит: **воля - это вещь в себе, как максимально возможная всеобщность, которая составляет основания всего сущего, но сама безосновна**: "Она - самая сердцевина, самое зерно всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между первой и последней касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется" (1998, с. 244). А самым ярким моментом этого дефинитивного представления выступает парадоксальное определение Шопенгауэром **идеи**: "Итак, я понимаю под идеей каждую определённую и твёрдую *ступень объективации воли*", в свете которой все глубокомысленные пассажи И. Канта в этом направлении объявлены Шопенгауэром "злоупотреблением".

Итак, в лице **воли** немецкий мыслитель создал величественную систему некоего бесконечного и безвременного *наличия*, из которого исходит всё определённое и познаваемое, но которое само в себе неопределимо и непостижимо. Со времён библейского откровения **о вечности** человеческий дух непрестанно тревожит это осязаемое, но неуловимое *существование*, имеющее себя через всеобщность, необозримость и неизменяемость, попытки выявления которого в рамках коллизии духовное-материальное в обязательном порядке содержится в каждой крупной и серьёзной философской системе. Свой предмет Шопенгауэр представил в следующем виде: "И вот если эта вещь в себе, как я, кажется, достаточно доказал и выяснил, если она - **воля**, то, как такая и независимо от своего проявления, она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности и, следовательно, *едина*, но, согласно сказанному уже, она едина не так, как едина особь, едино понятие, а как нечто такое, чему условие возможности множественности, *principium individuationis*, чуждо"(1998, с. 271). Существенно и показательно, не только исторически, но и философски, что такая попытка Шопенгауэра сосуществовала во времени с другим, не менее блестящим опытом в том же направлении, - речь идёт о системе **Абсолютного Духа Г. Гегеля**, какая, однако, отвергалась в корне Шопенгауэром, (жизненная конфронтация двух великих мыслителей не может иметь философского веса, во всяком случае, отзыв Шопенгауэра о Гегеле представляет собой лишь интерес для стилиста и тайну для психопатолога: "Итак, я буду прав, если с этой целью скажу, что так называемая философия этого Гегеля - колоссальная мистификация, которая и у наших потомков будет служить неисчерпаемым материалом для насмешек над нашим временем: что это - псевдофилософия, расслабляющая все умственные способности, заглушающая всякое подлинное мышление и ставящая на его место с помощью незаконнейшего злоупотребления словами пустейшую, бессмысленнейшую и потому, как показывают результаты, умопомрачительнейшую словесную чепуху; что она, имея своим ядром неведомо откуда взятую и вздорную выдумку не знает ни оснований, ни следствий, т.е. ничем не доказывается и сама ничего не доказывает и ничего не объясняет и к тому же, лишённая оригинальности, является простой пародией на схоластический реализм и одновременно на спинозизм, - чудовище, долженствующее притом же ещё, с оборотной своей стороны, представлять собою христианство: *Prosthe leon, oripthen de dracon, messe de chimaira*" (1992, с. 29) (Лев головой, задом дракон и коза серединой - Г.Г.).

Стремление этих "враждебных" систем к сооружению храма **мира Идеального, мира Вечного и мира Всеобщего** показательно, - при всех концептуальных и конструктивных отличиях, именно этими последними при общем замысле данный факт служит не "материалом для насмешек", а совсем наоборот: восхищением и завистью перед этим временем. Сосуществование в известной мере конкурирующих, но объединённых единым побуждением, систем способствует оттенению их друг в друге и демонстрации достоинств одной на фоне достоинств другой (недостатков, как таковых, в мыслительных конструкциях такого высочайшего совершенства, не существует): система Гегеля построена на принципе **противопоставления** противоположностей духа и материи, а Шопенгауэр избрал другой архитектурный стиль - **взаимопроникновение** наличных крайностей и в этом плане можно сказать, что *реальность насыщена вечностью*. Система Шопенгауэра распадается на две взаимосвязанные части: **мир как воля**, как существование единого вечного, и **мир как представление**, как видимая реальность и объективация данного вечного. Таково *credo* философии Шопенгауэра.

Из бурного, не всегда однозначного, потока шопенгауэровского словомудрия всё же возможно соорудить некую мыслительно упорядоченную иерархическую пирамиду: в основании располагается **единая воля** как вещь в себе, которая не может быть *бытием объекта для субъекта* (как считает Шопенгауэр, ошибка Канта состоит в том, что "и Кант

должен был бы решительно отказать своей вещи в себе в бытие объектом"); далее следует **идея**, которая, предназначенная изначально для познания, становится объектом для субъекта, но на той стадии ("ступени") объективации воли, где не имеют значения категории времени, пространства и причинности; и, наконец, полагается **человек**, как субъект - особый вид объективации воли, где главными характеристическими параметрами выступают время и пространство, которые Шопенгауэр объединил в термин *principium individuationis* (этот термин, взятый, как говорит Шопенгауэр, из арсенала "старой подлинной схоластики" широко использовался в последующих ноуменальных, и не только философских, упражнениях, но со смыслом, удалённым от авторского оригинала, - так, в искусствоведческих экскурсах Ф. Ницше и психоаналитических исследованиях К. Юнга *принцип индивидуации* обозначает самозначимую индивидуальность в полном значении, тогда как у Шопенгауэра "время и пространство и есть *principium individuationis*", а в целом он суть закон основания для индивида, тобто не знак индивида, как у Ницше и Юнга, а *первичное основание* человека). Помимо этих основных градаций - воля, идея, субъект - существуют, так сказать, промежуточные образования: идеи, подвластные закону основания и его модификациям, - таковы практические правила, соглашения, руководства, - а также субъекты, познающие идеи, как чистопородные представления воли, то есть вне зависимости от пространства и времени, и выделенные Шопенгауэром в отдельный разряд "*чистого познающего субъекта*".

Этот разряд человека и является основным антропософским интересом, поскольку носителем и производителем философской культуры служит творец, тобто создатель и опознаватель идей. Но, согласно логике Шопенгауэра, человек, обусловленный временем и пространством, не способен проникнуть в те идеи - высшее представление воли, - которые не зависят от времени и пространства. А поскольку время и пространство есть первейшие координаты человека в качестве индивидуальной личности, то "Поэтому если идеи должны сделаться объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем субъекте". Для Шопенгауэра, как и для философской культуры, творец идей должен считаться **гением**, хотя последняя снимает с гения ореол исключительности считая гениальность тенденцией, потенцией и способностью каждой личности. но другого мнения придерживается немецкий мыслитель: "Поэтому гениальность - это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нём и освобождать познание, сначала существующее только для служения воли, - освобождать его от этой службы, т.е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, на время вполне совлекать с себя свою личность, для того, чтобы остаться только *чистым познающим субъектом*, светлым оком мира". Данное "светлое око мира" в шопенгауэровском исполнении есть не что иное, как **обезличенная личность**, тот же человек как член человечества. В этом разделе своей многосложной логики Шопенгауэр из заоблачных высот свободного полёта опускается на уровень немецкой философии, неоднократно им порицаемую в лице её виднейших представителей. И даже более того: благодаря дарованию Шопенгауэра центральный пункт западной концепции человека - отрицание индивидуальности на базе утверждения рода - получил устойчивую, окончательно идеологически выкристаллизованную форму, - Шопенгауэр живописует: "...как мало урона терпит целое природы от смерти отдельного индивидуума. Ибо не он, а именно род - вот чем дорожит природа и о сохранении чего она печётся со всей серьёзностью, в своей расточительной заботе о нём создавая огромный избыток зародышей и великую мощь инстинкта оплодотворения. Индивидуум же не имеет для неё никакой ценности и иметь её не может, так как царство природы - это бесконечное время, бесконечное пространство и в них бесконечное число возможных особей; поэтому она всегда готова пожертвовать индивидуумом, и он не только на тысячу ладов, от ничтожнейших случайностей. Подвержен гибели, но уже изначала обречён на неё и самой природой влечётся к ней с того момента, как послужит сохранению рода. С полной

наивностью выражает этим сама природа ту великую истину, что только идеи, а не индивидуумы имеют истинную реальность, т.е. представляют собою полную объективность воли" (1998, с.с. 355, 492).

Также благодаря Шопенгауэру отношение к личности в немецком учении о человеке обрело дополнительный нюанс - спесивое пренебрежение: "Обыкновенный человек, этот фабричный товар природы, какой она ежедневно производит тысячами", - пишет философ и ясно даёт понять, что в своих постижениях он не рассчитывает на "разумное животное с индивидуальным характером, т.е. личность", подобное отношение непосредственно вытекает из того положения человека - философского тела в системе Шопенгауэра, в силу которого человек, будучи представлением воли, совершенно равноценен всем прочим выражением воли в окружающем видимом мире именно как продукт *principium individuationis*. В этом нельзя видеть некую модернизацию идеи Аристотеля "вещь среди вещей", ибо Шопенгауэр осуществлял принцип западной философской концепции человека, но вполне возможно в самом принципе прочувствовать, несмотря на поразительную тонкость ума, влияние примитивизма первоисточника. У Шопенгауэра сказано, "что вся сущность человека - воля и что сам он - только проявление этой воли (а такое проявление имеет закон основания своей необходимой, уже из одного субъекта познаваемой формой, которая в этом случае является в виде закона мотивации)"(1998, с.с. 357, 511, 512). Это "только" вполне красноречиво ставит человека не только пассивным агентом **единой воли**, но и подчинённым всем законам основания субъектом, и среди них обособляется, именно по отношению к человеку, **закон мотивации**.

Требуется пояснения то, что в содержание термина "человек" Шопенгауэр вкладывает смысл не "чистого познающего субъекта", по отношению к которому внешняя мотивация не существенна, а индивидуальность с эгоистическими наклонностями самосознания. Как познающий индивид, этот последний познаёт силу воздействия мотивов - сигналов воли как вещи в себе, - по Шопенгауэру: "Точно также всякий волевой акт познающего индивидуума (который сам - лишь проявление воли как вещи в себе) непременно зиждется на мотиве, и без последнего данный акт никогда бы не произошёл"(1998, с. 325). Блестяще доказав, что самое явление мотивации свойственно только человеческому сознанию, Шопенгауэр отводит мотиву роль действующей силы процесса волевыражения, и в этом видится несомненная новация в западном учении человека как члена человечества, ибо до Шопенгауэра мотив функционировал как аргумент воли. В подобном духовном контексте представляется основной антропософский предмет в системе Шопенгауэра - **человеческая воля**. Но как только на арену является человеческая воля *per se*, - впрочем, как и всё остальное, где конкретность человека отстранена от отвлечённости человека-философское тело, - прозрачная простота предыдущего суждения оказывается не столь очевидна. Поистине, человеческая воля непозволительно рушит ноуменальную гармонию, ибо человеческая жизнь настолько разительно отличается от всех прочих жизней, что и человеческая воля, даже будь она объективацией единой воли, должна быть столь же оригинальной среди прочих других объективаций, - в частности, в философии Шопенгауэра эта строптивая самобытность человеческой воли настаивает мысль творца в поле мотивации с непонятной избирательностью в отношении "чистого познающего субъекта" и "познающего индивидуума".

В объяснительной записке по этому поводу Шопенгауэр пишет: "Ключ к примирению этих противоречий лежит в том, что состояние, при котором характер освобождается от власти мотивов, не вытекает непосредственно из воли, - а из перемены в способе познания. Именно: пока это познание заключено в *principium individuationis*, безусловно следует закону основания, - до тех пор и власть мотивов неодолима; когда же мы прозреваем в *principium individuationis* и непосредственно познаём идеи, даже сущность

вещей в себе, как одну и ту же волю во всём, и из этого познания возникает для нас общий квиентив хотения, - тогда отдельные мотивы становятся бессильными, потому что соответствующий им способ познания, затемнённый совершенно другим способом, отступает назад"(1998, с. 691). В переводе на антропософский язык данное объяснение означает: когда человек имеет себя в качестве своего индивидуального самосознания, по Шопенгауэру, всегда эгоистического, он находится под властью мотивов, - в этом состоит суть человеческой воли, как особой формы объективации воли, но когда человек избавляется от своего самосознания, поскольку, как утверждает Шопенгауэр: "А ведь очевидно, что объект хотения, которыми именно определяется волевой акт, лежат вне границ самосознания, в сознании других вещей; в самосознании содержится единственно сам волевой акт, а вопрос идёт о причинном соотношении между этими объектами и этим актом"(1992, с. 56), он вступает в иную форму объективации воли, которая впоследствии получила название **коллективной** (государственной, общественной) воли.

Итак, условие воли положено вне самосознания и своё определение человеческая воля черпает "в сознании других вещей" за пределами личности, - такова природа воли, данная Шопенгауэром человеку, и в этом внешнепричинном материалистическом облике третья антропософская категория входит в немецкую концепцию человека, которая продвинула шопенгауэровское постижение в том направлении, что из коллективной воли сделало мотивацию для человеческой воли. При этом западное учение сохранило в качестве основополагающей сентенции волюнтаристский наказ Шопенгауэра: "Конечно, и для человеческой воли существует закон, поскольку человек принадлежит к природе, притом закон строго доказуемый, непреложный, не допускающий исключений, твёрдый как скала, который не *vel quasi* (в известной мере - Г.Г.), подобно категорическому императиву, а действительно ведёт к необходимости: это - закон мотивации, особая форма закона причинности, именно - причинность, прошедшая через познание. Вот единственный доказуемый закон для человеческой воли, которому последняя подчинена как таковая. Он гласит, что всякий поступок может совершиться лишь вследствие того или другого достаточного мотива. Это, как и вообще закон причинности, есть закон природы" (1992, с. 137).

Сам закон мотивации у Шопенгауэра обладает характером прямого отрицательного уложения и объективируется через отрицание эгоизма - этой своеобразной шопенгауэровской рефлексии отстранённой личности. Хотя Шопенгауэр постоянно ссылается на негативные *моменты* эгоизма, но в философах эгоизм отрицается как синоним личности, и устранение эгоизма открывает дорогу моральным принципам. Всякое проявление эгоистических побуждений, а по своей действительной сущности любые проявления реальной личности в виде обладателя самоприсущих признаков, не только заведомо негативных, отвергается и подавляется внешними моральными нормами, явленными в воле. У Шопенгауэра сказано: "...эгоизм и моральная ценность поступка, безусловно, исключают друг друга. Если какой-либо поступок имеет мотивом эгоистическую цель, то он не может иметь никакой моральной ценности; если за поступком надо признать моральную ценность, то его мотивом не может быть никакая эгоистическая цель, непосредственная или косвенная, близкая или отдалённая" и как резюме: "Отсутствие всякой эгоистической мотивации - вот, следовательно, *критерий морально-ценного поступка*"(1992, с.с. 204, 202).

История свидетельствует, что данный критерий Шопенгауэра стал своеобразным краеугольным уложением морально-этического комплекса западной концепции человека как члена человечества, в числе особенностей которого явлено достаточно удивительное свойство: **дисциплина сознания** или **поведенческий норматив**. В свете последнего воля человека дана как способность человека к исполнению внешней мотивации и обращение в

умение подчинять себя общечеловеческому кодексу или коллективной воле, отстраняясь от собственных эгоистических запросов, что предопределяется как задатки подлинной морали. Таким способом Шопенгауэр *моральными узам* увязал человека с человечеством. Для гносеологии философской культуры моральный критерий Шопенгауэра не приемлем в его безусловном авторском выражении, - по чисто идеологическим соображениям: он не исходит из генерального принципа философской культуры о **культе человека**, а напротив, ставит себя принципиальным *основанием* человека, отвергая его **культ**. Тут теория философской культуры приобретает специфическую проблему - отношение *эгоизма и эгоцентризма*. Собственно, эта коллизия определённо обозначена в шопенгауэровском гнозисе, где эгоизму противопоставляется *сострадание*, но не как конкретное чувство, а как принципиальная истина, "что сострадание, будучи единственным неэгоистическим, есть в то же время и единственный истинно моральный импульс". По общему философскому смыслу взаимного общения индивидов *сострадание* Шопенгауэра близко напоминает *любовь* Фейербаха, с тем существенным отличием, что негативные человеческие акты у Фейербаха обязаны нарушению или деформации данного закона любви, то шопенгауэровское сострадание противостоит по всему фронту эгоистического содержания, - вместо фейербаховского проникновения выставляется полное вытеснение. Шопенгауэровская механика сострадания требует замещения страждущего Ты со-страданием Я или превращения Я в не-Я (Шопенгауэр формулирует, что "...не-я" до некоторой степени превращается в "я"..."), а не положения Я в не-Я, другими словами собственное самосознание долженствует занять место чужого самосознания. Подобная шопенгауэровская схема обмена душ ("субституция душ") приобрела большую популярность в русской духовной философии, а Л.Н. Толстой и С.Л. Франк прямо использует её в своих концепциях любви к ближнему. В такой же проблемной плоскости рассматривается в теории философской культуры формула воли Шопенгауэра: "Ты можешь делать то, что ты хочешь; но в каждое данное мгновение твоей жизни ты можешь *хотеть* лишь чего-то определённого и, безусловно, ничего иного, кроме этого одного"(1992, с.с. 224, 206, 62).

III. Рудольф Штайнер: человек как объект "тайноведения"

Своё исследование духовной деятельности человека или "душевного развития человека" *Рудольф Штайнер*, с чьим именем связывают зарождение антропософской науки, называет *"тайноведением"*. Подобной, не всегда адекватной лексикой ("тайные знания", "тайная душа", "тайное обучение") немецкий философ объёмлет руководства и наставления по проникновению в самого себя, в тайники своей души, где обитает самое сокровенное, имманентное ядро человека, что достигается через другого, благодаря особому отношению к другому, которое узаконивается Штайнером как "средство облагородить себя для мира". В терминах философской культуры это означает, что Штайнер раскрывает способы, посредством которых человек делает себя **товаром** для другого и выводит из себя свойства, потребные для обогащения самого себя, или, как говорит Штайнер, "испытывает огромное блаженство". Штайнер утверждает: "Для каждого, кто так поступает, наступит день, когда вокруг него станет духовно светло. Когда его внутреннему оку, которого он в себе раньше не знал, откроется совершенно новый мир" и в результате "Твёрдым и уверенным ходом начинает он вести свой жизненный корабль посреди волн жизни, между тем как прежде эти волны бросали его из стороны в сторону"(1992, с.с. 23, 24). Другими словами, Штайнер закладывает базисные основы для культурного исхода человека. Итак, антропософия Штайнера - это путь к себе через другого, а, следовательно, есть учение, исходящее из аксиомы Фейербаха.

Фундаментом штайнеровского тайноведения служит положение, уже ставшее эмпирическим законом во всех концептуальных уложениях, о двойственной природе человека, и у Штайнера оно представляется таким образом: "Ибо каждый человек несёт внутри себя, наряду со своим - назовём его так - обыденным человеком, ещё и другого, *высшего человека*. Этот высший человек остаётся скрытым до тех пор, пока он не будет пробужден. И каждый может лишь *сам* пробудить в себе высшего человека. Но пока высший человек не пробуждён, до тех пор остаются скрытыми также дремлющие в каждом человеке высшие способности, ведущие к сверхчувственным познаниям". Смысл этой двойственности и её связь с дуализмом человека, данным в других концепциях (Фихте, Фейербах, Маркс), выясняются в свете основного предмета познания Штайнера, которым определена **душа** и генерируемые ею **чувства**, причём последние взяты в качестве непосредственных знаков познания, неотчленённых от **откровения**, и тем самым чувства сливаются с разумом. Штайнер пишет: "Вначале человеку нелегко бывает поверить, что такие чувства, как почитание, уважение и подобные им, имеют какое бы то ни было отношение к познанию. Это происходит оттого, что в познании склонны видеть такую способность, которая не находится ни в малейшей связи со всем тем, что обычно происходит в душе. При этом, однако, забывают, что познаёт ведь именно душа. А для души чувства являются тем же, чем являются для тела вещества, которые составляют его питание" (1992, с.с. 23, 18).

Само собой разумеется, что концепция Штайнера, опирающаяся на аксиому Фейербаха, имеет в себе фейербаховскую двойственность человека, и чувство, как объект познания, фиксирует принадлежность штайнеровской базы к этому гносеологическому корню, но с важной особенностью, что в противовес фейербаховскому воззрению, где чувства не могут быть слиты воедино с разумом, у Штайнера *откровения чувств взяты в качестве познания*. Итак, **высший человек**, обладатель и генератор чувств, расположен в сфере фихтевского Я-яйности и соответствует фейербаховскому религиозному уровню, а это означает, что понятием "высший человек" Штайнер опосредует именно **личность** в её сущностном качестве, но это основополагающее антропософское представление осталось неусвоено блистательным философом.

Умозрительного апофеоза штайнеровское воззрение достигает в методологической части, в сфере практической эмпиризации абстрактных ходов мысли. Штайнер исходит из априорного утверждения исключительной важности: высший человек, будучи достоянием каждого индивида, доступен для последнего только в результате целенаправленной и напряжённой внутренней деятельности. Эта деятельность управляется **основным законом**, о котором философ сообщает: "Это - основной закон любой школы тайноведения, 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 твоего 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 пути облагорожения человека и развития мира, ведёт тебя вперёд. Этот закон неумолимо требует своего соблюдения. И нельзя стать учеником, прежде чем этот закон не сделался путеводной нитью жизни". Итак, этот закон-тенденция или **закон Штайнера**, становясь внутренней установкой, требует иметь в перспективе *только своё Я, но горизонт по пути следования к этой перспективе весь обложен Ты, другим*, а следствие из этого закона предусматривает особое отношение к этому другому Ты, как разъясняет Штайнер: "Если, встречаясь с человеком, я осуждаю его слабости, то этим я похищаю у себя высшую силу познания: но если я стараюсь любовно углубиться в его достоинства, я накапливаю эту силу" (1992, с.с. 20, 17).

Здесь, в отличие от прочих концепций о человеке, главный конструкт всех разновидностей человековедения - **любовь** к другому получает определённое направление, разрешающееся в конкретном действии. Но это обстоятельство требует специфического оборота, совершающегося в духе "очищенной" штайнеровской максимы - *ich uber mich* (я над собой): выхода человека из себя и над собой. Данная процедура превращает самого Я в некоего постороннего, держащего себя под постоянным внутренним взглядом, что является первейшей предпосылкой выхода на сцену собственного **высшего человека**. Глубокомыслие Штайнера приводит к выведению в итоге такого положения, какого лишены все указанные ранее варианты немецкой концепции человека: о необходимости подключения внутреннего духовного мира человека к неким внешним, но родственным сферам. Штайнер рассуждает: "Но этим рождением *собственного* высшего человека характеризуется только одна сторона внутренней деятельности духовного ученика. К нему должно присоединиться ещё нечто другое. Если даже человек и стоит перед самим собою как посторонний, он всё же рассматривает лишь *себя самого*; он взирает на переживание и действия, с которыми он сросся благодаря именно своему жизненному положению. Он должен переступить эти пределы. Он должен возвыситься до *чисто* человеческого, не имеющего более ничего общего с его собственным особым положением. Он должен перейти к рассмотрению таких вещей, которые всё же продолжали бы касаться его как человека, даже если бы он находился в совершенно иных условиях и в другом жизненном положении. Благодаря этому в нём оживает нечто, возвышающееся над личным. Так он обращает взор к *мирам более высоким*, чем те, с которыми связывает его повседневность. И тем самым человек начинает чувствовать и переживать, что он сам принадлежит к этим высшим мирам. Это миры, о которых его чувство, его повседневные занятия ничего не могут сказать ему. Так впервые переносит он центр своего существа внутрь себя" (1992, с. 26). Опираясь на конструкцию Фейербаха, отключённую от внешнего источника, Штайнер возвращает человека в зону внешнего влияния, ничего конструктивно не меняя в исходном фейербаховском чертеже, и хотя этот момент не стал в схеме Штайнера предметом последующей рефлексии, и не повлёк за собой каких-либо динамических последствий в становлении **высшего человека**, кроме самых общих указаний на связь "с духовными существами высшего порядка", но то, что он был назван в качестве особой грани духовной деятельности, симптоматично и важно само по себе. И это обстоятельство выделяет творение Штайнера в особую модель европейской концепции человека как члена человечества, завершающую собой классическую эпоху в антропософии.

Высший человек в штайнеровской концепции складывается из выведенных человеком из самого себя духовных свойств, заложенных в подсознательном, данном от природы, континууме, и называется *сверхчувственным* комплексом, хотя то, что человек приобретает в сверхчувственном мире, приходится в обычных чувствах и мыслях. Штайнер пишет: "Приобретаемое человеком в высших областях сверхчувственного не есть нечто притекающее к нему, а напротив - то, что от него же и исходит: любовь к окружающему его миру"(1992, с. 141). В этом заключено познавательное качество концепции Штайнера: последовательное усложнение или духовная эволюция человека от "низшего человека" - природного дара к "высшему человеку" - собственному подвигу, идущая в фарватере закона Штайнера. Как раз прагматический аспект учения Штайнера обладает наибольшей привлекательностью для философской культуры, ибо здесь в отличие от иных модификаций науки о человеке действует **закон Штайнера**, позволяющий выявлять критерии генетической почвы для *государственной* культуры (чувственно-вещественный мир) и *философской* культуры (сверхчувственный мир), а также ясные признаки "высшего человека" и "низшего человека" дают возможность заменить неопределённую классификацию человека на духовного и телесного, небесного и земного, духовного и душевного типологические виды. В таком виде оккультные науки,

избавленные от мифологизации чувств и искусственного мистического флёра, имеют шанс стать повседневной практикой, ибо оккультный опыт - это тот же духовный опыт, но более квалифицированный и возвышенный верой. Подобные благостные познавательные перспективы "тайноучения" Штайнера, однако, на когнитивном уровне остаются "тайной" для постигающего сознания, ибо чистопородные и высокодуховные компоненты целевой установки, выходящей из закона Штайнера, что, собственно, делает антропософию мудростью о человеке, не обладают соответствующими гносеологическими корнями и методологическими основаниями, поскольку в объёме *grosso modo* (широком плане) они извлечены автором из конечного рационалистического миропредставления.

Доминирующая методологическая процедура опыта Штайнера сосредоточена в правиле, что приобщение к сверхчувственным ценностям происходит исключительно *на добровольной* основе и исключает какой-либо произвол. Проникновение в высшие таинства человеческой природы и облагораживание своей ауры пропитано у Штайнера некоторым элитным духом, стремлением к демонстрации душевных украшений или, своего рода интеллектуальному культуризму. А между тем, уже тот факт, что всё духовное богатство заложено в самом человеке, непоколебимо утверждает его жизненную потребность в нём. Речь здесь не может идти о каком-либо выборе - *добровольном или насильственном*, а о явлениях, обязательных для жизненных отправления любого индивида и его необходимо настоятельных нуждах; переход от "низшего", а правильнее, начального к "высшему", а точнее должно быть, к законченному или совершенному в человеке - это и есть смысл каждой человеческой жизни.

В этой связи оригинальное сочинение Штайнера несёт на себе практическую, прагматическую нагрузку и обладает явственным педагогическим уклоном, при этом методологический подход целиком располагается в секторе материалистической, а не идеалистической стихии. Штайнер объясняет: "Этого достигают, проникаясь всецело сознанием того, что чувства и мысли столь же *действительные факты*, как столы и стулья в физическом чувственном мире. В мире душевном и в мире мыслей чувства и мысли действуют друг на друга так же, как в физическом мире - чувственные вещи". В этом за действительный факт можно признать только *натурализацию* духовных актов, а именно их опредмечивание и овеществление, тобто реальность чувств и мыслей, как это принято в учении Штайнера: "Чувственное вожелание, к примеру, ощущается в нём (духовном организме - Г.Г.) как тёмно-красные излучения определённой формы. Чистая, благородная мысль выражается в как бы красновато-фиолетовом излучении. Ясное, чёткое понятие, вынесенное логически мыслящим человеком, ощущается в виде желтоватой фигуры с вполне определёнными очертаниями, путаная мысль неясного ума выступает как фигура с неопределёнными очертаниями". Но не только материалистический способ обращения с нематериальными (*виртуальными*) атрибутами привязывает Штайнера к рационалистическому лагерю, ещё более свидетельствует о его генетическом родстве твёрдое следование генеральной линии, проложенной Фихте и Фейербахом: "И в жизни семьи, народа или расы кроме отдельных людей действуют также и вполне действительные души семей и народов, дух рас; более того, отдельные люди в известном смысле суть лишь исполнительные органы этих семейных душ духов рас и т.д. Поистине можно сказать, что, к примеру, душа народа пользуется каким-нибудь отдельным принадлежащим к её народу человеком для выполнения определённых задач. Сама она при этом не опускается до чувственной деятельности. Душа народа пребывает в высших мирах. И для того чтобы действовать в физически чувственном мире, она пользуется телесными органами отдельного человека...В самом истинном смысле слова, каждый человек получает свою работу от души семьи, народа или расы. Однако при этом земной человек отнюдь не посвящается в высшие цели его деятельности. Над осуществлением целей души народа, расы и т.д. он работает *бессознательно*". И, наконец,

в проекции высшей предопределённости своей судьбы человек Штайнера прямо следует рецептам Фихте и Фейербаха: "Если он решится последовать требованиям высокого светлого образа, то он сможет содействовать освобождению человеческого рода. Он принесёт свои дары на жертвенный алтарь человечества" (1992, с.с. 33, 78, 132, 140).

Каждая самостоятельная концепция человека имеет объективное право на независимое существование, если отвечает условию специфической двойственности человека, составленной из родственных противоречий, способных создать нерушимую систему. Системы Фихте и Фейербаха объективированы через противоречие **вера-разум**: разум есть общий элемент в этих системах, а вера у Фихте дана как *уверение деятельности* и его система образует философский срез духовного мира **Я**; у Фейербаха вера взята как *чувствование* и слагает религиозный срез этого же **Я**, а в совокупности они обе komponуют пространство, где **сознание определяет сознание**, тобто *идеалистическое пространство*. Маркс дал фигуру человека, оплодотворённую противоречием масс: *природа-общество*, которое определяет пространство экономического бытия, где **сознание исходит из материи**, тобто материалистическое пространство. Шопенгауэр нивелирует резкие разграничения между этими пространствами и создаёт некий переходный континуум: идеальная вера впитывает в себя разум и веру, а *мотивы* воли располагаются на материалистическом берегу. Штайнер выступает с претензией собственной модификации, где он не признает идеалистическое отношение вера-разум, и в его гнозисе действующими лицами выступают три разнозначные силы: "воления, чувствования и мышления". Штайнер указывает: "Перед началом духовного обучения эти три силы находятся в совершенно определённой, управляемой высшими законами мира взаимосвязи. Человек не может волиять, чувствовать или мыслить по произволу...Всё это происходит в силу того, что в более тонких душевных телах человека центры трёх сил: мышления, чувствования и воления - закономерно связаны между собой. И эта связь, существующая в более тонком душевном организме, отражается также и в грубом физическом теле". Но по мере проникновения в духовные глубины эта взаимная связь нарушается, и в апогее постижения они приобретают полную самостоятельность, и, как отмечает Штайнер: "Таким образом, органы мышления, чувствования и воления приобретают друг относительно друга полную независимость. И связь между ними отныне устанавливается уже не присущими им самим законами, а пробудившимся высшим сознанием самого человека". Высшее сознание человека распоряжается подвластными ему силами по законам материалистического взаимодействия, - по Штайнеру, - "Ибо его собственные душевные силы находятся в определённом средстве с известными основными силами мира" (1992, с. 123, 124).

Таким образом, Штайнер покидает идеалистическое пространство и, естественно, устремляется на материалистическую территорию, являя тем самым наиболее серьёзный изъян не только всей своей штудии, как ноуменального произведения, и когнитивной значимости общественного движения, сформировавшегося под лозунгами "тайноведения", - так называемый *штайнеризм*. Но и в поле материализма Штайнер отказывается от приоритета главного достижения материализма - экономического бытия, а строит модель человека на другом существенном материалистическом отношении **жизнь - смерть**, выводя признаки двойственного противоречия под знаком **прошлое - будущее**. Штайнер учит: "Отчётливее всего это выражено в человеке. Как свою оболочку он несёт то, что сохранилось от прежнего. Древнего мира; и внутри этой оболочки образуется зародыш существа, которому суждено жить в будущем. Таким образом, он есть двойственное существо - смертное и бессмертное. Смертное находится в своей конечной стадии, бессмертное же - в начальной. И лишь внутри этого двойственного мира, находящего своё выражение в физически чувственном, усваивает человек способности, необходимые для того, чтобы привести мир в бессмертие. И задача его в

том, чтобы из самого смертного он смог извлечь плоды для бессмертного. Взирая, таким образом, на своё существо, каким он его сам построил в прошлом, он должен сказать себе: "Я несу в себе элементы отмирающего мира. Они работают во мне, и лишь постепенно смогу я сломать их власть с помощью вновь оживающих сил". Так путь человека пролегает от смерти к жизни"(1992, с. 137). Дело здесь не столько в самом ложном характере исходного отношения **жизнь-смерть**, о чём неоднократно говорилось ранее и, прежде всего, с той стороны, что "жизнь" и "смерть" органически не способны существовать в одной системе, а в том, что Штайнер, полагая в своём глубокомыслии душу (чувство) как величину исключительно духовную, идеалистическую, пытается посадить её на материалистическую почву. Насколько система Штайнера, благодаря рассмотрению духовных качеств в высшем статусе человеческого духа, по самой своей умозрительной природе возвышается над остальными макетами концепции, настолько она им проигрывает в силу шаткой и искусственной двойственной сути своего действующего лица (отношение смертное - бессмертное).

Основной антропософский закон - **закон Штайнера** - обладает культуротворческой тенденцией, ибо прямо разворачивается в культурный императив: создавать то, что обогащает других, и тем облагораживать себя. В фундаментальной работе "Философия свободы" (1894 г.), которую сам автор назвал "наихристианейшей из всех философий", Штайнер вознёс как бы расширенный панегирик этому антропософскому основоположению: "Если бы в человеческом существе не была заложена основа уживчивости, её нельзя было бы привить никакими внешними законами! Человеческие индивидуумы могут, сосуществуя, изживать себя только потому, что они одного духа. Свободный живёт в доверии к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и сойдётся с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своего ближнего никакого взаимного согласия, но он ждёт его, потому что оно заложено в человеческой природе. Тем самым имеется в виду не необходимость всякого рода внешних учреждений, а образ мыслей, душевный строй, при котором человек в своём самопереживании среди ценимых их собратьев в наибольшей степени отдаёт должное человеческому достоинству".

Закон Штайнера вызывает к жизни и такие вопросы, которые не предполагаются педагогической наукой Штайнера, но которые обеспечивают ему особую нишу в европейском мудрословии, как гениального мыслителя. Ни до, ни после Штайнера европейская философская мысль не видела цефалгии (головной боли) в проблеме *генезиса и свойств человеческого общения*, как философского феномена. Об этом Штайнер говорит в "Философии свободы", делая *правильное* человеческое общение условием свободы человеческой души, и хотя австрийский философ отнюдь не решил эту проблему, но его заслуга в том, что он поставил, сформулировал в самобытном виде апорию общения духов в качестве философы философского познания.. Важно для сюжета данного изложения, что постижения Штайнера здесь развернулись в оригинальное экстатическое вдохновение, связанное с тем моментом, какое титаны европейской классической философии старались увести с аналитической авансцены познания. - с моментом **самочинной человеческой индивидуальности**, которое, как таковое, выделяет учение Штайнера из гуманистического цикла европейского философского гнозиса о человеке, придавая ему своеобразный антропософский блеск, и в то же время на глубинном уровне увязывая его с общеевропейским корнем.

В "Философии свободы" Штайнер проповедует: "Индивидуальное во мне не есть мой организм, с его влечениями и чувствованиями, но оно есть единый мир идей, вспыхивающих в этом организме. Мои влечения, инстинкты, страсти не обосновывают во мне ничего другого, кроме того, что я принадлежу к общему роду человек; То, что в этих

влечениях, чувствованиях и страстях особым образом изживается нечто идеальное, это и обосновывает мою индивидуальность. В силу своих инстинктов и влечений я человек, двенадцать которых образуют дюжину, в силу особой формы идеи, посредством которой я - в этой дюжине - обозначаю себя как Я, я есмь индивидуум". Этому тезису "**я есмь индивидуум**" не придавалось в традиционном стане субстанционального значения ни в когнитивном, ни в онтологическом, ни, тем более, в концептуальном планах, а предусматривалась как акциденциальная, не влияющая на существо дела, даже как вредная эгоистическая интенция. Антропософский термин "**я есмь индивидуум**" имеет своё содержание исключительно в действии, через волевой акт, а мотивация волевого акта есть, по Штайнеру, не что иное, как **ratio индивидуума**, и по мере действия совершенствуется в "нравственные потребности". Как определяет Штайнер: "Такими потребностями являются: 1) возможно большее благо всего человечества исключительно ради самого этого блага; 2) культурный прогресс, или нравственное развитие человечества ко всё большему совершенству; 3) осуществление индивидуальных нравственных целей, постигнутых чисто интуитивным путём". В числе императивных положений, предписанных нравственными потребностями человеческой личности, у Штайнера значится и "*нравственный принцип всеобщего блага*". Штайнер вопрошает: "Можно ли рассматривать самого человека как нечто само по себе целое, если он вырастает из некоего целого и становится членом некоего целого?". Это обращение суть не что иное, как антропософская презентация Штейнера концепции человека как члена человечества.

В таких силлогических сентенциях и размышлениях Штайнер проявляет знаки и признаки материнской составляющей европейской философии - коллективистского гегемонизма человечества. Внушительная ноуменальная генерация Р. Штайнера не могла скрыть в обилии нововведений и постижений простое противоречие между коллективной природой "нравственных потребностей" и "всеобщего блага" и единичным смыслом тезиса "**Я есмь индивидуум**". К примеру, "нравственный принцип всеобщего блага" заведомо не имеет видимой корреляции с категорическим императивом Штайнера: "Человеческий индивидуум - источник всякой нравственности и средоточие земной жизни. Государство, общество существуют лишь постольку, поскольку они оказываются необходимым следствием индивидуальной жизни". Собственно, Штайнер и не пытается скрыть это противоречие, а напротив: выпячивает данный предикат во всех гуманистических аспектах, и этим пронизана его великолепная "Философия свободы", притом, что симпатии автора всецело на стороне исключительного индивидуума. Даже более того, - сие противоречие обуславливает особенность механизма человеческого общения. Цель философа состоит в том, чтобы устранить из противоречивого соотношения двух крайностей (коллективизм и индивидуализм) разрушительные деструктивные тенденции, а упрочить созидательную связь между полярными и формально несовместимыми элементами, участвующих в общении духов между собой.

Штайнер постигает на этом поприще: "Чем дальше мы возносимся ко всеобщей природе мышления, где индивидуальность интересуется нас в конце концов лишь как пример, как экземпляр понятия, тем более утрачивается в нас характер особого существа, совершенно определённой отдельной личности. Чем дальше мы погружаемся в глубины собственной жизни и даём нашим чувствованиям звучать вместе с опытом внешнего мира, тем более мы обособляемся от универсального бытия. Истинной индивидуальностью становится тот, кто дальше всего проникает со своими чувствованиями в область идеального". Таким образом, Штайнер устанавливает *генетическую* связь между данными крайностями противоречия: личность приобретает свои индивидуальные чувствования посредством удаления от коллективистского "универсального бытия", тобто "**я есмь индивидуум**" исходит из "опыта внешнего мира", как первичного. Великие соавторы западной концепции человека как члена человечества утверждают первичность человечества в

абсолютном ранге и потому исключают когнитивную данность личности, тогда как Штайнер, при том же верховенстве, оставляет гностическое пространство за индивидуальным активом; в этом состоит сходство и отличие антропософской логики Р. Штайнера на фоне общеевропейского мыслительного постижения. А в итоге выявляется персональная позиция, мыслящего данное противоречие как генетически и функционально связанные между собой диспозиции. Диспозиция Штайнера однозначна: "В том-то и состоит отличительная черта человеческого существа, что в человеке интуитивно постигаемое колеблется как бы в живом маятникообразном движении между общезначимым познанием и индивидуальным переживанием этого всеобщего".

По сути дела позиция связи, пусть даже эклектической, коллективного фактора с индивидуальным моментом, проповедуемая Штайнером в монолите человечества - опоры западной концепции человека, - в строгом контексте вряд ли может считаться отличительной от академической догмы. Без какого-либо представления о человеческом индивидууме никакое учение о человеке решительно невозможно. Концептуальная фигура **личности** в западном (немецком) познании человека как члена человечества дана а priori, спонтанно ео ipso (тем самым): пространство Я-Яйность, личный бог, эгоизм, "высший человек" и "Я-сознание" Р. Штайнера, - это эпюлеты личности; Фихте выявил местообитание личности, Фейербах установил религиозный климат для личности, Шопенгауэр дал силу личности и обеспечил её правовую защиту, а Штайнер научился извлекать ценности из личности. Однако всё это было растворено в коллективистском манифесте: *человек - это личное человечество, а человечество - это умноженный человек*. Принцип индивидуальности был отдан в аренду предвзятой идеологии: Фихте и Фейербах, имея личностное пространство, отвергли саму личность; Штайнер, имея личность, отвергал её личностное пространство; Маркс и Шопенгауэр отвергли и то, и другое.

Итак, антропософская эпопея Рудольфа Штайнера, которой он обогатил западную философскую доктрину, есть плоть от плоти европейской концепции человека как члена человечества. Такой вывод самоочевиден, даже, невзирая на то, что в отдельных познавательных моментах его когнитивная ёмкость не вмещается в поле западной теории человека, и перл Р. Штайнера, - **закон Штайнера**, - суть которого предощушалась ещё в еврейской Библии ("обогащая обогащаясь"), - и, особенно, гностический тезис "**я есмь индивидуум**", затрагивают и заставляют звучать запретные гимны. Именно это обстоятельство привлекло к проповедям Штайнера необычайно широкое общественное внимание. К числу рьяных сторонников штайнеризма относится И.И. Зильберберг, который увидел в экстатическом вдохновении австрийского мыслителя едва ли не интеллектуальную панацею, "...и которое, - по его словам, - Штайнер назвал духовной наукой или антропософией. Эта наука не только объясняет наш мир во всём его объёме и многообразии, не только позволяет познавать его во всей глубине и первопричинах, но и лежит в основе жизни и деятельности тысяч людей во всём мире. На её принципах действуют школы и больницы, сельскохозяйственные фермы и посёлки для умственно отсталых, промышленные предприятия и банки, архитектурные мастерские и фармацевтические фирмы, театры и научные лаборатории"(2006).

Подобное эминентное (восторженное) отношение к штайнеризму, характерное для европейской философской школы, выступает косвенным, опосредованным признаком гносеологического различия русского и европейского способов философского мышления. Если западные мыслители в той или иной мере склонялись к рационалистическому мирообозрению, откуда исходил и Штайнер, считая этот последний не только наилучшим, но и продуктивным единственным познанием, то в среде русского духовного собрания бытовало мнение, что духовные подвижки человеческой личности непостижимы для

традиционного рационального метода, а здесь имеет себя качественно иной режим постижения - **тип откровения и интуиции**, называемый ещё провиденциальным (пророческим) способом. Русские идеологи-духовники считают рациональное мышление западных философов *методологическим недомоганием*, в рамках которого Р. Штайнер, интуитивно ощущая духовные перипетии внутри человека, не мог адекватно представить их на рациональном, единственно понятном в классической европейской философии, языке, и потому его рассуждения, представляющие порой путаницу несовместимых познавательных средств, нежелательно часто производят впечатление произвольных магически-ритуальных допущений хиромантного толка. Такое напыщенное пустословие царит в аннотации учения Р. Штайнера, которое произвёл уже упомянутый И.И. Зильберберг. "Описав подробнейшим образом духовный мир и его обитателей, Штайнер также описал рождение из него мира физического со всеми его обитателями, включая человека, и дальнейшую его эволюцию. В ходе духовно-физической эволюции мира человек, который стоит в центре этой эволюции, всё больше отдалялся от своей духовной родины и всё глубже погружался в мир физический, ибо только таким образом он мог развиться в самостоятельное, свободное и сознательно-мыслящее существо. Для этого он должен был также утратить прямую связь с духовным миром и даже знание о нём, завоевав вместо этого мир физический и овладев его знаниями (хотя фактическая связь человека с духовным миром и даже его бессознательная жизнь в нём никогда не прекращались)... Поэтому человек должен вновь обрести некогда покинутую им родину. Но его восхождение к духовным мирам не может быть механическим, бессознательным или чем-то абстрактным. Этот путь, эта работа должны быть проделаны человеком сознательно и в тесном сотрудничестве с самим духовным миром, первый этап которого состоит в усвоении знаний о духовной основе нашего бытия. Именно в этом состояла задача Рудольфа Штайнера - дать человечеству знания об этой основе и указать путь сознательного восхождения к духовному миру" (2006). Словосочетание "духовная наука" близко подходит по смыслу к антониму, ибо "наука" как таковая в современном виде непоколебимо стоит на рационалистическом субстрате, а говорить о *духовном рационализме* не приходится ввиду явной нелепости. Также нелепо говорить о "сознательном восхождении к духовному миру", ибо духовный мир *per se* нам дан изначально, и без духа человек не появляется; стало быть, антропософия имеет своим предметом явления, происходящие **внутри** духовного мира, а не "восхождение" к фантастическому миру, если не иметь в виду "*тот свет*".

Тем не менее, невзирая на методологические дефекты, антропософский подход привёл к ряду впечатляющих открытий, которые пока ещё не принимаются в расчёт философской аналитикой. Автором этих открытий является блестящий инженер, один из создателей советской космической техники, лауреат Сталинской премии - *Вениамин Теуш*, написавший "Краткий очерк внутренней истории еврейского народа" в двух томах (1998 г.). Имя, совершенно неизвестное в философском каталоге, и, возможно, по этой причине его исследование еврейского воззрения с помощью антропософской методики, взятой в распространённом эминентном искажении (слова В.Л.Теуша: "В отличие от материалистического мировоззрения, *Духовная Наука*, или *Антропософия*, развившаяся в Европе в XX столетии, благодаря новым христианским откровениям Рудольфа Штейнера, выяснила, что материя есть только подчинённая часть нашего космоса, духовного по существу и по действующим в нем силам, в том числе историческим. Таким образом, история нашего космоса есть прежде всего история Духовного Мира, и познание её относится к Духовной Науке"), не привлекло к себе внимания, да и сам автор, похоже, не оценил по достоинству свои обретения. Заслугой поиска В. Теуша, прежде всего, следует понимать то обстоятельство, что для еврейской темы, духовной по самой своей сути, он нашёл соответствующее методическое средство, и антропософский подход, обладающий

таким же духовным качеством, не может иметь более благодатного материала для аналитического обзора, чем еврейская летопись и судьба еврейского народа.

Первым по значению открытием Теуша служит выведение из векового забвения колоссальной фигуры еврейского пророка **Эзры-писца** (или **Эзры-Софера**) В многочисленных анналах еврейской истории об Эзре лишь упоминается, не давая единого портрета пророка, но только перечисление дел и явлений, в связи с которыми упоминается это имя, указывает на историческую личность высочайшего значения. Обычно Эзру называют лидером, воссоздавшим единство еврейского народа после вавилонского пленения (586-537 г.г. до н.э.), считают Эзру автором еврейской Библии (Танаха, Ветхого Завета), числят Эзру в организаторах первого и единственного в истории *всенародного покаяния* (день 24 Тишри), сообщаются данные, которые позволяют знать Эзру как первого в мире **просветителя** (создание еврейского алфавита, еврейского календаря "от сотворения мира") и еврейского школьного обучения). В. Теуш доставляет новую информацию о деятельности Эзры как пламенного пророка и духовного вождя евреев: "У истока последней предхристианской 500-летней эпохи стоит великий пророк Эзра. Небольшая библейская книга Эзры не дает ясного представления о его деятельности как духовного вождя и книжника (автора и редактора), по-видимому, большинства "классических" разделов Библии - этой величайшей книги человеческого рода. Но кроме ветхозаветной ("первой") книги Эзры еврейского канона имеются и другие книги Эзры, еврейские оригиналы которых были утеряны еще в древности, но от которых остались переводы на греческий и латинский языки. В русском переводе они значатся как II и III книги Ездры (т.е. Эзры). Последняя сохранилась с древних времен только в латинском переводе (так называемая Вульгата). Она-то и представляет огромный интерес, ибо сохранила для нас в более ясном, чем у предыдущих пророков, так сказать, в рассудочном изложении, более близком к научно-логическому методу мышления, мистические откровения о судьбах еврейского народа и всего человечества. Впрочем, годы написания и появления этой книги точно не известны. Возможно также, что в ней имеются позднейшие приписки. Но это не уменьшает ее величия и мудрости. Новым в III книге Эзры является, прежде всего, *человеческое достоинство* пророка, который беседует с Богом (или с Его посланцами) и требует от Него ответа и объяснений о неустроенности и несправедливостях в мире, главным образом, о тяжелой судьбе и необъяснимых страданиях еврейского народа. Книга волнует состраданием и чарует своей духовной красотой. Эзра уже не классический еврейский "раб Божий", а богоподобный человек, богоборец, знающий свою бессмертную, неуничтожаемую божественную сущность и достоинство и могущий спорить с Иеговой".

В "Книге Пророков" еврейские пророки, принадлежащие к основанному Моисеем институту (ордену) пророков, страстно и нелюбезно порицали еврейский народ и его священнических предводителей (левитов) за предательство и пренебрежение Божеских заветов, за богохульство и богоборчество. В противовес Эзра предьявляет претензии Богу за спесивое отношение к еврейскому народу, несущему во имя своего Бога невероятные страдания. Пророк Эзра не подобен Иову из знаменитой "Книги Иова", идейный замысел которой состоит в наказании фарисеев-начётчиков и вознесения Иова за духовную стойкость. Эзра не требует у Бога справедливости, - он требует большего: *изменения мировоззрения*, и этим самым пророк высказывает своё право на **со-авторство** с Богом. Такой "дерзости" в обращении с Богом не знает и не допускает никакая другая религия. Теуш цитирует:

"Вот Эзра, исполненный страданиями своего народа, начинает вопрошать Бога:

"Ты предал город Твой в руки врагов Твоих.

Но неужели же лучше живут обитатели Вавилона и за это владеют Сионом?..

...Изныло сердце мое, ибо я видел, как Ты поддерживаешь этих грешников и щадишь нечестивцев, а народ Твой погубил...

Неужели Вавилон поступает лучше, нежели Сион?

Или иной народ познал Тебя, кроме Израиля?..

Взвесь на весах и наши беззакония, и дела живущих на Земле, и нигде не найдется имя Твое, как только у Израиля.

Какой народ так сохранил заповеди Твои?

Между этими хотя по имени найдешь хранящих заповеди Твои, а у других народов вовсе не найдешь" (III Эзры, 3).

"Тогда отвечал мне посланный ко мне ангел, которому имя Уриил, и сказал мне:

Сердце твое слишком далеко зашло в этом веке, что ты помышляешь постигнуть путь

Всевышнего..." (III Эзры, 4).

И Эзра продолжает (по Теушу): "И если уже Ты сильно возненавидел народ Твой, то пусть бы он Твоими руками наказывался..."

Он сказал мне: ты слишком далеко зашел пытливостью ума твоего об Израиле. Неужели ты больше любишь его, нежели Тот, Который сотворил его?

- Нет, Господин мой, - отвечал я, - но говорил от великой скорби. Внутренность моя мучает меня всякий час, когда я стараюсь постигнуть путь Всевышнего и исследовать хотя часть суда Его.

Он отвечал: не можешь.

- Почему же. Господин мой? - спросил я. - Лучше бы я не родился и утроба материнская сделалась для меня гробом, нежели видеть угнетение Иакова и изнурение рода израильского" (III Эзры, 5).

Теуш выявил в сочинениях Эзры не только практически неизвестное право пророка на *со-авторство* с Богом в Его деяниях, что составляет каркас еврейского *со-беседования* с Богом, но и новые показательные черты пророческого характера: **самокритичность и самоконтроль**, сопутствующие прославленному духовному ригоризму пророков, в чём и раскрывается "человеческое достоинство пророка". Антропософское воспитание подвергло Теуша к представлению пророка в плане онтологического (объективного) воплощения "**высшего человека**" Штайнера, а в лице пророка Теуш выходит на своё следующее открытие, которому он, к сожалению, не придал должного значения: еврей, взятый в ранге человеческой личности, не есть национальная величина, не есть религиозный сорт, а **еврей суть духовная категория**, особое духовное качество человека. (В тенденциозном интернет-сайте "Иудаизм против сионизма" помещена любопытная реплика безымянного читателя, опрокидывающая идейный замысел этого сайта: "Еврей - от слова "Овер". Имеется в виду Авраам, пришедший из-за реки. Иудей - от слова "ихуд",

единения с Творцом. Израэль - это уже совсем прямой перевод "яшер ла эль", направленный прямо к творцу. Это абсолютно духовное понятие..."). Евреи слышат в истории изобретателями механизма самого прочного слияния множества духов в единое содружество - **веру**. Духовный тонус личности облагораживает веру, но никак не наоборот, а это означает, что евреем в качестве духовной категории можно быть, будучи христианином, мусульманином или иудеем. Нет ни маранов, ни выкрестов, - в действительности это суть искусственные запреты или политический обман, сотворённые в условиях идеологии "низшего человека", тобто в обстановке внешнего воздействия или узурпации веры.

Если еврейский пророк является синонимом "высшего человека" по Штайнеру, то *высшим* человеком среди пророков Теуш считает Иисуса Христа. Еврейская духовная доктрина, как известно, отвергла образ Иисуса Христа и его учение, и в итоге вошла в конфронтацию с религиозной христианской системой. Судя по смысловому содержанию сочинения В.Л. Теуша, он придерживается рутинного взгляда о происхождении христианства посредством прогрессивной эволюции из религиозных древнееврейских основ. Причиной резкого размежевания иудаизма и христианства, по его глубокому убеждению, стало распятие Иисуса Христа, осуществлённое иудейскими клерикальными силами. Это последнее определяется Теушем грубейшей ошибкой, на грани преступления, еврейской духовной доктрины, которая, таким образом, добровольно лишила себя контакта с самым значительным духовным генератором - Иисусом Христом, вышедшим из недр еврейского народа, и тем самым духовно деградировала. Однако в суждениях Теуша новаторской стороной явились не эти банально-онтологические сентенции, типичные для всех богословских трактатов христианского жанра. Заслугой Теуша требуется признать его настойчивую попытку осмыслить гносеологическую причину этого судьбоносного явления, которую он выводит из идеологии Талмуда, но никак не Торы, и именно глубинное противоречие между Талмудом и Торой, познанное Теушем с помощью антропософского воззрения, и составляет первопричину глубочайшего еврейского кризиса, который не разрешился и по сегодняшний день.

Теуш писал, что "...в Палестине и Вавилонии, где на протяжении около тысячи лет пышно цвела культура Талмуда, этого эрзаца национальной религиозной жизни еврейского народа в течение почти 2000 лет. *Каково назначение Талмуда и когда он был составлен?* Талмуд - это герметический духовный "футляр" или "блиндаж", который соорудили ведущие силы истории для помещения в него еврейского народа на много столетий, без общения с внешней *духовной* средой, и сохранения его в совершенно неизменном, как бы замороженном виде, в состоянии анабиозаИногда, и очень часто, талмудические тексты - это нелепейшие пустяки, возведенные в религиозный чин!" Теуш продолжает: "Можно наткнуться в Талмуде и на такую глупость: "Обучать свою дочь Торе (Св. Писанию!) - все равно, что обучать ее разврату (зенут)..." Между прочим, эта "заповедь", начертанная в Талмуде на века, вовсе не отражает собой какого-либо приниженного положения женщины у евреев, когда бы то ни было. Это просто дурацкая отсебятина какого-нибудь "номенклатурного" законоучителя, зафиксированная редакторами рукописи. Теперь ее не вырубишь топором. Есть, впрочем, в еврействе одна поистине постыдная вещь в его отношении к женщинам: их не пускают в общий зал синагоги, а устраивают для них (лучшей половины еврейского народа!) отдельную комнату или, в новое время, балконы ("галерку"). Это позорное установление сохранилось, как и всё в еврействе, неизменным с древности до наших дней! И, наконец, есть в Талмуде и элементарные дикие суеверия. Например: "Пребывание между двумя собаками, двумя пальмами и двумя женщинами предвещает несчастье. Также предвещает несчастье, если одна собака, пальма или женщина окажутся между двумя мужчинами".

"Опасно одолжить у кого-нибудь воды для питья или же ступить ногой на пролитую воду..."

Проницательный Теуш увидел в несуразностях Талмуда отнюдь не словоблудие невежественных местечковых властителей дум; за Талмудом скрывалась определённая духовность - разновидность еврейского духовенства. Теуш пишет: "С XI века начинается тысячелетняя эпоха в основном европейского еврейства (с американской ветвью). Это эпоха *раввината*. Во главе еврейских общин стали *раввины*. Кстати, раввины - *не духовенство*, не служители культа, каковых (священников) у евреев нет. Раввинов можно только сравнить с начетчиками в некоторых сектах. Древний храмовый культ у евреев, родственник древнеперсидскому, перешел отчасти к христианам. Еврейская же религия осталась *рассудочной, книжной*, в виде *закона*, господствующего над каждым евреем с утра до вечера, и обрядов, обрядов без конца... Без мистики и символики, без сердца, без веры.... На фоне прогрессирующей христианской культуры, науки, философии, особенно после эпохи Возрождения, раввинское писательство выглядело уже совсем безудержным мракобесием. Стал процветать так называемый "Пилпул", ранее еще кое-как сдерживавшийся старыми талмудистами. Он означал талмудические словопрения ради прений, казуистические "доказательства" заведомых нелепостей ради самой казуистики, состязания в бредовых софизмах якобы ради упражнения умственных способностей, а в действительности притуплявшие способности нормального мышления. Для разнузданного воображения мастеров Пилпула не существовало хронологии. Им ничего не стоило отнести талмудические правила к библейским временам и персонажам. Так, оказывается, что древний чужеземный царь Абимелех, имевший дела еще с Авраамом и Саррой, руководствовался при этом какими-то талмудическими (!) положениями; антагонизм между Иосифом и его братьями вытекал из их разногласий в понимании некоторых талмудических правил (к сведению многочисленных современных читателей романа Томаса Манна "Иосиф и его братья"!); Фараон отказался освободить евреев, исходя из некоторых талмудических раввинских соображений. Такие же соображения приписываются Зереш, жене Гамана (в книге "Эстер")! Этим "методом" баловались некоторые комментаторы Библии именно в позднейшие столетия - это после Декарта, Спинозы, энциклопедистов, вплоть до XIX века. Это воистину венец раввинской "культуры" и письменности. И напрасно научно грамотные историки-исследователи, например, С. Дубнов или авторы "Еврейской Энциклопедии" (1908-1913 гг.), весьма культурного справочного издания (на которое опирается и которое многократно цитирует и автор этих строк), упорно называли многочисленных раввинов в прошлом и настоящем "*учеными талмудистами*" и заполняли их портретами с чудовищными пейзами сотни столбцов Энциклопедии. Называть раввинов, да еще в XVIII-XX веках, учеными - просто смешотворно. Раввинская письменность - это сплошное паясничанье, умственное и духовное"

Критическое, вплоть до полного отрицания, отношение к Талмуду и талмудизму противостоит идеологическим основам канонического нормативного еврейского духовного учения, именуемого **иудаизмом**. Важно, что подобное отношение довольно широко бытует не только в нееврейских аналитических кругах, но и внутри еврейской догмы (здесь, прежде всего, вспоминается каста караимов). В рассматриваемом ракурсе проблемы знаменательно то обстоятельство, что антропософские выводы Теуша получили независимое подтверждение в совершенно иной позиции, со стороны популярного в интеллектуальной европейской среде Флавиана Бренье. Тут существенно не отрицание Талмуда, как такового, что можно объяснить нелюбовью автора евреев, а то, что Бренье посредством множества ссылок и убедительных цитат дополнил инвективу Теуша против раввината, конкретизировав последний в сословие *фарисеев - злейших врагов Иисуса Христа* и каста фарисеев является главным носителем идеологии Талмуда. Бренье

записал: "Малочисленные, но тесно спаянные, обязывавшие своих членов строжайшим сохранением тайны, фарисеи неустанно преследовали двойную цель: 1. Овладеть политической властью, захватом высших религиозных должностей, влияние которых было громадно в возрожденном еврейском народе и подчинить себе Синедрион; 2. Понемногу склонить убеждения народа в пользу их тайного учения. Они вполне достигли обеих этих целей...Эта религия "обоготворенного человека", которой они пропитались в Вавилоне, рассматривалась ими как работающая на пользу евреев - существ высших и избранных. Обетование всемирного господства, которое правоверные евреи почерпали в Законе, фарисеи понимали не в смысле царства Бога Моисеева над народами, но в виде материального владычества евреев над вселенной. Ожидаемый Мессия не являлся для них искупителем первородного греха, победителем чисто духовным, долженствовавшим подчинить мир своему духовному водительству, это был временный царь, залитый кровью победоносных войн, который сделает Израиля владыкой мира и растопчет все народы под колесами своей колесницы".

Дальше Ф. Бренье разворачивает своё соображение в идеологическую сентенцию: "Это убеждение в превосходстве Талмуда над Библией так внедрилось в еврейское сознание, что даже "Еврейский Архив", голос евреев реформистов, не задумываясь, заявляет: "Что касается Талмуда, то мы признаем его безусловное превосходство над Библией Моисея". Чтобы объяснить это превосходство, еврейское предание утверждает, что Бог на горе Синай передал Моисею не только Библию, но и Талмуд с того лишь разницею, что Талмуд, как труд более ценный, должен был передаваться лишь устно, чтобы народы, поклонявшиеся идолам, в случае, если бы они подчинили себе евреев, не могли бы с ним ознакомиться, а также еще потому, что если бы Бог пожелал записать Талмуд, то земля не могла бы вместить всех его писаний. Обоготворив таким образом Талмуд, учению синагоги не оставалось ничего другого, как чудесно возвеличить сословие раввинов, которому Израиль был обязан созданием и сохранением столь великого труда. Поэтому раввины являются предметом не только сверхчеловеческого почитания, но и настоящего поклонения, как об этом свидетельствует следующий отрывок: "Кто не исполняет слов раввина, достоин смерти". "Надо помнить, что слова раввинов более сладостны, чем слова пророков". "Обычные беседы раввинов должны быть почитаемы, как Закон в полном его объеме". "Кто противоречит своему раввину, вступает с ним в спор или ропщет на него, тот противится Божественному величию, вступая с ним в спор и ропща на него". "Слова раввинов суть слова Бога живого". Маймонид подтверждает это словами: "Страх перед раввином есть страх Божий", а рабби Раши заявляет: "Если раввин заявляет тебе, что твоя правая рука есть левая, а левая - правая, надо придавать веру его словам".

Очень красноречивы резюмирующие слова Ф. Бренье, где необходимо должна быть учтена некоторая эмоциональная произвольность заключения: "Посвящая это исследование фарисейской секте и ее нравственному закону, талмуду, мы не имели целью проповедовать дикую ненависть против еврейского племени. Это далеко от наших мыслей. Мы хотели указать вредную основу еврейства, выяснить ее причины, и мы пришли к заключению, что еврей, прежде чем быть злодеем, является жертвой, отравленной тайною фарисейскою сектою; он пропитался ее ядом, и вот уже в течение двадцати столетий изливает этот яд на всю вселенную. Следовательно, мы ополчились не на само еврейское племя, давшее Богу живому патриархов, апостолов и мучеников, а на еврея, каким его сделал талмуд, это высшее воплощение фарисейской мысли, на еврея богоубийцу, лжеца, вора и убийцу".

Для контраста приведём изречение знатного идеолога иудаизма Исидора Эпштейна (1959г): "Проблема отношения человека к Б-гу составляет самый важный элемент Талмуда. Среди всех разноречивых мнений и разнообразных вопросов, представленных в

Талмуде, на каждой его странице мы обнаруживаем сердце и ум народа, ищущего Б-га. Это и делает Талмуд величайшим классическим памятником еврейского национального духа, самым богатым после Танаха источником религиозного руководства и вдохновения". И тут же, в Талмуде, этот автор выставляет нечто такое, что никакого отношения ни к духу, ни к сердцу народа не имеет, - а именно: *динамику загробной жизни души*. Ничтоже сумняшеся адепт фарисеев излагает: "Небесную жизнь Талмуд представляет так: душа, покинув тело, не сразу возносится на небе, в течение семи дней после смерти человека она находится вблизи своего прежнего жилища и сокрушается о почившем (Шаббат 152а). Затем после первой семидневной разлуки с телом, душа поступает в распоряжение ангела Думы, властителя подземного царства. Дума праведную душу отправляет к престолу Божию, грешную в распоряжение владыки мёртвых" (Шаббат 152,б)". Эта индустрия смерти густо пропитана бесовскими, сатанинскими, дьявольскими видениями, но в то же время, - и это главная историческая особенность еврейского Талмуда, - необъятный текст Талмуда пронизан глубокомысленными перлами подлинной философской мысли (Шимон Прпаведный, первосвященник Гиллель, Иоханан бен-Закай, Иегуда Ханесси, Саадия бен-Иосиф, Моисей бен-Маймон, и многие другие, чьи имена, как и имя Эзры-Писца, были загублены фарисеями в угоду своей идеологии "ограды Торы". Воистину:

"...Валите в кучу,

Поверх скользя, -

Что подвернётся для разнообразья.

Избытком мысли поразить нельзя,

Так удивите недостатком связи"

("Фауст" И.В. Гёте)

По обилию и масштабу тем, жанров, сюжетов, объектов рассмотрения и всех прочих продуктов повествовательной деятельности Талмуд не знает себе равных в мировом словесном искусстве. Продукция Талмуда разнообразна в такой же степени, как и противоречива, и накал взаимоотрицаемости талмудистских текстов таков, что они не поддаются ни ординарным критериям анализа, ни принципам классификации или систематизации. Такая особенность Талмуда не была скрыта от проницательных исследователей, и средневековый ориенталист Jon. Вахторф сделал примечательное наблюдение: "Талмуд есть учёное творение или великое здание учёности, составленное разными учёнейшими раввинами. Он заключает многостороннюю учёность по всем наукам и учит подробнейшему и совершеннейшему гражданскому и каноническому праву евреев, так что синагоги и народ еврейский, следуя оному, могли бы жить счастливо и как нельзя желать лучше. К нему примешаны разные сказания, которые, заключая в себе большей частью глубокие мистические и аллегорические понятия, только немногим бывают понятны, и поэтому слывут даже бессмысленными баснями"

В совокупности это означает, что талмудистская хартия по самой своей природе не может представлять ни европейскую философскую систему, ни национальную религию, ни, тем более, законодательно-правовой кодекс или поведенческий норматив, а ближе всего стоит к **народно-фольклорному сборнику**, какие имеют многие народы с насыщенной и полнокровной историей, наподобие русских былин или скандинавских саг. Ничего нет удивительного в том, что основания для этого важнейшего для "внутренней истории

еврейского народа" вывода получены с помощью духовного антропософского метода, и, хотя в сочинении Теуша отсутствует формализация и словесное выражение этого вывода, но советский инженер сделал всё, что необходимо для однозначного его понимания. Закон Штайнера и максима "я есмь индивидуум" в совокупность и порознь не приемлют в талмудистском представлении духовное засилье раввинов и непримиримую вражду фарисеев с пророками, а, главное, аналитическое жало антропософии поражает с качественной стороны *коллективистское* (во времени и пространстве) происхождение и содержание Талмуда.

Идеология еврейских клерикалов-раввинов канонизировало право евреев на превосходство среди других народов, и потому **великая идея сионизма**, созданная древнееврейскими пророками во главе с Исайей (у Теуша - Ишаем), проповедующими вселенское единение людей под Божеским знаком Сиона, **во-едино**, как говорил Иисус Христос, не только органически чужда фарисейскому клану, но и смертельно ему опасна. Раввин Аврагам Йоше Фрейнд разразился афоризмом: "Они злодеи не потому, что они сионисты. Они сионисты потому, что они злодеи". А небезызвестный раввин Меир Кахане произнёс: "В день, когда иудаизм был отделён от сионизма, последний стал ещё одной формой скучного, пустого, бессмысленного, уродливого секулярного национализма. Он умер в тот же день, когда родился". Равв Кахане верен методологии фарисейства: всё фальсифицировать в угоду субъективной предвзятой догме. И в действительности всё обстоит наоборот: если иудаизмом считать еврейское духовное учение, ведущее своё начало от Торы, то сионизм изначально присутствовал в нём и их невозможно разделить, если же иудаизм основывать на фарисейском талмудизме, то сионизм также изначально был враждебен ему, и они никогда не были соединены.

Своё вольномыслие Теуш обобщил в словах: "Ведь потеряв Христа и возненавидев Его, еврейский народ неизбежно потерял своё человеческое, сиречь духовное, *достоинство* и облик, сохранив все остальные человеческие элементы: физическое строение, умственные и даже многие хорошие душевные качества... Так потерял своё достоинство перед Богом, а значит, и перед самим собой и всем миром, еврейский народ под руководством талмудическо-раввинской "культуры" за много веков.". А в своём резюме Теуш подчеркнул и прямо провозгласил свою основную мысль: "Евреи же, потеряв связь с Христом, не только лишились духовного развития каждой индивидуальности, её свободы и достоинства. Их внутренний мир остался древней архаической *групповой душой*, чарующей и объединяющей до сих пор массы нашего народа, а религия осталась древней *племенной* обрядовой религией, деформировавшейся постепенно в раввинско-талмудическое посмешище для всего мира и доведшее наш народ в XX веке до катастрофы". Теуш имеет в виду еврейскую катастрофу XX века - **Холокост**, но его антропософское проицание простирается и в наш XXI век, где еврейская катастрофа продолжается. Раввинско-фарисейский истеблишмент современного Израиля окончательно подавил **идею сионизма**, - ту идею, которая была дарована великим Богом, а великие пророки вменили эту идею в назначение еврейского народа. Именно эта идея спасла и сберегла еврейский народ от всех исторических напастей и тягот, какие не всякий народ мог выдержать. Евреев же вела и поддерживала идея вселенского сионизма (всеединства, **во-едино**, как сказал Иисус Христос). Нынешние политиканствующие раввины и фарисействующие политики в Израиле лишили сионизм Сиона, в результате чего современный мир теряет интерес к еврейскому государству, и как раз это-то обстоятельство и чревато мрачными перспективами для евреев в будущем.

Итак, духовная антропософская премудрость, задействованная Вениамином Теушем, не сделала запутанную историческую судьбу еврейского народа однозначной и лишённой противоречий. Но уникальное духовное исследование советского инженера В.Л. Теуша

позволяет увидеть в еврейском веровании поисковые критерии воззрения, качественно иного и содержательно противного фарисейскому постановлению. Эти критерии обнаружались в радикальной исторической концепции русского философа Н.А. Бердяева, который вскрыл в еврейском духе особый "спецификум", названный им "историческим сознанием". На основе чего Бердяев сделал блистательный вывод, который можно считать и антропософским заключением: "...философия земной судьбы человечества может быть начата с философии еврейской истории, философии судьбы еврейского народа. Здесь нужно искать оси всемирной истории. Тема, поставленная в судьбе еврейского народа, разрешается на протяжении всей всемирной истории" (1990, с. 67). Таким образом, объективно складывается ситуация, при которой русская духовная философия оказывается познавательным единственным аппаратом, какой рассматривает историческую долю еврейского народа **на пути Торы**, но никак не Талмуда. Соответственно отсюда вытекают и различия в общечеловеческом отношении к евреям и их культуре, в частности, находит объяснение разительное расхождение в позициях Флавиана Бернье (европейский лагерь) и Николая Бердяева (русский лагерь).

IV. Русская духовная доктрина: личность как религиозное тело

Отсюда берёт начало *новая русская* глава антропософии, хотя русская концепция человека ни в каком хронологическом родстве с европейской доктриной не состоит, а являет собой сугубо уникальное и самостоятельное постижение философской мысли, - настолько уникальное и самодеятельное, что до настоящего времени оно не получило отражения в русской философской аналитике, не говоря уж о европейской. (Однако следует заметить, что в оправдание может быть принят во внимание объективный драматический оборот русской истории в первой половине XX века, когда большевицкая революция смела все духовные достижения русского духа). Диагностическим знаком русской концепции человека является её принципиальное отличие от европейской духовной конструкции человека, проявляемое на всех плоскостях и во всех аспектах: русская философия человека зиждется и впитывает в себя именно то, что, что категорически отвергает европейская философия, а именно: **самостоятельную индивидуальность**, которая в бурлениях русской мысли приобретает чеканный образ **отдельной личности**. Общий же момент философского постижения человека, как субъекта познания, одинаково в европейской и русской областях, состоит в том, что все крупные мыслители произвольно и спонтанно выступают *соавторами* соответствующих концепций человека, с той особенностью, что в русской формации каждый философ, обладающий собственной философской системой, преподносит своё дефинитивное определение **отдельной личности**. А хрестоматийной дефиницией, сполна выразившей русское понимание субъекта познания и навечно вошедшей в русскую духовную философию, стало выражение В.С. Соловьёва: "**Личность человеческая - и не личность человеческая вообще, не отвлечённое понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек - имеет безусловное, божественное значение**" (выделено мною - Г.Г.; 1999,с.42). Русские мыслители настолько прониклись ощущением личности, что, даже употребляя термин "человек", в смысловом отношении неидентичный "личности", предусматривают в нём содержание, несущего на себе чары индивидуального лица.

Остался незамеченным факт, что в отличие от западной духовной школы, русская оратория о человеке создавалась не только в философской сфере, как на Западе, но и в научной отрасли: Г.В. Плеханов, поместив человека в исторический процесс, добился высшего достижения в мировой материалистической мысли, а В.И. Вернадский приобрёл

тот же приз в мировой науке, показав человека в биосфере (учение о ноосфере). Гром грянул в самом конце XIX века, когда В.И. Несмелов смело возвестил о том, что центр науки, философии и религии о человеке сместился в Россию.

Несмелов, давший качественно отличный от европейского образ человека, творил в среде, где в отношении к человеку преобладал подход, который отразил Бердяев в характеристике своего личного кругозора: "Я же был и остаюсь крайним персоналистом, признающим верховенство личной совести, примат личности над обществом и государством. Я не признаю первичной реальности каких-либо коллективов, я фанатик реальности индивидуально-личного, неповторимо-единичного, а не общего и коллективного"(1991, с. 244). Можно сказать, что "примат личности" был общественным идеалом русской духовной философии с момента её зарождения, который Несмелов обобщил в величественную концепцию, называемую **русской концепцией человека**. Поразительный факт: Виктор Иванович Несмелов, скромный профессор Казанской Духовной Академии, создавший монумент, равновеликий западной концепции человека, над которым трудились все исполины немецкой философии, использовавших для этого всю мощь мирового разума, не получил должной поддержки в русской философии и почти не упоминался ведущими авторитетами-современниками, (исключение принадлежит Н.А. Бердяеву, который сказал: "Несмелов - самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей"), - во всяком случае, в монографической "Истории русской философии" Н.О. Лосского места ему не нашлось. Авторы репринтного переиздания "Науки о человеке" В.И. Несмелова (Казань, 1994г.) снабдили её предисловием с горделивым титулом "Разгадавший тайну человека". И, к счастью, ошиблись: разгадать тайну человека **нельзя** и, главное, **не нужно**, а ещё главнее, **вредно**. Человеческая тайна есть наизаповеднейшая мистерия каждого человека, над разгадкой которой он *сам* трудится всю жизнь; *эта загадка и есть его жизнь*. Если человек обзаведётся готовой отгадкой этой тайны и перестанет заглядывать в себя, он перестанет существовать. Человек всегда стремится знать **что** хранится в его сокровищнице и **как** можно проникнуть в свою кладовую, - вот эти **что** и **как**, на фоне бердяевского выбора, совместно витают в человеке и постоянно погружают его в самого себя, превращая его жизнь в непрерывную заботу о своей собственной тайне. У Несмелова нет панацеи для этих "**что**" и "**как**", но у него есть наука, которая позволяет самостоятельно ставить себе диагнозы, с чем Несмелов и вошёл в антропософию как один из выдающихся её авторов.

Ретроспективный обзор двух концепций человека приводит к сравнительному выводу: главное достижение немецкой философской школы состоит в утверждении *материального в идеальном* (духовном), а заслугой русской школы является опознание *идеального в материальном*. Образом этого идеального выступает **личность**, тобто единственно то, что *отличает любую человеческую самость от любой человеческой самости*. В этом положен исходный гностический пункт, откуда начинается свой исследовательский путь казанский профессор, и его идейная суть определена Несмеловым следующим образом: "Это - факт человеческого самосознания: я есмь, я есмь ощущающий и чувствующий, представляющий и мыслящий, хотящий и действующий, я есмь, как сознающий себя, и потому я необходимо сознаю себя, как существующаго, и я безусловно не могу себя мыслить несуществующим, потому что я есмь". Банальная действительность представляет человека как реальное единство идеального и материального или, по словам Несмелова: "как реальный образ безусловного бытия, данного в действительных условиях ограниченного существования человека". Но принципиальное парадигмальное значение имеет не сам этот факт, известный ещё Сократу, а то, что данное сочленение *осуществляется в каждом индивиде индивидуально, самобытно и неповторимо*, а также и то, что это различие охватывается *тождеством*: все неисчислимые и непостижимые

вариации этих сочетаний всегда выпадают в одну качественную форму - *в безусловную сущность*, в основе которой Несмелов выводит способность человека иметь себя **единственной причиной и целью себя**. Он пишет: "Сознание человеком себя самого, как единственной причины и цели всех своих производных действий, есть сознание всеобщее и необходимое, т.е. неизменно принадлежащее каждому человеку во всех условиях его жизни и на всех ступенях его психического развития, потому что содержание этого сознания определяется не развитием человека, а самым фактом существования его в качестве личности" (1994, с.с. 122, 245, 199). Итак, база, на которой являет себя человек как материальная данность и как духовная реальность, обуславливается сцеплением противоречивых модусов, и в общем методологическом виде конкретного случая выступает универсальный признак сущего - с одной стороны, **различие**, а с другой - **тождество**.

Отношение различие-тождество относится к числу тех ходовых универсальных положений, для которых не существует каких-либо сомнений и которые, казалось, досконально познаны именно с философской стороны в объёме философского *закона противоречия*. Новаторство Несмелова в том и состоит, что в своём исследовании он не задерживается на банальных и известных положениях, а проникает в их подпочву, извлекая оттуда новые светочи истины, - в отношении человека казанский философ не останавливается на определении его двойственной природы, а вводит действие закона противоречия в недра этой природы, и для этого использует психологический метод, который в его учении предшествует собственно философской части. В этом методология Несмелова, а равно русской концепции человека, разительно отличается от методологии западной школы, где в своём большинстве силлогистика зиждется на нерасчлённом переплетении психического и философского моментов, что и составляет её ведущую особенность. Психологическое познание Несмелова приводит к раскрытию отношения различие-тождество в человеке с неожиданной стороны и русский философ узнаёт: "Однако внутренний процесс человеческий жизни непосредственно сознаётся человеком не как особая форма выражения физических движений организма и даже не как простое отражение в сознании объективно данных отношений мира и организма, а как последовательное развитие живых состояний самого же сознания"(1994, с. 188). Другими словами, сознание даёт себя только как *сознание* и не в состоянии показать *несознание*, тобто сознание способно к рефлексии лишь духовного качества человека, а телесный человек в его материальном виде как бы исключается из зоны когнитации, - этот психологический разрез двойственности человека приобретает в постижениях Несмелова ранг основоположения.

Несмелов выводит полную характеристику каждого члена этого психологического отношения, давая им философские наименования и заключая тем основательную психологическую подготовку объекта познания: "Следовательно, живут собственно не психические явления, а живёт сознание, и сознание живёт только в том случае, когда оно сознаёт себя самого, т.е. когда оно *есть* самосознание, следовательно - когда оно и *есть* личность, и в своей деятельности *выражается* как личность сознанием я; в противном же случае сознание не живёт, а просто существует, потому что, если оно действует только по механической силе взаимодействий с бытием вне сознания, то вся его деятельность, очевидно, и будет только механическим выражением данных взаимодействий, если же оно действует из себя самого, как живая жила, то вся его деятельность будет *творчеством* всяких действий и взаимодействий, т.е. будет действительным развитием его собственной жизни. И в том и в другом случае формы выражения психической деятельности, конечно, одни и те же: это - впечатления, чувствования и хотения, но в то время, как безличное сознание в психическом механизме своих явлений существует лишь в качестве *вещи для*

других вещей, личность в организме тех же самых явлений существует в качестве *цели для себя самой*" (1994, с. 194-195).

Итак, "вещь для других вещей" против "цели для себя самой" - такова психологическая фигура человека, данная Несмеловым в философских терминах, и одновременно реализация в человеке универсального отношения различие-тождество, подведенного под действие закона противоречия. Однако новаторство Несмелова должно видеть вовсе не в определении моментов противоречия в природе человека, - сам факт противоречивости человека есть трюизм, - а в отношении к данному противоречию и в методе раскрытия закона противоречия.. В классическом познании противоречия играют исключительно большую роль, и как таковые появляются в силу логического закона *исключённого третьего*: если А есть В, то В есть А и третьего не дано; исключённое третье и есть противоречие, которое в такой позиции сигнализирует о недостоверности знания, о крахе мысли, идеи, метода. В познании Несмелова противоречия лишены такого *рокового* смысла в силу того, что противоречия не доводятся до стадии *противодействия*, или, по-другому, противоречия Несмелова изымаются из пространства принципа "или-или" - онтологизированного логического закона третьего исключённого. С методологической стороны это означает, что творец покидает материалистическое поле и смещается в идеалистическую область, чем, прежде всего, и оплодотворяется природа и характер метода познания, но сам метод свёрнут в предмете познания.

Утверждение Несмеловым первичности и исходной значимости личности, казалось, только подтверждает его однозначно идеалистическую (как называет Несмелов, "спиритуалистическую") ориентацию, но эта последняя является очевидной лишь в антропософии, где по определению человек взят за основу. Несмелов, однако, приходит в антропософию из психологии, где даже в настоящее время первичные авторитеты отданы стимулам внешней среды, хотя уже не в форме прямолинейной каузальной связи, а, как отмечает современный исследователь В.А. Барабанщиков, в контексте *нововведения*: "По-видимому, главное нововведение должно состоять в том, чтобы и объект восприятия, и его чувственный образ рассматривались функционально - как становящиеся, развивающиеся в процессе отражения, а это возможно лишь в случае, если отношение объект-образ будет включено в процесс взаимодействия индивида со средой и построено на основе подвижного отношения субъекта восприятия с объектом". Само нововведение и суть подвижного отношения субъект-объект, однако, достигается за счёт ограниченной автономии реципиента (субъекта) и видимости его самостоятельности, какая показана тем же Барабанщиковым: "Субъект восприятия сам может ставить себе задачу, произвольно переходить от одной стратегии её решения к другой, повторяя, казалось бы, заученные действия (движения), он каждый раз вносит в их исполнение всё новые и новые оттенки. Каждый акт восприятия есть акт становления его субъекта" (1990, с. 25). Речь, таким образом, идёт о становлении субъекта под воздействием объекта, но никак не наоборот, и речи нет о безучастности внешнего оператора, не принимается избирательная реакция субъекта и не понимается выборная установка главного действующего лица, - словом, "главное нововведение" есть не что иное, как модернизация старой объектно-субъектной детерминации материалистического метода.

В этом свете психологическая двойственность человека оказывается на перепутье мировоззренческих императивов, что совершенно естественно, поскольку данный дуализм суть одна из граней основного вопроса антропософии, решение которого обладает философским содержанием. И Несмелов для перехода на философский уровень своего исследования, так же, как до него Фихте в немецкой концепции, вынуждается к обоснованию своей методологической позиции, обозначая тем самым творческий метод в отношении закона противоречия. Аналогично Фихте русский философ исходит из

наличия "двух противоположных доктрин - спиритуализма и материализма...Спиритуализм есть и может быть только научно-философской теорией *непосредственно-сознаваемого бытия*, и материализм есть и может быть только научно-философской теорией *чувственно-представляемого бытия*", а в итоге утверждается: "Следовательно, и спиритуализм и материализм в действительности одинаково кончаются такими вопросами, решение которых в пределах фактических обоснований той и другой доктрины совершенно невозможно, а потому ясное дело, что обе эти доктрины в качестве абсолютных теорий бытия одинаково несостоятельны. Но если освободить их от ложных тенденций к абсолютизму, то они окажутся не только не исключаящими друг друга, но и наоборот - в этом случае они взаимно будут пополнять друг друга. Материализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить спиритуализм: почему именно совершается принудительная объективация чувственных впечатлений? И спиритуализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить материализм: почему именно сознание всегда только есть, что оно есть, и никогда не является сущим, как содержание другого бытия?"(1994, с.с. 216, 217-218). Таким способом Несмелов самостоятельно решает основной вопрос философии - о соотношении духа и материи, - и тем самым точно обозначает место своего гнозиса в чисто философском плане, координирующим не только философскую систему Несмелова, но и всю русскую духовную философию, в объёме европейского философского мировоззрения. Исключительно важно с этой стороны, что когнитивное отождествление идеализма (спиритуализма) с материализмом в постижении Несмелова ставит последнюю, как и русскую духовную доктрину, в жесткую конфронтацию с советской идеологией В.И. Ульянова-Ленина - *философией воинствующего материализма*, базирующейся на враждебном размежевании идеализма и материализма.

Таким образом, одна и та же кардинальная дилемма, решение которой дано Фихте в форме, отвергающей базисную основу системы философской культуры, преподносится Несмеловым в изящном решении, утверждающим и укрепляющим коренной замысел философской культуры. Подобной идеологией Несмелов обрабатывает противоречивую сущность человека, придавая конкретные смыслы широкоохватному закону противоречия. В фундаменте этих смыслов лежит положение, что противоречие не есть изъян логики, а суть *эмпирический факт*. Дух противоречив по самой своей природе и это свойство он передаёт во все свои формы, виды, модификации, - в разум, веру, волю и прочая. Противоречие выталкивает сознание из самого себя, - Фейербах назвал это **любовью**, - противоречие притягивает дух к материи и противоречие же создаёт ту "живую силу", которая, по словам Несмелова, обладает "творчеством всяких действий и противодействий" в области сознания. Чем более утончённое и изощрённое выступает противоречие, тем выше по ценностной планке поднимается дух. Противоречивость каждого природного движения - трюизм, а материализм, верный своей привычке узурпировать идеалистические отношения, неизмеримо здесь преуспел, превратив противоречивость, данную духом, в *единство и борьбу противоположностей* и в *борьбу за существование*. Противоречивость есть врождённая характеристика, но и дух, прежде всего, ищет противоречие, сомнения, и в этом качестве он - **мысль**. Итак, исследование Несмелова можно отнести к числу редких сочинений в русской духовной философии, где метод осмыслен как метод (тобто, способ познания) и как метод извлечён из предмета познания, то есть человека. Вооружённый методом, как средством достижения истины, Несмелов смог в первой части своей "Науки о человеке" дать полную антропософскую программу: "Одни естественно стремились объяснить мир и лишь в нём человека, как одно из явлений мира; другие же, напротив, прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности"(1994, с. 11-12). Но во второй части своего труда,

посвящённого христианскому откровению, казанский мыслитель счёл нужным прибегнуть к догматическим приёмам, о чём речь пойдёт далее.

Психологически выведенная Несмеловым фигура человека как единственной причины и цели самого себя, в которой дух выразил себя в максимально возможной доле противоречивости, должна быть прочувствована как опорная конструкция, то есть как предмет познания или как образ человека в качестве **философского тела**, - исходного пункта антропософии. Однако способ Несмелова выходит за пределы фиксации этого пункта и значительно увеличивает понятийный простор человека: человек, понятый как причина самого себя, сливается с общеприродным принципом Спинозы - **causa sui**. "Причина себя" Спинозы, давшая начало фундаментальной идее о саморазвитии природного вещества, и воплощённая в пульсационной концепции естествознания, важна тем, что выступает в пульсационном разрезе как конституция свойства противоречия, тобто главной особенности духа, и этим самым подводит человека под юрисдикцию пульсационной идеологии. Противоречивость, давшая миру дух или, наоборот, дух, давший миру противоречивость, имеет своё онтологическое лицо в пульсационном процессе, объективирующем связь родственных противоречий, и в представлении Несмелова выявляет оригинальное научное доказательство того, что человек есть **природное тело**: человек не потому суть часть природы, что состоит из природных веществ, а человек есть природа, поскольку определён **causa sui**. В традиционных философско-богословских кругах проблема человека как природного тела, по существу, лишь ставилась, но не решалась соответственно своему содержанию, а всегда редуцировалась к проблеме иного свойства - о первичности и вторичности человека в природе.

Causa sui Несмелова лишает всякого смысла постановку подобных проблем, как бессмысленно решать вопрос о первичности правой или левой ноги (становится ясно, откуда идут флюиды радикальных взглядов В.И. Вернадского на происхождение жизни, шокировавших в своё время академическую науку). Русская концепция человека, выведя человека в режиме **causa sui**, неизмеримо обогатилась за счёт естественноприродного материала, и, прежде всего, благодаря творениям представителей русского естествознания - русского течения дарвинизма и докучаевского почвоведения. Этот объективный факт, однако, не нашёл отражения в русской философии, затопленной в послебольшевистский период идеологическим потоком ленинизма, а между тем ничем, как глубокой связью русского естествознания и философии, нельзя объяснить внезапные протуберанцевидные всплески идей и мыслей русских творцов естественных знаний, которые никак не вязались с общим материалистическим духом русской науки, но находили свои прообразы в русской духовной мысли. Как бы не было, но выведение Несмеловым сущностной основы человека через **causa sui** положило в фундамент русской концепции человека такие мощные монолиты как пульсационная гипотеза Н.Е. Мартъянова и теория биосферы В.И. Вернадского. В этом состоит ещё одно ключевое отличие русской модели от немецкого макета, который не обладал подобным научноестественным аргументом. В антропософской плоскости это положение когнитивно расширило антропософскую аксиому Фихте, а само понятие человека как философского тела объёмно увеличилось.

Очищая злободневную проблему духа от некорректной редукции, Несмелов вместе с тем выставляет в качестве краеугольного камня своей концепции великую истину Фихте о единстве человека как сущего этого мира: "На самом же деле проблема духа есть прежде всего проблема человеческой личности, и заключается эта проблема не в объяснении явлений сознания, откуда и как возникают эти явления, а в объяснении того замечательного факта, что человек не в каких-нибудь умозаключениях и выводах предполагает объективное существование идеального мира, а в себе самом

непосредственно сознаёт действительное существование двух разных миров - чувственного и сверхчувственного, физического и духовного"(1994, с. 262). Противоречие материального и идеального миров относится к редкому числу наиболее стойких гностицизмов, и оно одинаково выражено на крайних полюсах идеологического расхождения: человек как биологическое и социальное в системе ленинизма и человек как плоть и дух в клерикальных системах. Особо важную роль в земной истории играли и играют те воззрения, где это противоречие обращено в свой отрицательный двойник - *противодействие*, которым генерируются многие морально-нравственные догматы и даже исполняются своего рода мерил духовной эволюции. Косность данного уложения была преодолена в немецкой концепции и, не отвергая достоверности факта самого противоречия реального и идеального, Фихте и Фейербах заложили в основоположение человека иное противоречие - *отношение внутреннего мира*, отношение веры и разума. В этом плане определился достаточно чёткий критерий разделения человека: с одной стороны, представитель материалистического мира - противоречие души и тела, с другой стороны, выразитель идеалистического лагеря - противоречие веры и разума. Не должно вызывать удивление то, что в материалистическое понимание человека включается принципиальный евангелический дуализм души и тела, ибо в основе схоластического антагонизма лежит типично материалистический приём. Материалистическая (телесная) данность человека представляет собой конструкцию, в основе которой полагаются механизмы моторного действия, и функциональная физиология человеческого тела такова, что все немеханические формы движения исходят или в конечном итоге приходят к кинетической деятельности человека. А важнейшие физиологические и психические функции сконструированы на базе пульсационной механики, и материалистическое естество человека являет собой выразительный макет удивительно скоординированных аппаратов пульсационного действия (дыхание, движение, сердечная деятельность, кровообращение, пищеварение). Следовательно, человеческое тело суть предмет особого назначения со своими специфическими противоречиями-пульсациями.

Противоречия, в которых данная телесная конструкция состоит с духовной организацией, академической теологией объявляются кардинальными для человека через представления о **грехе**. Грехопадение человека в религиозной науке занимает место центрального стержня, на который наматываются все исторические, психологические, нравственные и мировоззренческие нити человека, а источником греха однозначно выводится тело. Отсюда происходит враждебное отношение души к телу, ибо, как отмечает Несмелов по поводу грехопадения человека, "...что его падение осуществило в нём то роковое противоречие тела и духа, который как наличный закон его греховной природы, подчинило его физическому закону греха..."(1994, т.2, с.258). Однако физический закон греха не может быть телесным законом, ибо пульсационный ритм функционирования тела, во-первых, не определяет ритм греха, а, во-вторых, по всем материалистическим законам телесное пульсирующее вещество не может входить во взаимодействие со столь кардинально отличной субстанцией души, подобно тому, как звук скрипки не может контактировать со светом звезды. Значит, таким образом, тело не может быть источником греха, а этот последний производится, располагается и вытекает из духовной сферы; грех суть явление *не тела, но души*, и греховно не тело, а грехоносна душа, тобто грех есть особое состояние сознания. Итак, противоречие души и тела канонически было утверждено в церковной догматике по всем правилам материалистического метода непримиримого противоборства согласно принципу "или-или". Известный русский эстет Д.С. Мережковский высказался полно: "Историческое христианство усилило один из двух мистических полюсов святости в ущерб другому - именно полюс отрицательный в ущерб положительному - святость духа в ущерб святости плоти: дух был понят, как нечто не полярно-противоположное плоти, и, следовательно, всё-таки утверждающее, а как нечто совершенно отрицающее плоть, как бесплотное. Бесплотное и есть для исторического

христианства духовное и, вместе с тем, "чистое", "доброе", "святое", "божеское", а плотское - "нечистое", "зло", "грешное", "дьявольское". Получилось бесконечное раздвоение, безвыходное противоречие между плотью и духом, то самое, от которого погиб и дохристианский мир, с той лишь разницей, что там, в язычестве, религия пыталась выйти из этого противоречия утверждением плоти в ущерб духу, а здесь, в христианстве, наоборот - утверждение духа в ущерб плоти" (1965,с.97).

Таким образом, в свете пульсационного понимания принципа противоречивости как связи родственных противоположностей традиционная схема грехопадения делается *религиозно несостоятельной*. Её несовершенство выявляется не только с этой методологической стороны, - Мережковскому удалось показать ущербность догмата грехопадения, то есть враждебность души и тела, с гносеологической стороны, в призме основной материалистической максимы "**жизнь-смерть**": "В историческом христианстве...смерть есть жизнь, и жизнь есть смерть; смерть для смерти, и жизнь для смерти - ничего кроме смерти. Отрицание жизни и есть бессмертие: отрицание плоти и есть дух; отрицание для отрицания; одно чистое отрицание без всякого утверждения. Вместо живого диалектического, которое дано в учении Христа: тезис - плоть, антитезис - дух, синтез - "духовная плоть", в историческом христианстве получилось только мёртвое логическое тождество - получилась бесплотная святость вместо святой плоти, бесплотная духовность вместо духовной плоти" (1965,с.97-98). Поэтому прав Бердяев, заявивший: "Дуализм человеческой природы, дуализм высшей в нём природы, природы не от мира сего, и низшей природы мира сего, дуализм богоподобия и звероподобия не есть дуализм души и тела, духовного и материального. Нельзя ведь сказать, что человек своей душой принадлежит к миру божественному, а телом к миру животному, что всё в нём духовное от иного мира, а всё матерьяльное от этого мира. Душа и тело, духовное и матерьяльное двойственны в человеке и одинаково принадлежат двум мирам" (1994, с. 37-38).

Именно в этом регистре решает это противоречие Несмелов: считая его основным противоречием *бытия человеческой жизни*, русский мыслитель не пытается вывести из него какую-либо истину, предварительно объективировав противоречие на противостоящие элементы, а ставит его в безраздельно цельном виде в качестве *действительного факта* жизни, образующего экзистенциальную базу человека. Несмелов не делает из этого противоречия проблемы, поставив её в эмпирическую позу, но вместе с тем вводит этот фактор в экзистенцию человека, указав на то, что к своему телу человек относится точно так же, как к своей душе, тобто *индивидуально личностно*, как своей собственной материи. Этот подход спонтанно приводит к **единству** души и тела, только как к реально существующей и материально действующей общности, где душа переживает всё, что совершается с телом, а тело всегда сопричастно душевным явлениям. Несмелов писал: "В силу же этого необходимого переживания человеком различных состояний и движений физического организма, как своих собственных, жизнь человеческой личности, очевидно, связывается с физической жизнью организма в одну неразрывную, а в силу сознания этого единства жизни личность естественно и необходимо утверждает существование организма как своё собственное"(1994, с. 220). Итак, русский и немецкие мыслители пришли к общему, парадигмально важному условию познания человека: не отвергая противоречия душа-тело, как материалистического знака человека, в русло основополагания человека они кладут иное, чисто **внутреннее противоречие**. В немецкой концепции противоречие душа-тело просто устранено с руководящих позиций, а Фейербах идеей личного Бога, по сути дела, лишил эту проблему её тематики, но несравненно более тонким и ноуменально глубоким способом решает эту задачу В.И. Несмелов.

Творческая поступь русского мыслителя и его метод состоит в том, что, взяв в первой части своей работы, основное противоречие в качестве **единства-тождества**, во второй части Несмелов оборачивает его другой стороны - **различием-разделением**, и приходит к противоречию нового качества. Казанский философ пишет: "В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоёвывать себе свободу, и на самом деле существует гораздо больше оснований для отрицания в человеке свободы воли, нежели в пользу утверждения ея. И в действительности человек только сознаёт себя в качестве цели для себя, на самом же деле он стоит в механически-необходимых отношениях к внешнему миру и, по силе этих необходимых отношений, он живёт не как цель для себя, а как средство для осуществления неведомых целей мира. Это несомненно противоречие самосознания и действительности естественно заставляет подозревать, что самосознание показывает человеку неправду, что оно не выражает в себе действительной природы человека. Если в самом деле человек есть то, чем он сознаёт себя, то *почему же в таком случае он является не тем, что он действительно есть?*"(1994, с. 199). Это и есть тот **распроклятый** вопрос, который обязана разьяснять каждая концепция человека.

Этот вопрос, как и любой другой *per se*, являет собой момент определённого отвлечения и выступает продуктом более или менее выраженной абстрагирующей деятельности ума, соответствующим образом выводящего предмет за пределы реального состояния. Сообразно этому и все объясняющие ответы имеют вид тех же отвлечений и творческих рассуждений, как прекрасно проиллюстрировал И. Фихте в своём обстоятельном обзоре. Несмелов коренным образом нарушает эту традицию и ликвидирует сам вопрос тем, что переводит его в эмпирически существующую данность, а вопросительная форма становится видом формулирования противоречия. Противоречие между возможностями духовной природы человека и его действительным становлением в жизни вовсе не есть следствие какой-то внешней причины или результатом внутренних несообразностей, - оно, это противоречие, суть *закон экзистенции человека*, и в авторском изложении он звучит таким образом: **"Но осуществить себя в природном содержании своей же собственной личности ни один человек на самом деле не в состоянии"** (выделено мною - Г.Г.). Таким образом, то противоречие души и тела, которое является основным, поскольку всеобщее охватывает в единство все иные противоречия, а потому делает их подчинёнными, образует из себя форму для содержания, несущего одновременно *человека - владельца своего духа и человека - владельца своего тела*, качественная природа которых несоизмерима. А priori все приоритеты отдаются человеку-духу, но в жизнь он является через тело, которое подвержено законам недуховного мира. Несмелов разьясняет: "Отсюда же в сознании и жизни каждого человека необходимо возникает роковое противоречие: те явления жизни, которые определяются духовной природой человеческой личности, считаются долженствующими быть, а на самом деле не существуют, - те же явления жизни, которые определяются физической природой организма, считаются не долженствующими быть, а на самом деле существуют, - и человек никогда не может сделать себя тем, чем он должен быть, потому что ради этого ему пришлось бы перестать быть тем, что он есть, т.е. значит, - ему вообще пришлось бы перестать быть". Итак, эмпирическая действительность человека состоит из реальности противоречия между тем, что есть, и тем, что должно быть; между реальным и идеальным, и, наконец, между актуальным сознанием и потенциальным сознанием. И Несмелов резюмирует: "Поэтому конечным результатом науки о человеке в сущности является только неразрешимая загадка о нём: как он (человек - Г.Г.) мог появиться в мире, когда природою своей личности он необходимо отрицает мир и, поскольку действительно отрицает его, сам в свою очередь необходимо отрицается миром?"(1994, с.с. 242, 244, 372)

Противоречие человека названо Несмеловым "*фактическим противоречием мира и личности*" и "*противоречием самосознания и жизни*", однако в формальном дефинитивном плане эта титулизация несколько не адекватизируется с богатством внутреннего смыслового содержания, ибо она не показывает когнитивной информативности в сравнении с классическим фихте-фейербаховским противоречием человека по схеме **вера-разум**, и потому лишена антропософской нагрузки, а к тому же она неправомерна с формальнологической стороны, ибо напрямую соотносит атрибуты несоразмерной природы - **материю и сознание**. Методологическая строгость требует, чтобы сознание коррелировалось с материей, но данной в знаках сознания, и, напротив, материя может быть привязана к сознанию, но в спектре материи, и в таком плане для терминов Несмелова главное заключено в определении материальных фигур "мира", "жизни" в значениях сознания. Противоречие человека в концепции Несмелова складывается из отношения двух видов сознания - *сознания Я* и *самосознания*, которые раскрываются ещё в форме **безличного сознания** в качестве "вещи для других вещей" и **личности** в качестве "цели для себя самой". Обоснование наличия этих компонентов и характеристики их связей, положенных в гносеологическую основу концепции, относится к наиболее выдающимся достижениям русского философа. Дуализм сознания, данный Несмеловым, имея в виду общие конечные результаты, возможно уподобить фихтевскому дуализму Я-яйность и Я-есмы, и это действительно есть одно явление, открытое самостоятельно двумя философами, а потому их откровения не дублируют друг друга, а взаимно дополняют, хотя в некоторых моментах суждения Несмелова прямо следуют по следам своего философского предтечи, - вот, к примеру, как Несмелов представляет положение, которое у Фихте названо взаимоположением Я и не-Я: "Но если бы можно было бы удалить из сознания всю сумму тех фактов из содержания которых складывается мыслимое содержание не-Я, то вместе с этими фактами необходимо исчезли и все факты чувствований и все поводы хотений и живое Я человека необходимо превратилось бы в ничто" (1994, с. 203).

Но не только конкретизацией глубокомысленных положений обогащает казанский мыслитель мудрость немецких гениев, если привести к одному знаменателю обе концепции человека и рассматривать их в одной познавательной плоскости. Противоречие человека у Несмелова дано, по существу, как конечная реализация противоречий тех параметров, которые у Фихте показаны просто как отдельные моменты. Самосознание у Несмелова названо **личностью**, на что не решился Фихте в отношении тождественной яйности, и эта **личность** обладает той же содержательной палитрой, какую немецкий философ предусматривает для яйности как безусловного бытия разума в своей философии человека. Несмелов указывает: "Личностию может быть одно только безусловное бытие, - это каждый человек непосредственно сознаёт и достоверно знает в познании себя самого. Ведь его собственная личность непременно полагает себя, как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, т.е. непременно полагает себя, как свободное бытие для себя, а это именно бытие и есть бытие абсолютное, бытие безусловное - в отличии от физического бытия вещей, механически необходимо связанных определённой суммой разных внешних условий и физических отношений". Аналогично в отношении фихтевского Я-есмы: при общей тождественности несмеловский адекват, называемый **аз есмь сый**, обладает большей конкретностью в духовном плане и большей узнаваемостью в материальном плане: "Поэтому аз есмь сый - это единственное фактическое выражение содержания Я, и потому спиритуалист имеет полное право сказать, что Я человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в содержании идеальный образ безусловной сущности сознания, как бытия" (1994, с.с. 264, 202).

Речь идёт, таким образом, не об общем явлении сознания, а о конкретных отдельных актах сознания, воплощаемых через духовную массу личности (самосознания) в идеальный

образ, отражающий факт бытия, тобто о сознании, *обусловленного* своим собственным телом. Подобное сознание Я отстраняется от самосознания и в том плане, что, аккумулируя профильтрованные сквозь свою собственную материю, то есть тело, духовные образы, способно к сочленению с аналогичными образами других индивидов и быть обусловленным образовавшимся ансамблем. В сущности оказывается, что коллективистская восприимчивость есть коренное свойство сознания Я, противоречащее по всему фронту содержанию самосознания. В самосознании свёрнуты все духовные возможности личности и отсюда исходит **то, что должно быть** для отдельной самости, а сознание Я формирует **то, что есть** в реальной жизни для данной самости, и, следовательно, противоречие человека по Несмелову под знаком "фактического противоречия мира и личности" включает в себя противоположения сознания Я и самосознания, реальной жизни и идеальной жизни, условного бытия и безусловного бытия, актуального сознания и потенциального сознания, и, наконец, коллективистской склонности и индивидуального стремления. Данное противоречие генерирует, прежде всего, психологический тип, будучи в основе расхождений между чувствами и мыслями, между мыслями и поступками, между поступками в различной координации времени и пространства, а уж затем выступает в качестве **философского тела**. Итак, противоречие человека по Несмелову - **это противоречие между личностью и человеком**.

Личность являет собой образ абсолютного бытия в силу того, что она суть абсолютная свобода, ибо её внутренние необходимости есть непреложный закон личностного бытия, и только потому она может выступать единственной причиной и целью самого себя, и только благодаря своим неограниченным внутренним потребностям может представляться своего рода духовным *perpetuum mobile*. Но в условиях стеснения своего потенциального кругозора, а особенно при ограничении своих необходимостей и потребностей за счёт внешнего принуждения и насилия со стороны, личность утрачивает свой генетический признак - абсолютность, а точнее, самоабсолютность, тобто **абсолют себя и абсолют в себе**, при всей парадоксальности подобных определений, и **переходит в человека**. Личность при этом, не производя каких-либо психологических опустошений внутри себя, переходит в существо, которое способно пожертвовать своей собственной идеей, идеей индивидуальности, и, главное, не ощущая своей несвободы, спокойно сбивается в популяцию, в стадо, в народы, в человечество. Первое и кардинальное, что утрачивается личностью при этой, столь возвеличиваемой и ложно понимаемой как Всеединство, операции, - это внутренняя необходимость в другом человеке как своём условии, исчезает тяга к своей родственной противоположности, пропадает предпосылка любви и, как неизбежный результат и исторический итог, *разрыв культурных связей*. Вступая в орден человечества, индивид обязуется к исполнению следующих условий: первое, - отказа быть единственной причиной себя, ибо коллектив сам по себе выделяет особые руководящие и причиноносные импульсы и центры; принцип *causa sui* - тягчайшее прегрешение против коллектива; и второе, - согласия следовать не собственным целям, а заранее намеченным и предустановленным для всего сообщества задачам. Доля личностного фактора прогрессивно уменьшается и тем нарушается индивидуальный баланс в соотношении сознания Я и самосознания, тобто деформируется противоречие человека. Таким образом, не личность происходит из человека, а человек становится из личности; святыми и гениями следует считать такие личности, которые всю жизнь оставались личностями; переход человека в личность есть всегда процесс вторичный и наложенный.

Непониманием ноуменального подвига Несмелова должно оцениваться мнение о том, что, выводя противоречие человека, как противоречие **личность-человек**, русский философ хоть в чём-то поколебал основы немецкой концепции человека как члена человечества, - напротив, он ещё более укрепил европейскую тенденцию, увеличив её когнитивную

глубину, и довел до завершающей полноты фигуру человека, как философского тела. Развивая концепцию далее, Несмелов наметил переход от человека-философского тело к человеку-религиозное тело, на чём остановилась немецкая философская мудрость, и вывел опорную исходную точку отсчёта экзистенции человека в качестве религиозного деятеля. Обосновывая свой принцип противоречия **личность-человек**, Несмелов аргументирует: "Поэтому, сознание и признание человеком своей личности, как *исключительной* причины возможных определений жизни, говорит собственно не о том, каким человек действительно является в мире по *данным условиям жизни*, а лишь о том, каким он может являться в мире *по своей природе*, т.е. в отношении наличной жизни самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление её возможного положения" (1994, с. 232). Но почему "идеальное представление" не становится доминирующим в реальной действительности, почему сама реальная действительность оплодотворена не личностью, а сознанием Я, почему сознание Я выступает *явлением*, а самосознание - *проявлением*, когда личность, самосознание, Я-йность повсеместно по определению слагают первичный, инициативный и динамический элемент всего сущего, когда дух, разум, сознание относятся к разряду абсолютных, тобто ничем не ограниченных, категорий и их всемогущество положено как закон? Почему же человек, единственный носитель и обладатель этих могучих сил, выходит в мир не "по своей природе", а "по данным условиям жизни", являющихся капитуляцией всемогущих стихий перед внешними стимуляторами? Это есть тот же самый "**распроклятый**" вопрос, но в новой модификации, которая возникла после ликвидации Несмеловым варианта вопроса, стоявшего перед немецкими мыслителями.

Объяснением этому в концепции Несмелова служит то обстоятельство, что противоречие между личностью и человеком осуществляется, прежде всего, динамически и становление объектов сознания Я вовсе не идентично способу явления актов сознания в самосознании, или по-другому, метод действия духа в личностном и человеческом сегментах качественно различен. Личность, разворачиваясь в пространстве, где "сознание определяет сознание" или в режиме яйности, как "свободно-разумное существо", формирует динамику и диалектику, несопоставимую с реальной жизнью, но с врождённой и унаследованной тенденцией к приоритетности, с данными и возможностями установочных функций, чего изначально лишено обусловленное бытие. Несмелов указывает: "В отрицании того, что необходимо есть в человеческой жизни по физической природе организма, и в утверждении того, что должно существовать по действительной природе человеческой личности, выражается основное содержание, так называемого, нравственного сознания, и потому с первым же сознанием этого отрицания и утверждения физический принцип человеческой жизни заменяется принципом нравственности". Непонятое величие этого умозаключения состоит, во-первых, в том, что **нравственность в живом виде** выводится как производное самой природы человека, а не искусственно придуманное уложение, а потому все категории, связанные с этим природным атрибутом, - законы, нормы поведения, мысли, - обретают статус обязательных естественных образований наравне с так называемыми великими законами природы.

В концепции Несмелова обозначен генетический пункт жемчужины русской духовной философии - *нравственной философии В.С. Соловьёва*, и тут же устраняется едва ли не наибольшая боль этой философии - *генезис нравственности*. (В отзыве Н.А. Бердяева на творение В.И. Несмелова последнее названо "Опыт философского оправдания христианства", и в дальнейшем будет показано насколько ошибся Бердяев в отношении христианства, но всю работу Несмелова можно бы определить в качестве опыта философского оправдания нравственности, данной в форме самостоятельного духовного параметра). Во-вторых, для человека выявляется новое и особое пространство, где осуществляются только личные взаимоопределяемые акты и акции, обуславливаемые

нравственным специфическим принципом. Наличием данного **нравственного пространства** предопределено и особое состояние человеческого духа, имеющего себя **как абсолют в себе и абсолют для себя**. Таким способом в учении Несмелова осуществляется переход к **религиозному**, чисто духовному полю существования человеческого индивида. Самым важным на этом этапе следует считать положение о том, что отрицание комплексов физической природы организма и утверждение моментов человеческой природы происходит в режиме сосуществования, взаимопроникновения и, возможно, взаимоположения, а это необходимо ставит для каждого индивида норму соотношения этих двух противоречивых модуса, или, можно сказать, что как индивидуальность человеческая особь существует при особо специальном значении данной нормы. При коллективном общежитии условия для соблюдения такого нормирования заведомо исключаются, и потому каждая личность стремится к *тому, что она желает*, а получает *то, что она имеет*, - в этом сказывается диктат материи - опорная колонна материалистической парадигмы. Подобное объяснение "распроклятого" вопроса на данный момент кажется более или менее удовлетворительным.

Само собой разумеется, что религиозное опознание человека не возможно вне понятия **Боге**, но Бог как таковой не становится основным предметом познания в религиозном разделе сочинения русского философа, иначе последнее стало бы частью какого-нибудь богословского трактата. По существу, богословие, трактующее понятие Бога именно в качестве главного и единственного субъекта духовного обзора, а особенно историческое богословие, никакого отношения к человеку, взятому в любом аспекте, не имеет, как не имеет отношения наука о войне к цветам, гибнущим под гусеницами танков. Бог у Несмелова проходит по человеческому ведомству, и он дан *не через человека и не посредством человека, а только в человеке*, олицетворяя отличное от всего прочего состояние человека при этом, которое и называется *религиозным*. Очеловечивание Бога при всей семантической угловатости термина и содержательной расплывчатости понятия обладает несомненным достоинством в том, что выводит на переднюю линию человеческую сущность как **исходное первоначало Бога**, и Бога, как ведущего метода узнавания религиозного человека. Это суждение, порождённое гением Л. Фейербаха, стало общим гносеологическим основоположением обеих концепций, обеспечив им взаимную преемственность и идейную корреляцию, хотя Несмелов отмечает, что его решение проблемы *богосознания* лишь "отчасти напоминает собою известную доктрину Фейербаха", и, не говоря о главном, критикует немецкого мыслителя за не совсем понятые фантастические гипотезы, - настолько сильно было в русской философии ослепление мнимым фейербаховским атеизмом. Между тем, в изложении собственного умозрения Несмелов прямо следует по пятам Фейербаха, как в исходных посылах, так и в формировании основного тезиса. Преамбула религиозной части звучит у Несмелова чисто по-фейербаховски: "Все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления" (1994, с. 248).

Идея основного тезиса Несмелова также принадлежит Фейербаху, но выражена она специфическим образом и, что особенно свойственно русскому философу, конкретно и одновременно более углублённо: "Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям её же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять её. И если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только

реальность чувственного и реальность себя самого, как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности". Зато окончательный вывод обретает чеканную форму на базе чисто несмеловского умопостижения о противоречии человека: "Возможность богосознания определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности" (1994, с.с. 256-257, 261). Итак, сознание Бога есть родовой признак самосознания каждого индивида и всякая личность имеет в Боге свои диагностические черты, реализующиеся в причине и целях самого себя, что отличает мир самосознания от иного сознания, а в пределах этой сферы личность становится индивидуумом. Отсюда рождается новое слово в антропософии: **Бог есть религиозное тело человека**. Это слово завершает оформление русской концепции человека в её самобытности и отличии от европейской модели, но опять-таки не в плане отрицания или опровержения, а единственно в порядке развития и усовершенствования вселенской идеи, данной немецкими мыслителями: **человек суть центр мироздания**.

Религиозная часть русской концепции в руках Несмелова приобретает зримые контуры некоего структурного образования: показан объект-носитель - Бог как религиозное тело человека, и дано поле деятельности - нравственное пространство как область существования личности. Сведение Бога и нравственности к одному основанию у Несмелова имеет иное значение, чем традиционно толкуемая связь Бога и нравственности, где Бог преподносится как носитель нравственности. Это последнее предполагает раздельное существование *Бога-носильщика* и *несомого нравственного груза*, а, как внешне привносимое *pervus vivendi* (основное начало), эта связка не может не быть принуждением. И тем, что схема Несмелова отвергает подобные рационалистические обороты, конструкция русского философа не попадает в разряд академической научной *системы*, ибо, по Несмелову, объект-носитель вовсе не носитель, а одновременно и несомое, а несомое формирует своего носителя. Несмелов пишет: "Нравственная деятельность человека не может возникать ни из каких побуждений, кроме идеальных, а идеальные побуждения к деятельности не могут возникать ни из какого другого основания, кроме живого идеала собственной человеческой личности" (1994, с. 234-235). А абсолютным идеалом человеческой личности есть Бог, и это, кажется, единственное, в чём согласны все иерархи богословия; следовательно, Бог суть актуальная нравственность, а нравственность суть потенциальный Бог: **Бог как причина нравственности и Бог как следствие нравственности**.

Гносеологическую особенность глубокомыслия Несмелова, особенно заметную в среде русской духовной философии, должно видеть в том, что фундамент русской концепции человека поставлен Несмеловым на полном исключении какого-либо враждебного противостояния духа и материи, человека и природы. Сентенция деструктивного воздействия стихийных сил на человека, лейтмотивом проходящая сквозь всю толщу духовных знаний академического богословия, не приемлема в философии Несмелова самим принципом противоречия человека. Человек в лице своего противоречия выставляется русским философом в качестве эмпирического опыта, то есть как первичный элементарный факт, которому Несмелов даёт очаровательное название "**загадка человека**". Абстрагирующий дух способен выявить в нём две противоречивые половины и схватить сознанием и мыслью каждую половину в отдельности, но загадка от этого не исчезает, ибо рефлексия каждой половины даёт соответственно свой пакет знаний, несовместимых в своих крайних значениях (Несмелов называл их спиритуализмом и материализмом), а в совокупном целом **человек непостижим**. В этом состоит, пожалуй, самое гениальное озарение казанского мыслителя: современное познание не способно дать достаточной информации о человеке и принципиально не в состоянии раскрыть

загадку человека, а имеющиеся знания, сосредоточенные в антропологии, есть одностороннее приведение человека к какой-либо одной половине; логос (или "логика") по своей природе отстранён от природы человека. В одном случае человек даётся через физические условия существования, и мысль приходит к собственно антропологии, в другом - рефлексии подвергаются духовные условия человеческой природы и полученные абстракции аккумулируются в религиозной антропологии, хотя правильнее было бы говорить о церковной антропологии. Немецкая школа использовала первый вариант, и всё духовное своеобразие человека было приведено к материалистическим (физическим) условиям, вследствие чего человек выпал через материалистический коллективистский фильтр, - через *человечество*. Для этой цели Фихте пришлось применить гипотезу о том, что идея генерируется родом, а само человечество предстаёт в тривиальном материалистическом облике - как ансамбль множества себестождественных величин. Вторая модель реализована церковной догматикой, создавшей из духовного мира человека стихию всеобщей отвлечённости, где нет ничего ныне существующего, где всё погружено в символы, знаки и библейское прошедшее, а сам человек дан в форме *подобия*, образа Божия.

Несмелов начинает с утверждения, что загадка человека требует для своего разрешения иной духовной атмосферы, иного ноуменального (сознательного) потенциала, а это есть религиозное пространство с нравственными координатами и это есть Бог, несущий в себе когнитивное наполнение, как выраженная самофактическая данность человека, но не как богословская данность для человека. Философ объясняет: "Если бы на основании сознания о себе человек определил себя, как свободно-разумную личность, то в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он существует лишь в качестве простой вещи мира. Но если бы, на основании условий своего действительного существования, он определил себя в качестве простой вещи мира, то и в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он необходимо сознаёт себя, как свободно-разумную личность. В разрешении этого именно противоречия между природой бытия и природой человеческого сознания и возникает психологически необходимое сознание реального бытия Бога, как объективного первообраза человеческой личности, и в этом сознании человек получает единственную возможность без всяких противоречий мыслить и определить себя, как такую вещь физического мира, которая является в мире действительным образом Бога. Это психологически необходимое мышление и определение себя чрез действительное бытие Бога логически является для человека *единственным объяснением, в котором действительно объясняется человек*, потому что в этом объяснении не отрицается ни факт самосознания ради истины бытия, ни факт бытия ради истины самосознания, так что оно представляет человека таким, каким он *действительно существует*, и следовательно - оно заключает в себе *действительную истину* о человеке" (1994, с. 310-311).

Итак, Бог в образе религиозного тела человека качественно антиподален Богу богословия и церковной парадигмы, и у Несмелова нет Бога-Владыки и Бога-Господина, а есть Бог-первообраз и Бог-образ, - чисто человеческие символы, имеющие смысл только в индивидуальном поле личности. Первообраз - это метафора рождения человека: вместе с материалом личности, получаемым при появлении на свет, человек имеет свой **первообраз**, который затем переходит в **образ**. *Бог-первообраз - Бог-образ* в сочленённом виде обозначает не что иное, как человеческую судьбу, но развёрнутая не в материалистическом, а в религиозном пространстве, то есть там, где объективно выявляется истинная ценность личности: если образ нравственно, а значит, божественно, выше первообраза, то человек имеет право на *бессмертие*, но если первообраз превосходит по своим божественным исходным качествам завершающий образ, то человек обречён на *смерть*. Такова фабула, но не разгадка, ибо у загадки человека не

может быть решения; тайна человека или мистерия противоречия личности и человека не подлежит постижению: *её необходимо разгадывать, но запрещено отгадывать*. (Отвлекаясь несколько в сторону, следует дополнить, что "**загадка человека**" есть диагностический критерий русской духовной баллады и коренная русская духовная заповедь, которую впервые на философском языке произнёс В.С. Соловьёв: "Человеческое **я** безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом - несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого **я**. "Познайте истину, и истина сделает вас свободными" (1999, с. 48-49). Постигание Несмелова можно рассматривать, как первую и смелую попытку *разгадать* эту великую русскую мистику)

Блистательно открыв в Боге религиозное тело человека и не менее гениально определившись с полем, где это тело выступает главным действующим лицом, Несмелов вполне логично выставляет религию ведущим духовным средством для достижения "действительной истины" о человеке. Но здесь у русского философа сказался наследственный порок всей русской духовной философии - *методологическая неопределённость*, влекущая за собой неразборчивость и путаницу в методических средствах, (Характерное для русской творческой мысли положение в этом ракурсе можно проиллюстрировать на примере одного из наиболее ярких русских мыслителей Н.А. Бердяева, который в своём откровении признавал; "Во мне нет того, что называют обдумыванием, дискурсивным, выводным мышлением, нет систематической, логической связи мысли. Я, в сущности, не могу развивать своей мысли, доказывать. Анализ сравнительно слабая сторона моей мысли. Я мыслитель типа исключительно интуитивно-синтетического"(1991, с. 221). Урождённая методологическая слабость, показывающая себя в несистематичности признаковой базы и неоднозначности диагностических критериев, в той или иной мере допустимых в гносеологических суждениях, но нетерпимых в методической сфере, проявилась у Несмелова в отсутствии чётких разграничений полей предикации философии и религии. Перекрытие и дублирование смысловых ореолов этих форм творческого духа повлекло за собой самый крупный изъян русской концепции Несмелова.

Поставив целью для религии положительное *разгадывание* загадки человека, Несмелов выводит философию с принципиально аналогичным назначением: "...философия является специальной наукой о человеке - не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни" и добавляет: "...убежать от философии значит тоже самое, что и убежать от сознания себя самого". Вместе с тем Несмелов вовсе не отождествляет религию и философию и под знаком различия формулирует: "Следовательно, предметом метафизики является непосредственное основание и выражение религии, и потому метафизика необходимо является критическим исследованием религии только в интересах познания её истинности". Таким образом, исследуя религию с целью выяснения её истинности, философия, будучи мерилем истинности, даёт определение религии. Тем самым Несмелов отвергает суждение Гегеля о том, что религия может обойтись без философии, но философия не может быть без религии, - у русского философа, как видно, приняты обратные соотношения. Несмелов пишет: "Философия непосредственно выходит из *факта* противоречия между идеальной природой человеческой личности и физическим содержанием человеческой жизни.. Религия выходит из *объяснения* этого факта в признании связи человеческой личности с бытием безусловной личности Бога" (1994, с.с. 317, 400).

Стало быть, религия выходит вторичным моментом по отношению к философии, хотя и расположена как бы этажом выше, но генетически производна, ибо для *объяснения* факта (религия) необходимо *наличие* факта (философия); в такой схеме религия становится теорией философии, и притом, что истинность религии определяет философия, тобто фактическая база. Это означает, что критериум истинности исходит из практики и зиждется на фактах, - основополагающий принцип материалистического познания. Методическая неразборчивость состоит в том, что отношения идеальной природы выводятся способом, предназначенным для проблематики материалистического толка. А между тем Несмелов, рассуждая о возможностях философии и упоминая Аристотеля, очень близко подошёл к сути аристотелевской философии, которая посредством логики показывала духовные элементы человека через материальные органы и в натурфилософском освещении. Именно это освещение на полную мощность было включено в немецкой концепции человека, где человек дан во всей полноте философского тела, и именно благодаря этому человек стал послушным рупором человечества. Несмелов так и не сделал столь напрашивающегося в его силлогистике вывода о том, что в области подлинной религии, в области человека, философия суть *оправдание*, а не определение религии, а по-другому: *философия есть метод религии*.

Отрыв метода от идеи и абсолютизация метода (характерная черта материалистического системного подхода) привели Несмелова к роковому убеждению в том, что противоречие человека, **загадка человека**, принципиально разрешима философским путём, и в готовых философских системах он видел "единственное объяснение, в котором действительно объясняется человек", а системой, единственно способной дать это объяснение, определено **христианство**. В этой интроспекции проявился отход Несмелова от своего радикального постижения о недоступности для современного познания загадки человека. Непостижимость человека, как и любая иная форма недостаточности разума, не может входить в когнитивный круг рационалистического мышления, ибо не охватывается постулатом о всемогуществе разума, данного в рациональном виде. *Что не подвластно разуму, того не существует*, - такова красная нить современной системы знаний, ведущая своё начало от античного познания, и она служит основной диагностической чертой классической миростояния в материалистической парадигме человечества. А то, что существует в идее, необходимо должно быть в существовании бытия, а потому все материалистические методы нацелены на зону наблюдаемости, где нет места *иной идеологии* всемогущества разума, идеально имеющей себя в том, что понимание *непостижимости* - это факт разума и в этом факте разум черпает себя самого и находит свои основания для самоопределения, а также в этом плане находится *оправдание веры*. Итак, *непостижимость - это житница разума*. В заключительной части своего изумительного исследования Несмелов смещается в поле материалистического познания, и в силу этого обстоятельства вынуждается решать проблему постижимости *загадки человека*, где для этой цели, как он указывает, "...может служить только *философское* познание христианства, как действительного откровения и осуществления вечной истины о человеке", а вся мудрость человекознания склонилась к суждению "О том, что христианство есть Божие откровение вечной истины о человеке и что оно есть богочеловеческое создание Христом единственного пути к фактическому осуществлению этой истины" (1994, с. 319).

Идея всего новаторского глубокомыслия русского философа свёрнута в одном, широко им раскрытом, силлогизме о том, что всё божеское содержание, включая сюда и христианство как особую философскую систему, происходит от идеальной содержательности человека, а это означает, что **истина христианства раскрывается в истине человека**, но отнюдь не *наоборот*. Поддавшись материалистическим наущениям, Несмелов действует как раз с позиции этого "наоборот", приводящего к тому, что истина

христианства положена в основу истины человека. Поскольку философское истолкование христианства обнажает в основе системы церковную веру, и, как трактует Несмелов, "...в содержании этой именно церковной веры заключается единственное решение загадки о человеке", постольку религиозный аспект человека вытесняется вероборческой богословской темой. В этом видится резкое тематическое расхождение между первым и вторым томами монографии В.И. Несмелова "Наука о человеке", и причина того, что идейное содержание второй части труда редуцировало к установке: "Необходимо требуется выяснить, *на что именно опирается вера в истину христианства*". Соответственно с тематической очевидно являет себя и методологическая аберрация творческого духа философа в этом томе, где Несмелов культивирует следующий подход: "Если те основания, на которых утверждается вера в истину христианства, представляют из себя достоверные познания бесспорных фактов, то и вера в истину христианства окажется не только логически возможной верой, и даже не только научно-состоятельной верой, но именно верой истинной" (1994, с. 408; т.2, с.с. 5, 3). Известно, что материалистический принцип наблюдаемости неизбежно базируется на "достоверном познании бесспорных фактов", а в духовной сфере Несмелов выводит из этого принципа ещё и фантастическую несурязицу: "*логически возможную веру*".

Н.А. Бердяев справедливо назвал книгу Несмелова "*философским оправданием христианства*", но относится это только ко второй части, а со стороны религиозного, а не философского, осмысления это оправдание христианства проводится в противовес блистательным открытиям первой части. Должно понимать, что в сочинении Несмелова наличествует Бог двух генераций: в первом томе сотворяется Бог, как воплощённая человеческая сущность (но никак не "человекобожие!"), - идеальный религиозный Бог, во втором томе оправдывается Бог как верховная Единсущность, - реальный философский Бог. А в итоге решение загадки человека Несмелов ищет в системе, где человек дан в образе покорного раба Божия, смиренного перед самодержавным всемогущим началом, а в качестве решения ("отгадки") эта система принята в полном спектре христианских институций - искупления, воскрешения, спасения. Особый упор сделан на самую обширную церковную энциклику - парадигму **грехопадения**. Человек существует в силу наличия своего естественного противоречия и в связи с этим же противоречием обладает осознанием своей идеальной сущности, что называется **Богом**, - в этом суть *credo* учения Несмелова по первому тому, и в данном *credo* нет места ни грехам, ни падению. В библейской парадигме грехопадению принадлежит важнейшая роль исторического перелома: до этого перелома люди жили в условиях, как указывает Несмелов, "первобытной гармонии мирового бытия с предвечным планом божественного миротворения", и, как он же разъясняет: "В качестве свободно-разумных деятелей, они могли находиться и действительно находились в живом, непосредственном отношении к божественному Духу, а в качестве материальных существ они могли быть и действительно были естественными посредниками между Богом и материальным миром; потому что материальный мир, создавший и поддерживавший их физическую природу, служил в них целям духовного развития и нравственного усовершенствования, значит - он был участником их жизненного служения Богу, и значит - он вступал через них в живое общение с Богом и одухотворился в них" (1994, т.2, с.252)

Следовательно, догреховные люди не обладали противоречием физических условий жизни и идеальной природой личности, тобто они **не жили**, а, значит, **не было и Бога**. Отсюда следует логический вывод, что грехопадение отдало людей во власть стихийного физического бытия и, следовательно, явилось причиной появления противоречия человека, а, таким образом, *Бог появился после грехопадения*, равно как и загадка человека стала результатом грехопадения. Потому путь к разгадке тайны человека должен быть направлен назад в библейскую древность, поэтому епископ Антоний в своём отзыве на

работу Несмелова считает себя вправе, несколько видоизменяя изречение Несмелова, провозгласить, "что только Библия объяснила загадку человеческой личности...". Но если загадка человека разрешена в Библии, то казанский профессор, "разгадавший тайну человека" предстаёт не менее, чем плагиатором. Подобные соотношения выводов первого и второго томов труда В.И. Несмелова, приводящие к абсурду, никак не случайны и не единичны, а закономерно порождены сутью методологического подхода автора, при котором чисто идеальное религиозное явление человека разрешаются философской системой христианства, входящей в структуру материалистической парадигмы человечества.

Современная Несмелову русская философская элита, созидая вершины и глубины богопостигающих истин, относилась с известным скептицизмом, как к церковному христианству, под которым почти всегда понималась западная доктрина, так и к православному официозу. Русский духовный кругозор в то время избавлялась от православной эйфории, навеянной славянофилами и Достоевским; у Бердяева имеется выражение: "Можно было бы сказать, что христианство исторически не христианского происхождения". Во всяком случае, исторический опыт христианства вовсе не свидетельствует в пользу того, что оно владеет тайной человека. Русскую духовную философию не могли заинтересовать богословские упражнения Несмелова, и она, совершенно несправедливо, вторым томом "Науки о человеке" дезавуировала первый том, - этим объясняется тот поразительный факт, о котором сообщалось ранее: восторженно встреченный такими светилами, как епископ Антоний (Храповицкий) и Н.А. Бердяев, эпохальный труд казанского философа, по существу, остался втуне.. Ошибка русской философии состоит в том, что, нейтрализовав антропософскую ценность умозрения Несмелова его богословской мудростью, она лишила своё последующее изучение человека систематического характера, и знания о человеке утратили концептуальную стройность, а разрозненные постижения человека, совершаемые вне противоречия человека как научного закона, зачастую имеют вид дублирования или немотивированных открытий. Так, к примеру, С.Л. Франк, - следующий за Несмеловым великий творец русской концепции человека, - даже заново открывает несмеловский закон противоречия человека: "И можно парадоксальным образом сказать: он *есть* человек - в отличие от животного - именно лишь поскольку он сознаёт или, по крайней мере, смутно чувствует это несоответствие "только человеческой" своей природы своему истинному существу" (1965,с.273). Точно также великая интуиция В.С. Соловьёва, приведенная ранее, не превратилась в генератор нововведений, а осталась номенклатурной философской максимой.

С.Л. Франк является создателем наиболее компактного массива человековедческих знаний, которые формально выступают оригинальным откровением выдающегося ума, но по сути дела являются непосредственным продолжением постижений Несмелова в развитии русской линии концепции человека, обозначенной казанским мыслителем: **линии личности, а не человека**. Франк окончательно терминологически закрепил самоличный титул русской концепции, выпестованный Несмеловым: **русская концепция человека как культ личности**, что поставило её на один познавательный уровень с европейской **концепцией человека как члена человечества**. Несмелов гениально постиг способность человеческого существа к самопогружению, тобто *самосознание, данное через проникновение в самого себя*. Столь же выразительно и проникновенно Франк выставляет другую, формально противоположную, способность человеческой экзистенции - к выходу из себя, или на философском языке Франка, *проникновение во вне посредством всеосознания через трансцендирование духа*. **Трансцендентность** (выход из себя) следует почитать стержневым концептом самобытной **философии непостижимого** С.Л. Франка, которая оплодотворена "...тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом

имманентно, что раскрывается нам через внутреннее углубление в самих себя и осознание самих себя, - тем самым уже есть трансцендентное", и что "...самая "внутренняя" глубина человеческой души находится не просто внутри её, а скорее уже вне её самой". На трансцендировании основана новая расширенная характеристика личности, какой русский философ, сам того не ведая, выводит главный субъект человеческой экзистенции на более высокий уровень по сравнению с несмеловскими дефинициями, - Франк пишет: "На этом основана таинственная способность человека - единственный подлинный признак, отличающий его от животного, - *соблюдать дистанцию в отношении самого себя*, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить её и все её цели. *Эта высшая, духовная "самость" и конструирует то, что мы называем личностью*"(1990, с.с. 404, 405, 408-409). Итак, личность через самосуд, - таково открытие русского философа в концепции человека, но философия непостижимого Франка не стала просто мудростью трансцендирования духа, то есть явлением выхода сознания из себя, а вылилась в воззрение, которому Франк присвоил термин - *антиномический монодуализм*. Но без знания Несмелова невозможно оценить всю принципиальную значимость этого явления, как кардинального свойства несмеловской свободно-разумной личности. Синтетическое сочленение этих двух диспозиций - **в себя и из себя** - наполняет русскую концепцию человека самобытным и уникальным динамическим режимом, в результате чего формируется **религиозное средство личности в высшем качестве, т.е. Бог**.

Франк постигает Бога как **трансцендент** человека, т.е. нечто, находящееся во вне, но эта внешняя инстанция прямо антиподальна банальному христианскому Сущности-Владыке. У Франка сказано: "Трансцендентность Бога человеку не только просто совмещается с Его имманентностью, но и образует с ней неразделимое сверхрациональное единство", - такова наиболее глубинная отметка в океане русской духовной мысли (своего рода, Марианская впадина русской мысли), обладающая потенцией стать центром кристаллизации в концепции человека как культа личности, но актуально им не ставшая. Не ставшая по причине того, что суждение Франка суть *откровение*, выставленное как умозрительная сущность, безотносительная к другим конструктам концепции (разуму, вере, воле), а потому лишённое номотектически необходимых связей со своим основанием. Франк просто постулирует: "Бог...воспринимается как начало, глубоко и исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего "я". Так как я воспринимаю эту последнюю глубину реальности, только трансцендируя, выходя за пределы меня самого, то Бог является мне, как "другая личность", чем я, как "Ты", с которым я "встречаюсь", и к которому я стою в специфическом отношении "общения" и в отношении "я-ты"..."(1990, с.270). Как видно, данное откровение не решает в своей глубине концептуальных проблем человека, если знать, что трансцендентный Бог в любой ипостаси, как факт, выступает против фейербаховского Бога, *трансцендентального Бога*, погружённого в человека, что акт опосредования Я в Ты, обуславливающий движение из внутри Я во вне, не соотносится с акцией самосознания по Несмелову, и что, наконец, феномен "выхода за пределы себя самого", взятый изолированно как таковой, угрожает в потенции разрушением всего здания концепции человека. В этом и заключается принципиальная важность идеи *трансцендента* человека по Франку, затрагивающего основы человековедческого мировоззрения.

Великий закон человека Несмелова, - **человек не в состоянии иметь себя в своей жизни**, - необходимо должен содержать в себе условия трансцендентности духа, и именно с этой предпосылки, к которой вплотную подошёл Несмелов, начинает Франк, отстранившись от генетических корней. Итак, эмпирическое Я как духовно-физический опыт, тобто реальная личность человека, разрешаемый в известное противоречие Несмелова и данный им исключительно в трансцендентальном фейербаховском смысле, неизбежно несёт в тех

же отношениях тенденцию к трансцендентному выходу из самого себя. И уже не сложно увидеть в этом противоречие: духовная масса или материал личности, данный человеку изначально, имеет свою самоопределяемую, неограниченную и абсолютно свободную существенность в том, что наряду с условиями, запечатанными в ограниченный телесный объём, обладает потенциально такими же условиями к преодолению это ограниченности. Это противоречие вовсе не сводится к примитивному преодолению противоположности формы и содержания, - эти акции техники равновесия чужды имманентности духа. Неустойчивая, непрерывно колеблющаяся механика духовных пульсаций необходимо разрешается в отношении духа, стремящегося остаться в материнском чреве, ибо организм относится к нему, как к своему, принадлежащему только ему, достоянию, как к *своей собственности*, для охраны которой существует телесная форма, - это есть *самосохранение* или *суть эгоизма*, и духа, который, ощущая в себе абсолютную свободу и необозримые возможности, стремится погрузиться *во вне*. Главное, что подобные устремления вольного духа отнюдь не стихийны и не анархичны, а *ориентированы*, направлены целевой установкой на собственное обогащение, на приобретение ещё большего на стороне; смысл заключён не столько в охране, сколько в накоплении. Однако для того, чтобы *получить*, следует *отдать*, и для того, чтобы накопить, также следует отдать; это есть *себясохранение* или *суть эгоцентризма*.

Итак, свойственный первородному духу эгоизм постоянно подавляется эгоцентризмом, и наоборот, и, следовательно, новая грань человеческого естества, как совокупности души и тела, проявляется в отношении **эгоизм - эгоцентризм**, которое углубляет аналогичное противоречие **личность - человек** на территории яйности ещё до того, как духовное сырьё яйности обратится в разум. Противоречие **эгоизм-эгоцентризм** генетически неустранимо и оно не только определяется наследственным фактором, но и само определяет вещественность человека, - оно не отходит и не отстраняется от главного противоречия человека, а суть *оно самое*, но данное с определённой стороны - со стороны личности, и потому его можно назвать **противоречием личности**. Трансцендентность и есть решение противоречия личности, и исход личности становится имманентным долгом (обязанностью) духа. Противоречие личности даёт новую полноту и противоречию человека: если последнее необходимо диктует сотворение самосознания внутри, работая на эгоизм, то первое сообщает эгоизму чувство эгоцентрической ответственности; другими словами, *свобода имманентно требует ответственности, без ответственности нет абсолютной свободы, а есть произвол или антисвобода*. Противоречие личности, став таким способом обязанностью исхода, образует кардинальное свойство любого живого вещества, - если в человеческой среде оно наиболее ярко проявляется в любви к себе подобному, то в биосферной среде оно дано в качестве *размножения, экспансии жизни*. Стало быть, постижения Франка, получив генетическую связь с ноуменальными свершениями Несмелова, наполняют русскую линию в концепции человека новым антропософским содержанием, а обобщение Франка приобретает свои основания, превратившись из интеллектуальной созерцательности в номотектический норматив, расширив поле предикации главного противоречия человека.

Это течение направляется Франком по религиозному руслу: великий философ неукоснительно проводит своё творческое credo - *человек и Бог неразделимы, хоть и разнокачественны*. Однако в восприятии единства Бога и человека в представлениях Несмелова и Франка намечено существенное различие, имеющее в своём глубинном основании гносеологический смысл: Бог, являясь в обоих видениях через человеческую сущность и представляясь продуктом духовной человеческой природы, заполняет в них один и тот же религиозный сектор, но у Несмелова Бог по-фейербаховски заполняет *личночеловеческое* пространство, а у Франка - по христиански, но не сообразно христианскому духу, *вне человека*. Трансцендентность Бога по Франку не означает, что

Бог выносится во вне при исходе духа из самого себя, а противоречием личности определена лишь способность сознания трансцендировать к Богу, как к родственной натуре. Франк пишет: "Но это означает, что Бог, трансцендентный мне не только в том смысле, сто Он *вне* меня, но и в том, что Он инороден мне, принадлежа к иной сфере реальности, именно в этой своей трансцендентности глубоко и интимно имманентен и сроден мне. Ибо то, что недостаёт мне самому, и что я обретаю только в Нём, есть в потенциальной форме глубочайшее и самое интимное существо моего собственного я; и здесь также я могу искать - и могу находить последнее удовлетворение в искомом - только потому, что я потенциально изначала обладаю тем, что я ищу, более того - сам есть искомое". Данные суждения, однако, не объясняют необходимости трансцендентного Бога, а отсылают к трансцендентности Бога как факту, и в этом концепция Франка близка к христианской доктрине. Франком талантливо оправдывается другая сторона богоцентрической конструкции духа: обитание человека и Бога в едином климате и общем для них **нравственном пространстве**, которое обладает уникальным, присущим только ему, свойством взаимообращения внешнего и внутреннего факторов. Это положение было взято в качестве центрального уложения из *нравственной философии* В.С. Соловьёва, составившей шедевр мировой философской мысли за истекшее столетие. Франк извлёк новый содержательный нюанс из глубокомыслия Соловьёва: при трансцендентности Бога всё божеское достояние служит средой обитания человека с необходимой перспективой взаимообмена - перехода Божеской среды во внутреннюю сферу человека и приобщения человеческой души к Божественному пространству. Франк указывает: "Привычные нам слова "вне" и "внутри" теряют здесь обычный смысл, в котором они несовместимы в применении к одному отношению: Бог не только одновременно и "вне" и "внутри" меня именно в качестве внешней, трансцендентной мне инстанции; я сознаю Его внутренней основой моего бытия, именно в Его качестве существ, *иного, чем я сам*" (1965, с.с. 273, 270, 171).

Итак, в тривиальном богословском отношении "Бог-человек" в объёме русского учения о человеке Франк выводит совершенно парадоксальное, *немыслимое для классического мышления*, соотношение, при котором "внутреннее" обращается во "внешнее", и наоборот, в одном и том же духовном процессе или акции. Данное абсурдное положение, где "внешнее" превращается во "внутреннее", а "внутреннее", наоборот, исполняет функции "внешнего", Франк делает не единичным актом опосредования в духовной процедуре, названное им **"богопостижением"**, а полагается в основу радикального учения о "Непостижимом", как законосообразное уложение (**закон Франка**), генерирующее характер духовной динамики в понимании человеческой личности. Суть закона Франка в данном соотношении внешнее-внутреннее, которое русский мыслитель обозначает *антиномическим монодуализмом*, заключена в том, что интеллектуальный процесс духовного взаимодействия или имманентная динамика духовного мира оказывается "непостижимым" для традиционной рациональной методологии. Франк определил: "Перед лицом этого соотношения неизбежно оказываются несостоятельными все попытки *рационально* понять духовное бытие и личность - ибо все они суть попытка отрицать в них непостижимое по существу, слепо проходить мимо этого, самого существенного момента, конституирующего именно то, что есть личность. Все эти попытки всегда неадекватны непостижимому единству раздельности и взаимопроникновения, образующему само *существо* личности". Гениальная логия о "непостижимом" С.Л. Франка, где впервые на гностически высшем уровне высказана мысль о недостаточности рационально-логического способа мышления в духовном континууме, и дано утверждение *откровения, интуиции, вдохновения* в форме методов познания, таким образом, стала наиболее видной отличительной чертой русской духовной эпопеи о человеке.

Итак, единство Бога и человека, являя собой реальность высшего духовного свойства, лишено мистического, неподвластного осознанию характера и представлено русскими мыслителями в определяемых формах интеллектуального созерцания, хотя и разделяющихся значением связующих моментов и общим отличием этих форм. У Несмелова Бог воспринимает человеческую сущность в силу того, что он *однороден* человеку вследствие изначальной спородненности и родственности: **Бог приведен к человеку**. У Франка человек воспринимает божескую сущность в силу того, что он *инороден* Богу, а спородненность и родственность возникают как последствие, в качестве результата: **человек приведен к Богу**. А концентрированным выражением обоюдного различия концепций по этому признаку служит координация Бога - **в человеке и вне человека**. Таким образом, синтез антропософских воззрений Несмелова и Франка привёл к достаточно неожиданному результату: новой, богословски немислимой фигуре *двойственного Бога*: Бог - в человеке и Бог - вне человека. (И только великий мистик Якоб Бёме смог осилить эту ересь: "В том и состоит великое чудо, что Бог из одного сделал два, и эти два всё же остаются одним"). Но это только кажущаяся неожиданность, - её неизбежность была запрограммирована эпохальным открытием, что Бог несёт в себе человеческую сущность, а ввиду того, что сущность человека противоречива и двойственна в своей природе, то и суть богоценного адекват человека не может не быть также двойственной и противоречивой. Из конструктов концепции Несмелова можно выстроить пирамиду: противоречие личности (эгоизм-эгоцентризм) - противоречие человека (личность-человек) - противоречие тело-душа, а отсюда логически следует продолжение противоречия на самом высшем этапе - **противоречие Бога**. Данное логическое выведение, однако, не разрушает систему Бога как **абсолютного совершенства**, хотя несомненно, что никакой абсолют и никакое совершенство не вправе иметь своё противоположное противоречие. Но оказывается, что именно принцип противоречия вознёс трансцендентного Бога на пьедестал совершенства, что он и должен стать трансцендентом человека, чтобы исполнять функции абсолюта и совершенства. В глубокомыслии Несмелова укоренена постигаемая истина о том, что необходимость Бога, именно как абсолютной и совершенной сущности, заключена в недрах личностной консистенции человека, а из глубокомыслия Франка вытекает разворачивание этой истины в умопостигаемую теорему о трансцендировании к Богу, которое, по Франку, есть овладение "внутренней основой моего бытия". Будучи конечным итогом противоречия личности, Бог обретает признаки не только **личного совершенства и абсолюта**, но и **всеобщего идеала**.

Основоположение умозрения русского философа образует лемма о том, что *Богопостижение* не есть одноактное или кратковременное явление, а суть длительный, всегда жизненнопотребный, *процесс*, аккумулирующий в себе смесь опыта, откровений и интуиции, проходящий через все стадии приобретения. Но для этой цели не пригоден предмет, разложенный внутренними противоречиями, ибо они создают условия внутренней жизни, и в том, что человек погружён в эту стихию взаимозамещения противоречий, определена его экзистенция как живого существа, но здесь дело идёт о внешнем существовании в иных условиях. Человек в диалоге с Богом должен выступать целостной структурой, очищенной натурой и зрелым деятелем, более или менее осознавшим собственную проблематику и умеющий оценивать свои возможности и потребности, а не попрошайкой и жалкой побирушкой. Время приобщения к Богу не может быть "суеютой суёт", обыденным житейским действием, но это есть период, когда человек удостоверяется в своём соответствии образу и подобию Божьему, когда в его душе звучит только внутренний голос, извлекаемый из идеальной природы. А это значит, что божеское подобие в человеке не может быть стандартным или стереотипным, но исключительно индивидуальным, выступающим из *его* идеальных условий и особенностей. Общим выступает только нравственная потребность, какая и генерирует в

человеке активность его идеальной составляющей в противовес физическим условиям. В нравственное Божеское поле человек вписывается (трансцендирует) только на нравственных началах, когда он подготовлен самим собой к нравственному подвигу, когда собственная внутренняя институция снабдила его нравственными установками и определила ожидаемую степень обогащения за счёт Божеского откровения. Противоречие личности, соотношения эгоизма и эгоцентризма, служит направляющей причиной процесса *богопостижения*, и весь смысл данного противоречия и исхода духа из личности в том и заключается, чтобы данный дух был ориентирован только в *нравственном* направлении и именно к *трансцендентному* Богу

Это показывает, что приобщение к Богу или участие в богопостижимом процессе при его всеобщей потребности, приводит к преобразованию действующего лица в некую цельную и целеустремлённую персону, несомненно, обогащённую и несопоставимо полную, но не в сравнении с другими персонами, что кардинально отличает данную персону от номинально подобного *духовного ученика* Штайнера, а в отношении своего предыдущего состояния. Эта персона может быть названа *религиозной константой*, но, как константа она не имеет особенного существования, а наличествует в качестве состояния духовной системы, а, в свою очередь, в качестве этого последнего она ближе всего ассоциируется с **долгом** личности. Человек как религиозная константа в отличие от человека-философского тела и человека-религиозного тела не принимает участия в антропософской деятельности, но его присутствие поднимает установочный потенциал поступка; человек-религиозная константа есть потенциальная форма идеальной энергии личности. Человек, обретший религиозную константу, несёт основную динамическую нагрузку в процессе богопостижения и через его деятельное нутро должны пройти все перипетии этой деятельности, и он должен давать ответы на вопросы, относящиеся к его персональной экзистенции: каковы критерии богопостижения, может ли личность ощутить своё богопроникновение и каковы признаки этого состояния, является ли совмещение с трансцендентным Богом временным приобретением личности или же это постоянный акт, передающийся по наследству?

Историческая заслуга русского философа С.Л. Франка, до ныне не понятая и не оценённая, состоит в том, что совокупность и подобные вопрошания включается им в парафию богопостижения, ибо *Богопостижение - это суть творчество человека*, и верно обратное: *в творчестве человек постигает Бога*. Этим русский мыслитель замахивается на огромную "лавку древностей", которая называется службой Божьей, где многовековые традиции и непомерные амбиции давно лишили свежего воздуха драгоценное *зерно* и *священное* слово подлинного человеческого духа, службы, где к Богу ходят *в гости*, или как на презентацию кинодивы; Франк возвеличил Бога, но он вознёс и человека, дав ему новый закон: **"человек, как таковой, есть творец"**, и тем предоставил новое звание человеческой индивидуальности - **человек - пророк**, возвращённый на базе религиозной константы личности. Пророк есть третья разновидность человеческого индивида, выводимая в антропософской науке и наделённая собственными параметрами, определяемые высокой духовной напряжённостью и специфической нормой соотношения идеального и реального в пророческом духе. Трёх разновидностям индивидуального человеческого лица соответствуют соответствующие состояния, в которых они являют себя как духовные данности: **человек-философское тело (человек) - человек-религиозное тело (личность) - человек-пророк (творец, паломник Бога)**.

Представляя творчество как богопостижимый процесс, великий философ напрочь отменяет расхожие понятия о творчестве, как особом состоянии духа (вдохновение, экстаз, магия), а точнее, определяет, что поле творчества в действительности гораздо шире этих экстремальных моментов духа, которые суть не что иное, как аномальные пики на

непрерывной пульсационной синусоиде духовной активности. Франк раскрывает феномен духовного творчества, как изначальную способность духовного вещества, имеющего в индивиду личности свою первичную причину; творение - обязанность духа, - такой категорический императив напрашивается в качестве итогового антропософии Франка. Философ пишет: "Тот самый момент, который конституирует человека, как личность - момент автономности, самоопределения - обнаруживается одновременно, как носитель творчества. Спонтанность в определении своей собственной жизни, та производная изначальность, которая есть существо личности - есть одновременно спонтанность в создании новых форм бытия, т.е. сознательное творчество"(1965,с.279). Это означает и то, что богопостижение отмечено имманентной природой личности, и что потребность в Боге есть врождённая, изначальна присущая духовной материи черта каждой личности; богопознание есть реализация подсознательного богостремления - суть общая идея, с которой Франк выступает как строитель **русской концепции человека как культуры личности**.

Русский философ учит: "Осмысливая человеческое творчество, так сказать, извне, т.е. уясняя его метафизический смысл, можно сказать, что в состоянии творческого вдохновения человек испытывает действие Бога только с одной его стороны - именно как творческое начало и, тем самым, как источник его собственного, человеческого творчества, тогда как остальные "атрибуты" Бога, открывающиеся в религиозном опыте, остаются вне поля его зрения...В опыте же творческого вдохновения, в котором сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое творческое усилие и конкретно слито в нем, человек сознаёт самого себя творцом; это значит, что он воспринимает своё сродство с творческим первоисточником жизни, своё соучастие в таинственном метафизическом процессе творчества. Именно в качестве творца человек более всего сознаёт себя "образом и подобием Божиим". Итак, творчество есть очеловеченная личностью сущность Бога, но опять-таки постижения Франка требуют когнитивного совмещения с постижениями Несмелова. Из закон человека Несмелова следует: "человеческое творческое усилие" направлено на слияние с божеским сверхчеловеческим, - и это суть высказанной Франком идеальной интенции как потенциального сознания, которая не может воплотиться в таком виде в реальную актуальную экзистенцию индивида. Из умозрения Франка следует: творчествогенерирующий Бог должен быть *вне* личности, и это главное условие любого вида творчества, если за основу взять определение Франка: "Творчество есть такая активность, в которой собственное усилие художника, его собственное "делание" неразделимо слито с произвольным нарастанием в нём некоего "дара свыше" и только отвлечённо может быть отделено от него" (1965, с.с. 277-278, 276). Это и есть та реальность, какую, по закону Несмелова, идеальная личность "хочет" постоянно, а имеет спорадически, контрастируя с тем, что имеет. Закон Несмелова достаточно просто перевести в закон творчества: никакой акт творения не есть тот, что есть. Творческий продукт может быть, по каким-либо шкалам, хуже или лучше задуманного автором, но всегда будет отличен от того, что требовали идеальные недра творца, - воистину "Мысль изречённая есть ложь" (Ф.И. Тютчев). (Об этом высказывался Н.А. Бердяев: "Так хочется себя выразить и так трудно это сделать. Мне очень легко писать, и мысль моя естественно принимает словесную форму. Но всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, первичными интуициями и объективными продуктами мысли. Я себя не вполне узнаю" (1991, с.295).

Итак, творческая богопостижимая деятельность человеческого индивида складывается всегда из действий двух категорий: **идеального творчества** и **реального творчества**, с тем кардинальным отличием между ними, что, если первое всегда является **богоугодной** епархией, то состоявшееся реальное творчество не всегда будет соответствовать этому

критерию. Естественно, что подобный план членения заложен и в **культурное творчество**, как богопостигающей деятельности высшего разряда, и здесь также соблюден данный принцип: если идеальное богоугодное творение всегда есть цель *философской культуры*, то *государственная культура* в своих полных и характерных образцах, безусловно, относится к созданиям, не угодных Богу, но при этом важно, что далеко не всегда реальное творчество может быть причислено к противоположной *государственной культуре*. В такой атмосфере проявляет себя генеральный признак, позволяющий безошибочно выявлять в реальном творчестве именно богоугодные гроздьи духа, и этот признак исходит непосредственно от трансцендентного Бога. Богопостигающая деятельность в совокупности идеального и реального творчества есть при всех обстоятельствах проявление активности **индивидуального духа**, - и эта сентенция, гениально обоснованная Франком, должна быть законодательно закреплена, - в основоположении антропософии: она названа **аксиомой Франка**.

Аксиома Франка отражает не столько трансцендирование личности к Богу, сколько зависимость Бога от творческой личности, а точнее, от его таланта как сущности конкретной идеальности. В диалог человека и Бога последний со своей стороны вносит *свой* мотив, то *особое свойство* творческого духа, какое ни в коей мере не зависит от исходящего источника, а целиком находится в компетенции трансцендентного Бога. Ещё один соавтор русской концепции человека Н.О. Лосский пишет по этому поводу: "Итак, чем больше в какой-либо деятельности творчества, тем большею *свободой* обладает не только творящее существо, но и сотворённый им продукт", а акцент здесь следует сделать на *абсолютной свободе*, ибо именно это обстоятельство совершенно не зависит от творящего лица, и Лосский продолжает: "Художественное произведение, напр., живёт вне ума своего творца так интенсивно и приносит столь неожиданные плоды, что сам творец стоит в изумлении перед своим созданием"(1991, с. 409). Следовательно, свойством абсолютной свободы наделяется богоугодное сотворение, а богоугодным оно становится в силу своей способности быть **универсальным средством обогащения всех**, а не только автора или заинтересованных лиц, - в этом состоит великая цель трансцендентного Бога и великий смысл Бога как трансцендента человека.

То обстоятельство, что усилиями Франка такая анархическая величина, как **личность**, оказалась втянута в орбиту трансцендентного Бога, выводит на передний план концептуру *всеобщности*. В сущности, тема Бога вне значения всеобщности не имеет смысла, ибо в противном случае Бог был бы просто органом индивидуального человека. Идея Бога, помимо абсолютной свободы, включает в себя и истину всеобщего; к тому же исторически понятие Бога возникло только через ощущение и стремления к опосредованию чего-то неиндивидуального, нечеловеческого, охватывающего всех чем-то единым, что казалось абсолютным. С тех пор этому абсолютному было аккредитовано столько много, что человек оказался нужным не как человек, а как раб Божий. Фейербах совершил религиозный подвиг, вернув человеку человека, и к тому же он обнаружил в человеке нечто существенно Божеское, что позволило ему сделать **человека Богом для человека**. Немецкая концепция человека устранила внешнего Бога, но только как источник внешнего насилия, и погрузила первичный центр в недра самого человека. Русская духовная философия совершила серьёзный просчёт, зачислив Фихте и Фейербаха в атеистический класс, и потому не заметила кардинального факта, что великие немецкие мыслители уберегли человека от самодержавия материализма, в том числе и атеизма, но только подвели его к идеализму. Несмелов совершил следующий религиозный подвиг, открыв перед человеком идеалистическую, исконно собственную панораму изумительной красоты, но свои гениальные постижения он тут же утопил в христианских водах внешненасильственного Бога. Русская школа поставила ещё одного гениального мыслителя - С.Л. Франка, который влекомый своей феноменальной интуицией,

устанавливает Бога на *нужное* место, - не на место Спасителя, Владыки и Господина (чины материалистического ранга), а на место идеальных генераторов - Всеобщего, Творения и Абсолютной Свободы.

Итак, идея, которую Франк разрабатывает на ниве русской духовности, глаголет о всеобщей природе трансцендентного Бога, и эта, в сущности, христианская максима, преломляется в лучах сугубо русского предмета - **личности**. Идеальное сущее богатство этой идеи, какое было внесено в когнитивный арсенал концепции человека, не соответствует расхожему академическому христианскому представлению о внешнем (трансцендентном) Боге: трансцендентный Бог не потому всеобщность, что внешний, а потому внешний, что всеобщий. Это означает, что трансцендентность была вызвана необходимостью всеобщности, символом чего стал Бог; сама по себе трансцендентность не есть свойство или особенность Бога, а лишь *диагноз* Бога, и, как диагноз, свидетельствует, что *необходимость всеобщего порождена потребностью индивидуального*. Абсолютный индивидуализм духа личности имеет всеобщее своим моментом в силу того же универсального принципа противоречия, ибо никакое однокачественное действие не может замкнуться само на себя, - это означает смерть, - а движимо к своему противному с тем, чтобы *его* замкнуть на себя, - это означает жизнь, обогащение. По своей коренной сути, исход духа из самого себя есть не что иное, как поход за противоречием, за *другим*, за "*ты*", который может состояться только при условии преодоления притяжения своего индивидуального; внутренние трения между эгоизмом и эгоцентризмом - это человеческий *regretium mobile* - никогда не прекращающиеся борения индивидуального и всеобщего; противоречие личности и человека суть столкновения разных способов удовлетворения интересов - индивидуальных внутри человека и всеобщих вне человека; противоположность тела и души есть соотношение разных результатов жизнедеятельности - внутри себя индивидуального и вне себя всеобщего. Само по себе всеобщее объемлет в себе всё то, что выходит за пределы индивидуального, и всё неиндивидуальное слагает пространство всеобщего, даже внутри отдельной личности, - так, к примеру, плагиат, копия, чужая мысль не принадлежат к индивидуальным продуктам (хотя, по-видимому, невозможно для данных актов сохранение чистых линий).

Абсолютная свобода, которую, прежде всего, выставляют в заслугу трансцендентного Бога и которая даже делается диагностическим признаком Бога, тем не менее, не является самоцелью Бога, а органически таким способом связана с сущностью **всеобщего Бога**, что в действительности выступает не более, чем *метод* всеобщности, средство, каким всеобщее делает себя всеобщим. Но с другой стороны открывается прямо противоположное, - трансцендентный Бог не приемлет индивидуальности по самой своей природе всеобщего, а, отвергая индивидуальную сущность, Бог тем самым не в состоянии генерировать творчество; другими словами, Бог есть враг личности. В этом обнажаются истоки вселенского кризиса, настигшего не дух, но человека в тот самый начальный момент, когда возникла *богоцентрическая структура мира*, когда Бог вознёсся как самодержавный Творец и Законодатель. Русские любомудры, приподнимая занавес над тайной человека, отчасти просветили и тайну Бога, и в доказательство своей генеральной идеи, что Бог единосущен человеку, привели гениальный аргумент: *Бог двойственен*, как и человек, и также подвержен противоречию, **Бог-Бог** и **Бог-человек**, Бог - вне человека и Бог - в человеке. Человек всегда изначально знал своего персонального бога, именно ему он поклонялся, его он почитал, понимал и исполнял все его заповеди, потому раздоры человека с самим собой относятся к самым тяжким человеческим карам. Когда человеку заведомо известно, что Бог - **это всё**, он (человек) теряет интерес к Богу вообще, - он ничего не хочет знать и не знает о Боге. Объективно и исторически существующие религиозные осложнения, коллизии и катаклизмы разражались в зоне отношений

персонального бога и Бога, а инициативной стороной здесь всегда выступал персональный бог, под воздействием которого *противоречие* в Боге доводилось до формы *противодействия*. Евреи велики и бессмертны как раз тем именно, что своего персонального бога они превратили в **веру в Единого** (трансцендентного) **Бога**, и тем самым сделали веру самой надёжной связью духов. Язычество представляет собой неестественную позицию, где персональный бог отождествлён с Богом, а имеющееся противоречие между ними обретается в крутое противодействие. Только такой путь решения противоречия имеется в распоряжении материалистической парадигмы, и в режиме противоборства двух "или" при общем выражении были задействованы индивидуальность и всеобщее, а в популярном виде - универсальные параметры *внешнего и внутреннего*

Интеллектуальный прорыв был сделан философией В.С. Соловьёва, где впервые стала понятна чисто религиозная, а не материальная, природа всеобщего, и пространство всеобщего приобрело нравственную специфическую *содержательность*: русский философ доказал, что нравственные законы являются вечными законами всего сущего, а отнюдь не физические законы природы, подобного закону всемирного тяготения. И многовековая интуиция, а скорее, страдальческое ожидание Бога как нравственного генератора, стало действительностью. У самого Соловьёва эта действительность получила название "Оправдание добра", а Франк прорефлектировал её под видом трансцендентного Бога. Достоинство русской духовной мудрости неоспоримо в том, что она твёрдо укоренила религию в нравственную почву, показав истоки критериев, что снабжают личность подлинно человеческими качествами, а человека подлинно личностными свойствами. Бог есть враг личности, взятой в её животной эмпирической массе, и того персонального бога, что благодушествует на этом субстрате, а приемлет творческую личность как носителя всеобщего, о чём речь пойдёт далее.

Как достояние Бога, нравственность суть категория всеобщего и потому личность не может быть *самонравственной* или нравственной для себя, а между тем личность по самой своей натуре существо абсолютно индивидуалистское, и не должно терпеть никакого принуждения, даже со стороны Бога, с нравственной стороны. Разрешение этого противоречия и входит в круг забот персонального бога, который, будучи тем же богом, тобто символом всеобщего, осуществляет своё главное назначение: приведение собственного человеческого материала к божескому содержанию. В этом состоит сложнейший, никогда не прекращающийся внутренний духовный процесс, который пронзает структуру организма насквозь, а не локальные участки, и проходит динамически несопоставимо с противодействием в материалистическом варианте. Приведение духовной динамики к нравственным критериям есть первейший признак человеческой природы, и ничем человек так не отличается от прочих живых существ, как нравственной способностью.

Нравственность как специфическое природное явление принадлежит новому эволюционному этапу, давшему в итоге человека, и человек, следовательно, имеет себя, прежде всего в специфическом качестве: если иные живые существа даны как **индивидуальные формы всеобщего**, то посредством нравственности человек выступает **всеобщей формой индивидуального**. Именно через нравственность индивидуальный закон личности успокаивается во всеобщем, ибо при подчинении нравственному внешнему отсутствует элемент принуждения, и в этом основная заслуга персонального бога. Через персонального бога нравственность из внешнего поступления становится нравственностью - **всеобщей основой индивидуального существования**. Персональный бог непосредственно взывает к истории, ибо, если нравственность каждого человека формируется индивидуально и с самого начала, то нравственность per se как **Божья**

благодать суть эволюционный продукт, очень чуткий к историческим веяниям, а, точнее, наоборот - колебания нравственного духа создаёт историческую поступь судьбы, а потому исторический процесс достоверно может быть раскрыт только через душу человека, как утверждает Бердяев. Потребность индивидуальных институтов личности в нравственных нормах связано, прежде всего, с тем, что нравственность от Бога несёт с собой *абсолютную свободу*, которая стимулирует рычаги внутренней необходимости, тобто внутреннюю свободу, имеющую себя только во внешнем выражении. Личность, не признающая внешней нравственности или общечеловеческих ценностей, или же созидаящая сугубо индивидуальные виды нравственности, не может обладать тем методом, каким снабжается Божеская нравственность, стало быть, **свободой**, и её обращение в **рабство**, - внешнее или внутреннее (своих привычек, своего настроения, своего самомнения), - неизбежно; Таково детище М. Штирнера - фигура Единственного.

Персональный бог, таким образом, призван выступать на Божеской кафедре полномочным представителем своего индивидуального ведомства, и, как член противоречия Бога, наделён равным соответствием с Богом, тем паче, что обе конфессии задействованы на нравственной специализации. Равнозначная позиция бога к Богу отрицает последний, ибо отвергает его природу всеобщего, и каждый из персональных богов, соблюдая условия равного соответствия в своей ячейке, удаляет всеобщее из своего поля деятельности. Это есть позиция *безразмерного эгоизма*. Такова тенденциозная позиция противоречия в Боге: тенденция трансцендентного Бога противостоит тенденции трансцендентального Бога. Подобная ситуация объективно, то есть материалистически, чревата взлётом и расцветом эгоизма, но в духовном мире данное положение, будучи тем же генератором движения, не создаёт предпосылок для коллизии. Криволинейная симметрия, сочетая в одну систему человека и Бога, генерирует духовные акты только в конечных элементах подсистем и структур - внутри личностей и между личностями, а нравственное пространство Бога дано изначально и первородно как **совершенство**, поскольку оно всеобщее и как всеобщее оно стабильно, неподвижно и, следовательно, *мертво*, но только для эгоистического (материалистического) восприятия, при котором индивидуальная сторона резко подавляет всеобщий фактор. Духовная механика проявляет своё генеральное противоречие всеобщее-индивидуальное исключительно своеобразно через свою особую разновидность *бесконечность - конечность*, где "мёртвое" бесконечное **совершенство** живёт в **несовершенствах** конечных живых личностей **как идеал**. Совершенство дышит стремлением сделать несовершенное совершенным, и великая Троица Отец-Сын-Святой Дух есть позыв к этому, исходящий из "стабильного", "мёртвого" пространства. Но инициатива позыва, однако, исходит из самой личности и основную динамическую роль здесь исполняет персональный бог: никакая душа не способна непосредственно воспринять нравственные импульсы из Божеской среды, - они настолько интенсивны, что испепелят целиком духовную структуру личности (примеров этому предостаточно, к сожалению, не всегда можно быть уверенным в их достоверности). Как жизнь создала себе атмосферу на Земле для облагораживания солнечных квантов, так для подобной фильтрации нравственного излучения Бога существует персональный бог, с той разницей, что в духовной операции не существует каких-либо отражений и отходов, а наличествует нормирование в поступках и адекватное духовным запросам личности перераспределение "гласа Божьего" (нравственных поступлений). Итак, главный итог достижений русской концепции человека в посленесмеловский период состоит в выявлении новой инстанции духовного мира человека - **персонального бога**, создающего духовный стержень индивидуальной личности.

Следует ожидать, что все характеристики Бога, данные в библейских свидетельствах, относятся, прежде всего, к персональному богу, которого человек ощущает в себе постоянно, и потому черты Бога, его мысли и поступки, не просто близки, а те же

человеческие; изречение, что каждый видит Бога таким, каков он сам, - не метафора, а истина. Общая особенность персонального бога, качественно отличающая его от всеобщего Бога и поддерживающая его в противоречии с Богом, полагается в том, что он имеет себя через интимную сферу личности, выводя для самосознания наиболее заповедные свойства индивида, внося немалую сумятицу "чудесными" видениями и исцелениями, дающими пищу духовным ученикам Штайнера. Это обстоятельство выводит представление персонального бога на особый духовный атрибут, названный ранее **свободным радикалом**.

В недуховном мире свободный радикал представляет собой нематериальный (виртуальный) выразитель материальных признаков единичной конечности, тобто определяет *актуальность* данного индивидуума (особи, системы, сферы). В динамическом материальном континууме свойства свободного радикала проявлялись также в динамическом тоне (*энергии*), а наиболее ярко - в управленческом жанре при формировании динамического смысла, установочных ориентиров, направлений естественного отбора и прочая; основным инструментом для свободного радикала служит динамическая логика в её качественном отличии от формальной логики и принципиальном приближении к духовной диалектической логике. В отличие от нечеловеческого мира *актуальность* индивидуальной вещественности человека дана, как опыт, и, как опыт, выведены иные, чем свободный радикал, глашатаи индивидуальной свободы личности. В их числе на первом месте актуальность Бога, и потому в контексте концепции человека узловой ставится проблема о *соотношении Бога и свободного радикала*, но в плане высказанного ранее речь может идти о сопоставлении не Бога, что невозможно уже по определению Совершенства, а *персонального бога и свободного радикала*.

Главным моментом при этом является генетический фактор. Наряду со всеми объектами, действительно владеющими самостоятельными и независимыми статусами, идеология каждого из которых объективно воплощена свободным радикалом, человеческое тело, получающее чувство своей уникальности и единичности на правах наследственного и врождённого достояния, также приобретает *своего* свободного радикала. Принципиально важный момент: новорождённый субъект в качестве индивида не знает ни персонального бога, ни всеобщего Бога, а свободный радикал в него уже вложен вместе с *индексом индивидуальности*. Персональный бог в силу своей нравственной природы максимально отстранен от любого зла, но свободный радикал безразличен к моральной стороне, и он творит индивидуальность, как в добре, так и во зле. По своему глубинному смыслу свободный радикал привязан непосредственно к эгоизму, как к индивидуалистическому ядру личности, и именно из этого материала свободный радикал организует личные звенья, могущие быть как добром, так и злом, в зависимости от житейских обстоятельств. Нет ни одного зла, которое сотворилось бы из особого вещества и с помощью особых механизмов, - зло исходит из человека, как и всё иное. По сути дела, зло есть ненормированная индивидуальность, индивидуальность, лишённая *своей* меры, а эту меру устанавливает свободный радикал, сообразуясь с требованиями индивидуальности. Это никак не должно означать, что персональный бог противостоит свободному радикалу, - в духовной динамике такой позы не существует вообще. Персональный бог устремлен к свободному радикалу, который точно также стремится к нравственности, ибо это последнее не есть чужеродный дух для сущности личности. Но, если персональный бог более настойчив и целеустремлен в своём побуждении, то свободный радикал подвержен колебаниям разнообразных эгоистических элементов, обуянных своим имманентным правом на неограниченность, и постоянно нарушающих норму идеального и реального для данной личности на данный момент. Переход свободного радикала в персональный бог и через него приобщение к Богу - есть общая цель (всеобщая!) любой человеческой

жизни. Но этот идеал, по закону Несмелова, не может воплотиться целиком в самого себя в реальной жизни, и здесь важна степень достижения индивидуального человека, тобто в какой мере личность владеет своим противоречием: суть то, что граф Л.Н. Толстой называет "**смыслом жизни**".

Для человеческого мира не характерны ни отъявленные негодяи, ни безукоризненные праведники (за исключением клинических случаев), - в мире наличествуют сосуды, наполненные желаниями, страданиями, страхом, радостью и прочими безграничными формами взаимопереплетения импульсов персонального бога и извержений свободного радикала. Это непостижимое и иррациональное состояние сплошь и рядом порождает таинственные чувственные формы, не имеющие духовных адекватов и понятных объяснений, - наиболее интригующим из них является то, что называется **совестью**. Совесть загадочна не только своим содержанием, но и своим происхождением: совершенно не понятно, как личность вдруг приобретает способность критически оценивать себя и всё окружающее, а мерилом оценки является нечто, принадлежащее персональному богу и свободному радикалу, а точнее сказать, их духовному борению. Как самое таинственное и наиболее значимое во внутренней жизни личности явление, **совесть** издавна приковывает к себе внимание человеческого духа, и отношение к ней служит показательной чертой любой концепции человека, потому не должно удивлять резко полярные значения, с какими совесть выставляется в русской и немецкой школах. Несмелов говорит: "Очевидно, совесть есть не какая-нибудь психическая сила или способность наподобие инстинкта самосохранения, а есть она живое сознание человеком согласия или несогласия между действительным содержанием его наличной жизни и его же собственным идеалом человеческой личности, так что, смотря по тому, насколько именно человек стремится к осуществлению этого идеала, настолько и живёт в нём сознание должного, настолько в нём говорит в нём голос совести"(1994, с. 238). А Шопенгауэр по-другому смотрит на сей предмет: "Но если бы действительно внутренний процесс имел такой вид, как рисует его Кант, то пришлось бы удивляться, каким образом может ещё существовать какой-нибудь человек, не скажу *столь дурной*, но *столь глупый*, чтобы поступать против совести. Ибо такое сверхъестественное, совершенно своеобразное учреждение в нашем самосознании такой скрытый тайный трибунал в таинственном мраке нашего внутреннего существа должен бы в каждого вселять ужас и дезидемонию, которые наверняка помешали бы ему гнаться за короткими, мимолётными выгодами вопреки запрету и под угрозами сверхъестественных, столь ясно и столь близко заявляющих о себе страшных сил" (1992, с. 177-178). Итак, взаимоотношения между персональным богом и свободным радикалом несут в себе духовную реализацию *всех противоречий* человека, и как онтологическая действительность в качестве духовного опыта объемлет главное поле личности.

Таким образом, огромный массив знаний и сведений о человеке аналитически возможно свести в одну концепцию состоящую из двух крупных отделов, а антропософию, включающую в себя данную концепцию, представить в виде двух глав: **европейской** (немецкой) и **русской**. В методологическом ракурсе эта градация отражает различные уровни познания, определённые как **философский и религиозный**, влекущие за собой содержательные отличия в главных антропософских категориях - **разуме, вере и воле**, которые, в свою очередь, привели к появлению качественно различных фигур человека, ставших самостоятельными объектами познания в соответствующих главах антропософии: **человек как часть человечества** и **человек как культ личности**. Тот же методологический аспект выводит и более глубинные основания отличий между этими отделами, проникающие на горизонты, которые в современном воззрении считаются мировоззренческими, - *материалистический и идеалистический* горизонты. Материалистический уровень занимает немецкий философский отдел антропософии и в

этом нет ничего парадоксального, ибо любое начальное знание несёт в своей сути материалистическое ядро, а глубокие и тонкие сугубо идеалистические проникновения немецких мыслителей несколько этому не противоречат, поскольку никакая наука не может быть членима на материалистическую и идеалистическую, - главным законодателем здесь выступает метод познания.

В свете этого последнего создание немецкой концепции человека проводилось с использованием всех ударных средств материалистического подхода: верность принципу верховенства внешнего толчка, оперирование разнообразными формами постулата "или-или", приоритетность эмпирического законодательства, но в самой полной мере материалистическая природа концепции была выражена А. Шопенгауэром в учении о воле, основанном на диктате внешней причины и действии детерминистского предписания в законе мотивации. Шопенгауэр, не обращаясь к первоисточникам Фихте и Фейербаха, произвёл своим учением редукцию основного вопроса немецкой антропософии, и отношение **разум-вера** привёл к отношению **воля-разум**. Воля, благодаря незаурядному дарованию Шопенгауэра, стала основным атрибутом и оценочным мерилем человека в немецкой концепции, что в итоге привело к появлению **фаустовского человека** - плоду последнего представителя классической немецкой философии Освальда Шпенглера. Фаустовский человек стал символом существа, происшедшего из недр немецкой концепции и ставшего производителем современной цивилизации, породившим самобытные *фаустовскую мораль, фаустовское мышление, фаустовскую философию, фаустовскую науку, и даже фаустовскую религию*. На правах материалистического создания немецкая концепция человека идейно вписалась в общую конструкцию классической картины мира и приобрела статус полноправного члена материалистической парадигмы человечества.

Гений Шпенглера вылился в открытие, суть которого не понято и не оценено по настоящему времени: изощрённой рефлексией *фаустовской души* Освальд Шпенглер выявил **фаустовского человека** - новый психологический тип гоменоида, создавшего свой фаустовский мир, где фаустовский человек выступает основным представителем и носителем собственной идеологии, господствующей в современном мире, и где философской конституцией положена европейская концепция человека как члена человечества. Фаустовский человек появился как человек в силу того, что ощущение всемогущества разума переросло в императив *покорения* и воплощено в цель *завоевания* природы. Покорение и завоевание стали опорными интенциями фаустовского человека, образовав ведущую доктрину материалистической парадигмы, ставшую центром кристаллизации человеческого сообщества; главную черту фаустовской картины мира Шпенглер определил: "...как духовную волю к власти". Доктрина покорения внедрилась в психологию фаустовского человека настолько, что стремление к неведомому, страсть к новому, влечение к неизвестному воспринимаются как подсознательные инстинкты натуры. В материальном мире для человека не стало преград; корысть, слава, власть, - эти побочные суррогаты разума,- в действительном мире сориентированы на овладении и господство над материей. Шпенглер высказал гениальную истину: "Бесконечное пространство есть идеал, непрестанно взыскуемый западной душой в окружающем её мире" (1993, с. 338). Рациональный метод, - квинтэссенция всемогущества разума, - в соответствии с материалистическим правилом был возведен в доминанту и стал довлеть над идеей; духовные методы - воля и власть - подчинили и растворили в себе самого человека, и, превращая волю и власть из средства в самоцель, фаустовский человек самого себя превращает в средство. *Человек средство человека* таков товарный знак фаустовского человека в материалистической парадигме, ибо фаустовский человек есть идеал героя и завоевателя. В фаустовском обществе высшим авторитетом, покрывающим своим абсолютном всё существующее, выступает **смерть**, и жизнь имеет смысл только в

ценностях смерти, а Бог слагает дополнительную опору в жизни, но своё значение раскрывает единственно через смерть; Бог нужен фаустовскому человеку при условии, что он обеспечит жизнь после смерти.

В виду обширности и специфичности фаустовской проблемы, зачатой Шпенглером, я могу лишь указать на духовную, подходящую к теме ведущейся беседы, сторону, которая раскрывается в единственно доступном для неё ракурсе - в христианском аспекте. Шпенглер утверждает: "Не христианство переделало фаустовского человека, а он переделал христианство, и притом не только в новую религию, но и в направление новой морали. "Оно" преобразуется в Я, концентрирующее в себе весь пафос средоточия мира, на чём и зиждется таинство *лично* покаяния. Воля к власти, обнаруживаемая также и в сфере этического, страстное желание возвести свою мораль во всеобщую истину, навязать её человечеству, переиначить, преодолеть, уничтожить всякую иную мораль - всё это исконнейшее наше достояние" (1993, т.1, с. 527-528). Итак, фаустовская религия и есть тот *атеизм*, который приписывается Фейербаху, а физиологическим раствором для фаустовского человека стала торжествующая ныне **демократия демоса**

Но и в духовном плане фаустовской стихии человек обязан функционировать в материалистическом режиме, что и осуществляется им через духовную инстанцию разума. В западной концепции разум выступает полномочным представителем человеческого духа и единолично осуществляет человеческую деятельность в природной среде обитания, став основным материалистическим рычагом духовного творчества. Всемогущество разума стало тем магнитным центром, который смог стянуть в одну концепцию всю разрозненную массу знаний о человеке, приобретённых немецкой философией в её звёздный час. Для фаустовского человека данное всемогущество завязано на способности насытить потребность человека во внешней среде, - как пишет Несмелов: "...в начальном познании собственно выясняется лишь то, что может дать внешний мир человеку и что может человек получить от него". В этом находит себя тезис Шпенглера о "бесконечном пространстве", являющегося "прасимволом" фаустовской души и гештальтом западного мирозерцания. Из всех разнообразных содержаний и значений сознания, и разума в том числе, данных гениальными постижениями И. Канта, материалистическим приоритетом обладает функциональная сторона разума, направленная на внешнее "бесконечное пространство", и мало связанное с внутренними, всегда индивидуальными, характеристиками разума. Философия этого подхода досконально разработана Фихте и стала основным законом немецкой модели человека, а воплощённость и укоренение в реальную действительность этой модели, воочию становится высочайшее историческое значение европейской концепции человека, в чём она онтологически превосходит русский макет человека через индивидуальную личность, что остаётся перспективной возможностью будущего. Хотя именно на этом основании антропософский контекст русского человека превалирует над западным вариантом, и в разрезе основного вопроса антропософии - отношения **веры-разума** - духовные призывы остаются за русской стороной.

Соблюдая своё материалистическое реноме, разум, обычно, не отделяется от мысли, знания или познания, и без остатка растворяет их в себе, но при этом, измышляя из себя последнее основание истинности, максимально отстраняется от веры как *неразумного знания*, тобто *незнания*. Возведение веры в незнание есть наследственная черта материализма, ибо на этом сооружается постамент всемогущества разума, и из этого исходит спинозовский тезис, навлекший на себя гнев Льва Шестова, - "Quam agam parabit sibi qui majestatem rationis laedit?" (Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума?) Статус незнания для веры необходим настоятельно при материалистическом разуме как то "или", по отношению к которому удостоверяется

верховенство своего "или"; вера потребна для материалистического разума как образ противоборца, и без мыслимого противоречия веры и разума немислима сама система. Невзирая на шопенгауэровскую редукцию воли, отношение **вера-разум** остаётся основным вопросом антропософии, но решаемый по разному. Фихте поверхностным образом вывел органическое единство веры и разума, но в эзотерическом подполье своего широкомыслия сохранил доводы к тому, что откровение есть познание веры, а основной вопрос антропософии разрешился у него так, что величие разума заслонило веру; Фейербах решительно развёл веру и разум по разным углам, но остроумно соединил их в любви к человеку; лютеровская анафема разума есть другая характеристика того же материалистического противоборства. Немецкая концепция человека постановкой основного вопроса антропософии придала последней научнообразную форму, а решение поднесла в материалистическом стиле, хотя правильнее сказать, что решение основного вопроса привело немецкую концепцию человека к материалистическому исходу.

Идеалистический вариант концепции человека был создан русской духовной мыслью, но в отличие от западного, он не был воплощён в историческую действительность, и остался в анналах философии. Прекрасный и своеобразный реферат русской антропософии сделал Н.А. Бердяев: "В "я" акт познания и предмет познания - одно и то же. Это хорошо понимал Фихте. Моя личность не есть готовая реальность, я созидаю свою личность, созидаю её и тогда, когда познаю себя, я есть прежде всего акт. Уже греки видели в познании самого себя начало философии. И на протяжении всей истории философской мысли обращались к самопознанию, как пути к познанию мира. Но что это было за самосознание? Было ли это самопознание вот этого конкретного человека, единственного и неповторимого человека, было ли это его познание и познание о нём? Думаю, что это было не познание о нём, а познанием о человеке вообще. Самопознающий субъект был разумом, предметом его познания был человек вообще, субъект вообще. Общее познавало общее, универсальное познавало универсальное. Сам познающий себя человек стусеивался, в нём оставались лишь общие черты, исчезало необщее выражение лица" (1991, с. 316). Идеалистическая сущность русской концепции выходит в первую голову из того, что из трёх главных антропософских категорий основной упор здесь был сделан на **веру**, в противоположность немецкой вариации, где ведущим звеном теоретически был обозначен **разум**, а практически им стала **воля** (фаустовский человек). Незнание, тобто отсутствие знания, есть материалистическая формула веры, и последняя не может входить в концепт разума, который суть данность познания, тобто присутствие знания. А между тем отсутствие знания часто сопровождает присутствие знания, и может наличествовать как предикат познания или аргумент мысли (к примеру, отсутствие тепла есть признак холода, отсутствие суши есть аргумент наличия моря, и прочая), ибо факт отсутствия требует факта присутствия и отсутствие не может существовать вне наличия присутствия, поскольку требуется знать *что* отсутствует. Тогда как факт наличия знания вовсе не требует факта отсутствия, и в этом заключено противоречие, коренящееся в природе материалистического разума или рационального знания.

Самосознание или сознание, погружённое в себя, то есть личность, не может осознавать разум ни как признак, ни как инстанцию, ни как качество (по функциональному рецепту), но исключительно как *состояние* духа; знание - это *всё* сознание, но сознание - это *не всё* знание, и знание целиком вмещается в сознание, что естественно, ибо в противном случае последнее не будет со-знанием. Однако сознание не может быть полностью охвачено знанием, и в любой душе имеется место для незнания, которое также подлежит самосознанию. Итак, личность требует от своего разума не только познания, но и **знания о незнании**, знания не только истин, но и ошибок, и познания не только условий знания, но и условий их отсутствия. Отсюда начинается прямой путь к вере, но не к мировоззренческой категории, а к гносеологическому знаку. Русскую философскую

мысль на эту дорогу вывел Несмелов тонким наблюдением: "Но так как целая масса познаний, по условиям развития субъективной действительности необходимо относится к содержанию объективной действительности и утверждается именно в качестве объективных познаний, то фактом этого утверждения познание очевидно превращается в проблему, потому что фактически все построения мысли суть только явления субъективной действительности, и если оне переносятся на содержание объективной действительности, то в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая однако утверждается в качестве действительного познания". Стало быть, Несмелов трансформировал основной вопрос антропософии в главную цель русской концепции человека: "*как возможна вера в качестве действительного познания?*" (1994, с. 85).

Разум считается главной привилегией и основной компетенцией положительной науки, и именно в этой области функциональная специализация разума явлена с наибольшей силой. Но стоит только отключиться от принудительности разума и воспринять его не атрибутом сознания, а как *состояние* духа, что единственно возможно в сфере самосознания, как тут же появляется вера, причём органически вкрапленная в тело положительной науки: это гипотезы, предположения, прогнозы, дающие в совокупности то, что Несмелов назвал "*вероятным* познанием". Чисто психологически на непосредственном эмпирическом материале Несмелов решает задачу веры: *вера как процесс познания*. На этой базе даётся расширенный ответ на основной вопрос антропософии: "Если вера по своей природе всегда есть познание и только познание, то излюбленный вопрос многих богословов и философов о взаимном отношении веры и знания разрешается очень легко и в достаточной степени удовлетворительно. Именно потому, что вера возникает и развивается как познание, она никогда не существует и не может существовать наряду со знанием, как совершенно отдельное и особенное выражение его, потому что верить в то самое, что уже знает человек, так же невозможно, как невозможно для него хотеть того, что уже дано ему. Если человек верит, то значит - он прямо не знает, а когда он прямо узнаёт, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать...Поэтому никакой вражды между верою и знанием в действительности нет и быть не может, и все учёные толки об этой вражде несомненно представляют из себя лишь очень странный продукт вопиющего недоразумения" (1994, с. 95-96). Таким образом, гипотеза Фихте об адекватности разума и веры в русской схеме приобрела реальность концептуальной базы. Как познание не мыслимо вне мысли, также оно невероятно без веры. У веры даже больший когнитивный простор для деятельности, чем у разума: если мысль обязана считаться с законами своего существования, - с логикой и историей, - то вера отвергает обязательность каких-либо предпосылок, кроме условий субъективной данности личности. Потому-то вера в основном и направлена в те сферы, где мысль данного на этот момент познавательного уровня бессильна или недостаточна, и сотворение **иллюзий** - наиболее интригующая способность веры, в силу чего для человека в существующей Вселенной нет абсолютно непознаваемых реалий. В действительности вера продолжает дело мысли в недоступных для неё областях, и вера в этом случае становится **мыслью в немислимых** средах

Однако в стратегическом решении основного вопроса антропософии русский философ не дошёл до логического итога и затормозился в поле положительной науки, не сумев преодолеть рубеж духовной зоны. Вследствие этого вера и знание у него оказались когнитивно одинаковыми и психологически однотипными телами, а потому в познавательном процессе не могут проникать, а только подставляют друг друга, - как выражается Несмелов: "...где существует знание, там уже нет и не может быть веры". Казанский мыслитель, доказывая, по существу, что вера является начальным знанием, дублирует Гегеля, и откатывается назад от фихтевских потенций об откровении веры как

специфического типа познания. Известно, что *умозрение и откровение* есть качественно различные модификации познания и противоречия между ними наблюдаются на каждом шагу, но великое открытие русской мысли состоит в том, что природа этих противоречий плодотворна и они выступают генераторами прогресса. И хотя Несмелов не до конца проник в своё открытие, но благодаря его уникальным постижениям верное решение основного вопроса антропософии мыслится в следующем виде: познание есть не что иное, как воссоединённые вера и разум и подлинное познание существует в двух ипостасях - **мысль в вере и вера в мысли**. Самая сильная вера - это *умудрённая* вера, а наиболее *осмысленная* вера - это вера в собственный талант, достигающий формы веры в Бога в том положении, когда воспринятое нравственное божественное повернуто вовне, в мир, к людям. Потому гении всегда ощущают себя как предельно верующие натуры, и атеизм чужд им по природе, но и потому-то в реальной жизни гении чаще всего признаются безбожниками и атеистами, ибо трафаретная всеобщая религиозность требует от них в жертву их безусловную веру в угоду внешнему идеалу, тобто предательства своего выстрадавшего Бога и своего таланта.

Воссоединение веры и разума в познании менее всего должно быть понимаемо, как эклектическое действие по сочленению разнокалиберных модусов, хотя бы уже потому, что порознь в своих чистых формах они существовать не могут, ибо в этих состояниях отрицают сами себя. Разум отвергает своё могущество тем, что не может помыслить веру и принять её в себя, а вера, отказываясь верить разуму, показывает, что она также несвободна и действует избирательно, но избирательность её базируется на рационалистических основаниях. Подобные помышления бытуют на обоих берегах, - от лица русской школы Л. Шестов заявляет: "Вера есть источник экзистенциальной философии и именно постольку, поскольку она дерзает восставать против знания, ставить самое знание под вопрос" (1964,с.279), а западный мыслитель С. Кьеркегор провозглашает, что вера настолько противна разуму, что целиком его исключает. Таким образом в арсенал познавательных средств антропософии человека вливается новое понятие - *экзистенциальное направление* (exsistentia - существование), которое по первородному определению (С. Кьеркегор) исходит из монополии веры. Однако экзистенциализм, как и вера в ранге духовной константы, не является однозначным образованием, а подвержен универсальной двойственности. Вероопорные чувствования, выходящие из монополии веры, не могут быть философией, ибо исключают мышление, не могут они быть и чистым экзистенциализмом, ибо вместе с мышлением ущемляют и личность. Иное представление излагается в русской школе Н.А. Бердяевым: "Персоналистическая революция, которой по-настоящему ещё не было в мире, означает свержение власти объективации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире. Моя окончательная философия есть философия личная, связанная с моим личным опытом. Тут субъект философского познания экзистенциален" (1991, с. 298-299).

Здесь под экзистенциальным направлением понимается целый комплекс духовных параметров, который опосредуется в философию человека, или, как она ещё называется, **философия абсолютного**, и Бердяев, будучи лидером русской духовной школы, удостоверяет, что философия абсолютного экзистенциальна от начала до конца. В этом контексте вытекает, что для антропософии в самостоятельной экзистенциальной философии, какая была провозглашена на Западе, нет особой надобности, поскольку наличествует философия абсолютного (философия человека), несущая в себе парадигмально экзистенциальный смысл, а русская концепция человека, взявшая за генетический центр личность, экзистенциальна по определению более чем западный вариант, к которому больше подходит система Кьеркегора-Шестова, отвергающая

личность в образе разума. Однако и в этом последнем отсутствует однозначная определённость между С. Кьеркегором (западная концепция человека) и Л. Шестовым (русская концепция человека). Шестов утверждает: "Экзистенциальная философия опирается на Абсурд и не только не скрывает, но при всяком случае подчёркивает это" (1964, с.282), и момент абсурда (по нашей терминологии - иллюзии) является наиболее парадоксальным, шокирующим выпадом философии Кьеркегора, которая как раз в этом пункте неверно названа экзистенциальной, где вера осуществляет ту же функциональную роль по переводу в духовную действительность "великого обетования: "не будет для вас ничего невозможного" (Л.Шестов). (О другой модели "абсурда" и подробнее о экзистенциальной философии, будет доложено далее по тексту). Направляемая абсурдом, тобто сотворением *невозможного*, монополярная вера Кьеркегора отстраняет *возможное*, даже более того, в своём абсолютизме делает его *невозможным*, тобто неинтересным, ненужным, противоположным невозможному, и. таким образом, трактуя о *возможном невозможного*, вера Кьеркегора превращает *возможное в невозможное*, а, имея себя как абсолют невозможного, изымает из человека личностную единицу как сиюминутную, на данный момент важную, возможность, и украшает человека человечества экзотическим абсурдом. Вера, мыслимая Шестовым, обретает могучие чудодейственные эликсиры в действительности тогда, когда из *невозможного* *делает возможное*, а в *возможном различает невозможное*. Известное в известном и известное в неизвестном - это правило пульсационной методологии фиксирует данное важнейшее требование познания, ставшего из взаимопроникновения веры и разума как родственных противоречий.

Выставляя веру в религиозно очищенном виде, Несмелов, естественно, не может оставить категоричный строй концепции в прежнем виде европейского уложения с гегемонизмом фаустовского человека, которому чужд русский настрой веры и который одержим экстазом мировой воли. Очищение шопенгауэровской, а точнее, европейской воли - наиболее блистательные строки несмеловского труда. Вторичность воли, как исходный факт явления, позаимствован Несмеловым у Шопенгауэра, и он пишет: "Ясное дела, что человеческая воля не может быть безусловной, а деятельность воли в условиях есть то же самое, что и деятельность ея по закону причинности. Во всех своих действиях человек непременно подчинён закону причинности". У Шопенгауэра на этом месте поставлена точка, ибо заведомо было утверждено, что ведущей причиной для производной воли выступают внешние мотивы, а рефлексия Несмелова начинается с этого поворота. Психологический анализ самой причинности приводит казанского профессора к результату: "Но причины разных действий человека по своему происхождению и характеру бывают двух родов: одне именно причины раскрываются внутри самого человека и потому сознаются им, как его собственные состояния, другие же причины лежат вне человека и потому предъявляются ему с характером механической силы, посторонняго давления принуждения". В понимании Несмелова воля несёт свою специфическую нагрузку, генетически несопоставимую со смысловым содержанием шопенгауэровского конструкта, - у Несмелова воля исходит только из личности и вся область мотивации расположена в секторе самосознания: "Под именем воли мы не можем разуметь ничего другого, как только способность субъекта действовать по мотивам чисто внутренняго происхождения, т.е. по таким мотивам, которые определяются в сознании в форме известных хотений". Несмелов блестяще показывает, что мотивация внутри личности качественно несводима к однонаправленному импульсу внешней причинной мотивации - детерминистскому закону внешнего верховенства, - настолько не сводима, что оказывается: "*воля сама по себе не свободна*" (1994, с.с. 160, 165, 167).

Несмеловское умозрение резко контрастирует с шопенгауэровской аргументацией о том, что свобода воли определяется только самой волей, как раскрытой сущностью предмета,

при этом, как считает Шопенгауэр, исчезает дух необходимости - враг всякой свободы. Немецкий мыслитель замечает: "Свободной, следовательно, будет такая воля, которая не определяется основаниями, а так как всё, определяющее что-либо, должно быть основанием, для реальных вещей - реальным основанием, т.е. причиной, то она и будет лишена всякого определения: иными словами, её отдельные проявления (волевые акты) безусловно и вполне независимо будут вытекать из неё самой, не порожаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть, также и не подчинённые никаким правилам" (1992, с. 50). Тогда как Несмелов, полагаясь в области личности, выводит, что все личностные хотения, будучи потребностями и запросами личности, *необходимо* устремлены в волю или, как он пишет, "...потому произвольное действие в осуществлении этих хотений, по существу своих условий, есть действие необходимое", и даже в случае Шопенгауэра, *сущность* воли (сущность предмета) становится необходимостью для воли. Воля не свободна потому, что необходима, а необходимость неотделима от воли потому, что воля есть *динамический метод* сознания.

В этом динамическом моменте воли, пропущенном Шопенгауэром, и совершает переворот Несмелов, внося в русский макет принципиально новое представление о воле, как объективированной необходимости потребностей свершения, созидания в духовной динамике. Воля выступает методом, способом действия сознания, явленного в форме хотений или желаний, или, по Шопенгауэру, "желанием хотений" и "хотением желаний", а также создания необходимых для этого условий. Поэтому воля вторична и производна и, как метод, всегда служит отражением необходимости, принуждаемости мысли. У Несмелова сказано: "Развитие индифферентной по существу своему воли, как способности чисто практической, постепенно совершается только в развитии практики жизни, а вся практика человеческой жизни заключается только в переводе на явления жизни явлений познания". Итак, воля - это метод в познании. Данный метод, однако, генерируется необходимостями внутреннего происхождения, а внешние мотивы, в противовес мнению Шопенгауэра, в своём однозначном виде приводят к закабалению воли или к снижению динамического потенциала личности, и, исходя из этого, Несмелов делает замечательно смелое заключение: "Следовательно, действительное освобождение воли возможно только при таком условии, когда не она сама с своими мотивами находится во власти объективных условий, а наоборот - когда объективные условия её деятельности находятся в её собственной власти, т.е. создаются и осуществляются самим человеком" (1994, с.с. 167-168, 170). Помимо прочих радикальных последствий это заключение обращает на себя внимание ясно слышимым набатом великого закона жизни В.И. Вернадского, благодаря чему теория биосферы оказывается включённой в русскую концепцию человека.

Идиома "свобода воли", введённая в философский обиход Шопенгауэром, обычно воспринимается в качестве единого этимологического значения, но вывод Несмелова о воле, которая "не свободна" сама по себе, предусматривает наличие какого-то смысла, неидентичного воле, - и свобода отчленяется от воли. Несмелов приходит к выводу: "Таким образом, свобода не принадлежит воле самой по себе" и "то значит, свобода может быть лишь продуктом развития воли". Этим заключением Несмелов показывает первое онтологически зримое отличие личности от человека, дающее основание целому комплексу взаимосвязанных духовных движений, определяющих становление и бытие личности как самостоятельного объекта в мире, и существенное место в этом принадлежит *отчленённой* свободе, - как-то: свобода воли, свобода слова, свобода совести и прочая. Деятельность воли в качестве метода раскрывает её динамическую природу через процесс *выбора* мотивов хотения, и как раз эта схема формирования собственных мотивов, полностью противоположных шопенгауэровской зависимости от готовых мотивов, делает личность *persona regis* (высшее лицо) для самой себя, тобто

индивидуальностью. Несмелов пишет: "Если для человека может представляться одновременно несколько разных мотивов различных действий, то сильнейшим всегда будет тот, который изберёт себе воля в качестве действительного мотива своей деятельности, но она изберёт его вовсе не потому, что он сильнейший, а наоборот - потому именно он и окажется сильнейшим, что она изберёт его. Она сама может обратить на него и деятельность мысли, и деятельность чувства, следовательно - она сама всегда и до высочайшей степени может усилить его" (1994, с.с. 179, 167, 178).

Однако, производя выбор мотивов посредством выделения среди них действительных и возможных, и осуществляя отбор мотивов за счёт разделения их на ценные и состоятельные, воля, тем не менее, существует в строгом режиме подчинения общей цели, поскольку быть следствием необходимости определённой идеи есть первейшее назначение любого метода. Эту цель Несмелов не очень удачно называет "правилом жизни", хотя мыслится, что в основе данной цели должна быть положена вера в собственный талант, как наиболее полное выражение индивидуальной сущности личности, но, тем не менее, на этом Несмелов строит основополагающий постулат: "воля может себя самое подчинить определённому правилу жизни, и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся её свобода". Следствием из этого постулата Несмелов озвучивает основное содержание воли в русской концепции: "Хотеть чего-нибудь и иметь возможность исполнить хотение своё и всё-таки не сделать того, чего хочешь, во имя признанного правила жизни, - это высочайшая мыслимая степень развития свободы воли" (1994, с.с. 176, 176-177). Итак, **свобода состоит не в том, чтобы быть свободным, а в том, чтобы не подчиняться свободе.** Там и тогда, где и когда свободу осмысливается через *ответственность*, интуитивно предусматривается именно эта способность человеческой личности.

Этому уложению, которым русская духовная мысль достигает максимального отличия от европейского мышления, а равно как отличия индивидуальной личности от коллективного человека, необходимо должен быть придан статус антропософского закона, и потому он назван **законом свободы Несмелова.** Великий философ, разъясняя суть своего закона, пишет в сноске: "Если бы защитники свободы когда-нибудь поняли, что не велика эта воображаемая свобода - делать то, что хочется человеку, и если бы противники свободы когда-нибудь поняли, что велика в человеке эта действительная свобода его - не делать того, что ему хочется, никаких споров о свободе воли более не существовало"(1994, с. 177). Всё то, что вбирает в себя закон свободы Несмелова, - уметь подчиняться и уметь чтить, уметь иметь своё достоинство и уметь почитать достоинство другого, - выходит за пределы метода, и а priori несёт в себе некое самостоятельное утверждение, могущее породить собственную необходимость. **Закон свободы Несмелова** нельзя знать без того, чтобы не видеть в нём *принцип морали*; ту связь, какую великий Шопенгауэр интуитивно усматривал между волей и моралью, гениальный Несмелов воплотил в номотектическую форму. Принцип морали раскрывает двери в творчество, и через закон свободы Несмелова личность становится *творцом, пророком, паломником Бога*, выходя на новый простор, - нравственный простор Бога, - человек спонтанно становится свободным, ибо вместе с нравственными ценностями Бога он приобретает и *свободу как метод творчества*, а, будучи, методом творчества, свобода, как развитая воля, с одной стороны, аккумулирует все необходимости, которые развивают волю, но, с другой стороны, требуя подчинения себе, выступает необходимостью для всех, обладающих свободой, тобто, становится нравственной категорией. Вседозволенность - смертельный яд свободы. Однако нравственность без свободы не существует, как нет свободы вне нравственности, и потому *подлинная свобода нравственна, а подлинная нравственность свободна.*

Итак, глубококомыслие русской духовной школы подняло планку духовного качества концепции человека, и подвело человеческую личность к высшему уровню - **нравственному** (божескому) **состоянию**. Переход к этому состоянию связан с глубокими внутренними преобразованиями и является результатом ёмкого духовного процесса, который в русской концепции человека как культ личности назван **процессом богопостижения** (С.Л. Франк). Заслуга русской духовной философии и в том, что она сформировала, а точнее, лишь показала, тип человека, который соответствует новым нравственным критериям, выявляемых в процессе богопостижения - тип **Богочеловека**. Богочеловек, таким образом, стал высшей ступенью структурно-функционального усложнения предмета познания в науке о человеке, а иерархическая лестница, раскрывающаяся в постепенно углубляющиеся горизонты познания, начинается с европейской концепции человека как члена человечества и завершается продуктом русской концепции человека как культа личности - фигурой Богочеловека. В чисто антропософском плане два типа философского постижения человека - европейского и русского - определились в соответствующие своеобразные формы противоречивого характера: **фаустовский человек против Богочеловека**; первый являет собой нынешнее настоящее человечества, а русская вариация Богочеловека, по-видимому, предназначена для будущей перспективы современной цивилизации (скорее всего, *ноосферного вида*). Идея Богочеловека является чисто русской идеей и родиться она могла только в чреве русской концепции, - Бердяев напрасно удивляется: "Меня более всего поразило, что западному христианству совершенно чужда русская идея богочеловечества" (1991, с. 263). Эта идея, являясь последним словом антропософии, вместе с тем обозначила критическую точку русской духовной философии, и отсутствие завершённого сочинения Богочеловека есть одновременно следствие и живое тому подтверждение.

Идея Богочеловека, невзирая ни на какие хронологические приоритеты, принадлежит В.С. Соловьёву, давшему ей философскую жизнь и исторический кругозор ("к Богочеловеку направлялась вся история человечества"), ему же принадлежит заслуга в том, что идея Богочеловека была превращена в идеологию богочеловечества. Соловьёв сформулировал свою идею исторически до создания русской концепции человека (хотя в компактном виде её не существует и поныне), однако идейного расхождения между ними не может существовать, ибо философские истоки идеи Соловьёва и русской концепции заключены в одном ядре: постижениях самого В.С. Соловьёва и предпосылочные моменты богочеловеческого воззрения коренятся в концепции человека, хотя хронологически кажется, что наоборот. Но, если во времена Соловьёва такая неотсортированность была естественной ситуацией, то впоследствии идея Богочеловека, пройдя горнило великих умов русской мысли, так и осталась неразвитой и не покидала ноуменальных пределов религиозной концепции человека, существуя внутри её как высшее следствие. По-прежнему Богочеловек давался не как самостоятельный тип человека, а как высшая разновидность религиозного человека - творца или пророка, но, главное, Богочеловек преподносился в качестве индивидуальной личности, тобто, производного религиозной концепции, и постулированная Соловьёвым связь Богочеловека с Всеединством не занимала место генерального условия становления нравственного человечества, а, скорее, понималась обратно, как следствие. Исторически этому способствовало устоявшееся заблуждение понимать Иисуса Христа как образец Богочеловека, тобто как просто *Личность*, принятую Богом. Но Бог не признаёт личностей, Ему нужны *творческие личности*, т.е. личности, находящиеся в творческой связи с другими, и Он воспринимает их всех во Всеединстве, как деятельных членов такого содружества, где одна личность обогащает всех, и все - одну. Христос велик не в своих апостолах, не в своей философии, а в своём, созданным им Всеединстве ("**во-едино**" - лозунг Христа); до сих пор Иисус Христос не понят со своей главной стороны - как уникальный, тобто единственный в мире, создатель Всеединства, за что он и должен был покинуть этот мир, законы которого

не принимали первейшую максиму христовова Всеединства: **человек человеку высшая персона** (*homo homini persona regis*). Наибольшая нелепость представлять Христа как искупителя человеческих грехов, - Христос создавал такое Всеединство, где люди сами искупали свои грехи, если только, неведомо по каким причинам, им потребовалось обзаводиться какими-то грехами. Именно в этом плане Иисус Христос есть Богочеловек - творец истинного Всеединства.

Проникновение в нравственное пространство Бога означает для человека попадание в мир всеобщего, и он может стать элементом этого мира только благодаря тем качествам, где раскрывается его способность к всеобщему, а его индивидуальные ценности становятся условием этой способности. Русская школа доказала, что основным средством для приобретения и развития данной умелости является творчество, но любая деятельность есть проявление свойств индивидуального таланта, и эта деятельность будет *творческой*, если индивидуальные свойства преобразовываются во всеобщее, и *эгоистической*, инстинктивной, когда индивидуальные качества таланта трансформируются в другие индивидуальные параметры. Обычная ошибка психологии состоит в том, что между этими двумя видами деятельности видятся полярные противоречия, - никакая личность не обладает в себе четкой границей между злом и добром. Отрицательность комплекса эгоистических движений всегда условна, но зато абсолютна значимость нравственных устремлений, и потому к нравственным поступкам следует относиться безусловно, но с большой осторожностью порицать за эгоистические проступки (закон Штайнера). Итак, переход на более высокий нравственный уровень для личности связан с известного рода противоречием: от религиозного индивидуального состояния самости ей предстоит совершить бросок во всеобщее (коллективное) нравственное положение Всеединства. Перипетии и мистерии этого перехода очевидно составляют содержание концепции нравственного человека, но эта концепция - дело будущих дерзаний духа. Здесь же нелишним будут сопутствующие замечания.

Нравственное Всеединство как коллективная форма принципиально антиподальна коллективной форме Единства, которая ставилась за идеал в немецкой концепции человека. В системе тех признаков, какими определяется человек как самостоятельный объект действительной реальности в учении немецких мыслителей, то есть как элемент человечества и член человеческой популяции, Единство человек было достигнуто на планете Земля к концу XIX века. Вся совокупность физических предметов и представлений о них, что входит в понятие *среды обитания* человека, к этому времени было полностью охвачено влиянием человеческого духа: на Земле не осталось ни пяди, недоступной человеку, и всё земное и околоземное пространство покрыто человеческими ландшафтами, если последние считать геобиоценозом человека; в сообществе людей не существует физических препятствий для общения одного индивида с другим, и мировое общежитие оформилось в своих специфических формах; единство физических человек разрослось до того, что даже войны стали мировыми. Становление европейского типа Единства Мира или материалистической парадигмы человечества ознаменовалось выходом на историческую арену фаустовского человека.

Ставшее европейское Единство Мира принесло с собой с потрясающей ясностью раскрытый закон Несмелова: идеальное содержание человека не находит себя в реальной жизни. Именно в момент наивысшего торжества физических условий жизни человечества (машинная цивилизация) перед человеком раскрылась глубина этого противоречия, явленного в двух формах, спаянных в один всепокрушающий пресс: первая - униженность человека в системе всего мирового единства, как результат противоречия между отдельным человеком и всей массой человечества (**экологический кризис**) и вторая - то же противоречие внутри человека между реальным и идеальным, но многократно

усиленное возросшей мощью материальных агентов (**духовный кризис**). Предсказанный, но не рассказанный великим Шпенглером, "закат Европы" явился в лике этих двух негативных итогов немецкой концепции человека, составивших глубочайший, может быть, самый глубокий после Великой Еврейской Схизмы (распятие Иисуса Христа и крушение Иерусалимского Храма) во всемирной истории перелом человека и его духа. По сути дела, эти формы не могут быть разделены, и в совокупности слагают общую картину угнетённого состояния человека в материалистической системе мира и также совокупно выступают побудительной причиной к крутому повороту в сторону человеческого духа, в пользу коренного пересмотра классических ценностей европейской концепции человека. Но в эмпирическом режиме они расчленены столь резко, что о связи между ними даже не подозревается. Экологический кризис, впитавший в себя противоречия в научной и общественной сферах и охватывающий ту отрасль, что имеет отношение к одному компоненту противоречия Несмелова, - к "действительному становлению жизни", - никак по традиционным меркам не соотносится с духовным средством, опосредующим чисто внутреннее содержание человека, и называется *философией экзистенциализма*. А между тем именно экзистенциализм показал всё критическое состояние европейской духовной системы, включённой в концепцию человека, и **духовный кризис**, данный через экзистенциализм, и **экологический кризис**, данный через науку (технологии), суть те же соединённые элементы в противоречии Несмелова.

Экзистенциализм, как философская реакция на духовное сдерживание личностного потенциала в обществе европейской концепции человека, представляет собой ноуменалистику отрицающего типа, а главным объектом отрицания стало стержневое каноническое положение о всемогуществе разума. Альбер Камю пишет: "Я решусь назвать экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того движения мысли, которым она отрицает самоё себя и стремится преодолеть себя с помощью того, что её отрицает. Отрицание и есть бог экзистенциалиста. Точнее, единственной опорой этого бога является отрицание человеческого разума". Отвержение разума в экзистенциализме обусловлено чувственно-эмпирическим ощущением униженного и неудовлетворённого состояния духа при всех глубокомысленных и проникающих выходах разума; закабаление личности условиями физической жизни есть единственная посылка экзистенциального отрицания и источник высокоэстетического порицания реальной действительности. Сам же Камю неутомим по части критики: "Атака на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время, - пишет он и живописует далее: "От Ясперса к Хейдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологов к Шелеру, в логическом и в моральном плане целое семейство родственников в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростного преграждают путь разума и пытаются отыскать некий подлинный путь истины" (1990, с.с. 250, 237).

Антитезой разума Камю выставляет *абсурд*, - изобретённый им образ реального разногласия между действительной и реальной жизнью, или опредмеченное несоответствие между человеком тем, что он есть и тем, чем он хочет быть. "Собственно говоря, - пишет Камю, - чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актёром и декорациями". По своей первосути абсурд Камю есть не что иное, как онтологический репер закона человека Несмелова, но с той кардинальной разницей, что русский мыслитель обращается с этим законом как с законом, и он для него есть *единный* эмпирический факт, а французский мыслитель расчленил генеральное противоречие на два составляющих момента и окопался в одной позиции, а другую сделал мишенью, каждую поражённую цель называя абсурдом. Камю говорит о философах-экзистенциалистах: "Их аргументы довольно своеобразны: обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то,

что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает всякой надежды". Для Несмелова нет нужды примышлять абсурды, ибо из его закона неизбежно являются определённые нормы соотношения реального и идеального, которые именно и создают индивидуальность личности, и в пределах которых индивид имеет свои цели и причины в себе, а потому для него исключается главный абсурдный вопрос Камю, какой он ставит человеку: "он хочет знать, можно ли жить не подлежащей обжалованию жизнью", как не существует и главного абсурдного смысла Камю: "должна ли жизнь иметь смысл, чтобы её стоило прожить". Человек Несмелова не хочет знать "можно ли жить", - он *живёт*, и для него бессмысленен вопрос о смысле жизни - жизнь дана для смысла, и смыслом означена любая жизнь; задача заключена в том, чтобы прожить согласно курсу этого смысла. Главное состоит в том, что абсурд Камю не в состоянии быть индивидуальным, - свою экзистенцию он обнаруживает в секторе всеохватных величин: *абсурдного мировоззрения, абсурдного творчества, абсурдной судьбы*, даже с претензией на "Вселенную абсурда". Поэтому Камю заявляет: "Вот почему я не придаю значения индивиду. Он кажется мне униженным и ничтожным". Этим мнением, извлечённым Камю из запасников рационального разума, французский мыслитель пытается обосновать личность в своей системе, прибегая к тому противоположению, какое отвергается самим абсолютom личности, но имеет место в контексте человека - человечества: "Индивид ничего не может, и тем не менее, он способен на всё. В свете этой удивительной свободы вам станет понятно, почему я одновременно возвеличиваю и уничтожаю индивида" (1990, с.с. 225, 244, 259, 282, 283)

В личностном плане наиболее показательная сторона французского экзистенциализма обнажается в сфере искусства, где человеку дано не только переживать и помышлять, но и *творить* абсурд, и потому аспект творчества именно как возможность и способ *созидания* становится превалирующим, и преподносится Камю в тонах, полностью приемлемые и для религиозного богопостижения Франка в русской концепции. Камю пишет: "Творчество - наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплотных усилиях. Творчество требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы". Однако в бурных волнах умозрения Камю данная сентенция не более, чем акциденция, а творчеству предназначена экзистенциальная судьба, целиком обратная ожидаемой перспективе в русской концепции, - Камю заключает: "Отсюда вытекает полная бесполезность творчества" и это звучит ведущим соло из финального аккорда системы Камю: "Всё завершается признанием бесполезности индивидуальной жизни" (1990, с.с. 303, 304).

Итак, невзирая на полноводную, эстетически обаятельную критику, экзистенциальный выпад Камю не выходит за пределы европейской концепции человека и остаётся в философских границах отрицаемой парадигмы. И не только фактом пренебрежения индивидуального фактора экзистенциализм Камю связан с системой ненавистного ему разума, - ещё более крепким звеном положена коренная материалистическая максима смерти и у Камю сказано: "Абсурд и приносимое им приращение жизни зависят, таким образом, не от воли человека, а от её противоположности, от смерти" (1990, с.266). Но как раз в этом заключён особый антропософский интерес: располагаясь в недрах немецкой материалистической системы, воззрение Камю выступает обстоятельным критическим обзором этой последней, а его абсурд показателен в данном случае как акция неповиновения традиционным догмам, не давшим человеку духовного удовлетворения. В этом вся сила когнитивного постижения Камю: абсурдный человек не есть безнадёжный человек, ибо абсурд - это обещание и надежда фаустовского человека.

Французская философская мысль дала ещё одно самобытное и изящное творение - экзистенциализм Жана Поля Сартра. Казалось, что Сартр устраняет "личный" недочёт Камю, ибо он выводит: "Таким образом, первым делом экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование". Человек здесь выставлен самозначимой личностью, самостоятельной во всех сферах и плоскостях, не зависимый ни от каких моральных ценностей, не требующий ни оправданий, ни извинений: "человек осуждён быть свободным" - таков девиз Сартра. Но, как и Камю, Сартр не может выйти за сферу притяжения философов немецких мыслителей, и перед ним маячит фантом свободного человечества. Сартр говорит: "Для каждого человека всё происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступком. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу"(1990, с.с. 323, 326). Здесь светится философский самообман: и в случае приспособления человека к человечеству (рецепт Фихте), и в случае позирования человека перед человечеством (рецепт Сартра) человек одинаково использует готовый образ, взятый со стороны, в который он включает себя, в первом случае насильно, во втором - добровольно. К тому же в случае Сартра "тревога" за свой поступок "съедает" всю свободу человека, делая его зависимым служителем этой тревоги. Критическая направленность глубокомыслия Сартра с наибольшей силой проявилась в постановке блистательной дилеммы - "**мать или Франция**". Этим примером Сартр разметал все установочные или направляющие стимулы человеческого существования, данные традиционными представлениями в действующей концепции человека. Юноша, чей экзистенциальный смысл зависит от этой дилеммы (какая роковым образом стоит перед ним: отправиться воевать за Францию и покинуть мать, что может погубить её, или остаться с матерью и лишиться родину своей помощи) не может найти решения ни в какой инстанции, общественной, моральной, религиозной, философской, нравственной. Сартр велик в том, что отвергает возможность решения данной дилеммы во внешних общечеловеческих сферах, и тем демонстрирует полную непригодность концепции человека для отдельно взятого человека, а делает эту возможность прерогативой внутреннего мира юноши. Но он неправ в том, что предоставляет юноше решать дилемму в стиле тех же общечеловеческих нормативов - по способу "или-или". Экзистенциальное решение, удовлетворяющее юношу, по Сартру, должно состоять из соединения этих двух противоречий - *матери и родины*, но для этого юноше должен быть известен принцип сочленения таких противоположностей, и он необходимо должен обретаться в зоне влияния определённой концепции человека. Человек неизбежно выходит из самого себя и отдаёт себя во власть неким концептуальным нормам, тобто утратить ту экзистенциальную свободу, которую Сартр возводит в эпицентре своего воззрения.

Итак, экологический кризис и экзистенциальное раскрытие, являющиеся реальными симптомами "заката Европы", показывают в этом качестве нравственное несовершенство фаустовского человека и несостоятельность европейского Единства Мира, а равно немецкой концепции человека как члена человечества, для освобождения человека и возвышения духовного свойства личности - главным целям, поставленным перед собой европейской философской мыслью. Другими словами, европейская концептура при всей своей могучей актуальной силе не достигает того уровня, какого постиг проникающий человеческий дух в лице русской духовной доктрины, а потому не содержит условий для формирования духовной цепочки **человек-личность-пророк-Богочеловек** в её перспективной последовательности. Исторически же оказалось, что и русская концепция человека, аналогично немецкой, также не выявила необходимых и непосредственных условий и предпосылок для перехода на нравственную высшую позицию человека, а тонкие постижения русского духовного потенциала, давшие столь разительные и

своеобразные плоды духа, объективно выявились малопродуктивными и философски неспособные осуществить движение в направлении "Царства Божия", как в русской духовной философии называют нравственный уровень человека. Более того, в недрах этой идеологии прозвучало мнение самого высокого авторитета, "...что гордое название homo sapiens не соответствует действительности; правильное было бы называть земного человека homo imbecillis" (человек слабоумный - Г.Г.; Н.О. Лосский, 1991, с. 234). Смысловое содержание экзистенциализма, имеющее хождение в русской духовной философии, разнится от европейского, и здесь в existentia включается нераздельное противоречие Несмелова, тогда как западная экзистенция исходит, как правило, из идеальной части противоречия. Поэтому в русской школе, а равно концепции человека, отсутствует самостоятельное экзистенциальное направление, которое в своей сути либо синонимизируется с духовной философией в целом, либо становится к ней дополнительное прилагательное (Н.А. Бердяев, Л.М. Карсавин, А.Ф. Лосев). Вследствие этого русская концепция человека не знает своего *абсурдного человека* и ей неизвестна степень отклонения русского реального человека от идеального русского человека, то есть русская духовная философия лишена своего **абсурда** как величины несоответствия. Абсурд Камю философски ничего не решал, но психологически открыл глаза на *ненормальность и несообразность* положения человека в европейской концепции человека, и, хотя это не может осуществить радикальный рывок, но позволяет нивелировать негативные последствия.

Абстракция концепции человека, как ноуменальной системы, даёт два родственных противоречия - *идеальную и реальную стороны*, и условное грубое сравнение этих составляющих в разных концепциях приводит к любопытному соотношению: по идеальной линии русская позиция приподнята достаточно высоко над немецкой, и в ней содержится целый ряд совершенно новых, специфических, философскозначимых и высокодуховных концептов, тогда как в плоскости реальной действительности или физических условий жизни русский уровень опущен во много раз более, перекрывая идеальное повышение. Итогом стал исторический факт: первые громовые раскаты глобального кризиса материалистической системы мира прозвучали в России, а крушение следует видеть не столько в первой мировой войне и октябрьском катаклизме 1917 года, сколько в уникальном, чисто русском явлении - в разгроме русской философской школы идеалистического направления и изгнании в 1922 году из страны высших представителей русского духовного творчества. В России зародилась волна диктаторских режимов, захлестнувшая Европу в 20-30 годах, но не одна страна в мире не подвергалась столь чудовищному религиозному обскурантизму, - русский народ, глубокая религиозность которого, как общее место, проходит практически у всех русских философов, не только позволил безбожной власти глумление над религиозными святынями, но и в большинстве своём принимал участие в грабеже религиозных ценностей. В течение тысячелетия религиозное православное сознание укоренилось в России, давая множество примеров истинной силы духа, и оно было практически размыто за время жизни одного-двух поколений. На смену тонкому религиозному человеку, всегда бывшему на Руси идеалом русского мыслящего сословия, явился разнузданный Соловей-рабойник - коммунистический идеал человека, на закате столетия показавший себя во весь рост и затмивший Европу смрадом советских гражданских войн (Кавказ, Молдова, Босния).

Таким образом, следует заключить, что приступам вселенского кризиса в равной мере подверглись обе концепции человека, но с той разницей, что европейская схема продолжает служить духовной опорой самосознания человека, а русская модель утратила эту способность на своём генетическом поле. Отсюда необходимо вытекает мысль, что для перехода на более высокий, нравственный уровень человека не достаёт некоего промежуточного элемента и потребна такая переходная стадия, какая обладала бы, как

своей главной функцией, назначением перевода индивидуального бытия в нравственную общность, или в терминах русской концепции, вывода пророка на Богочеловека, а в знаках немецкой концепции - превращения Единства во Всеединства. Априорно можно вывести, что требуемая общность или Всеединство отличается от единения разобщённых индивидов не признаком *одно во всём*, чем обладает любое математическое множество, а критерием *всё в одном*. А это *всё* есть нравственная категория, которая соединяет в себе одновременно коренное свойство *индивидуального духа и всеобщую потребность* в этом свойстве, живущую в каждой душе, что связывает **во-едино** (по Иисусу Христу) людскую массу и сплетает невидимые нити между индивидами. Так формируется нравственное пространство. Нравственность, следует ещё раз повторить, есть связь одного индивида со всеми и всех с одним, а это означает, что в душе каждого изначально закладывается нечто такое, что не только *родственно*, но и *потребно* всякому другому, стало быть, рождается непреодолимое стремление людей к общению друг с другом. Нравственность раскрывается двояко: через разум (знания) и веру (религия). Воля и свобода могут быть нравственными только в единственном случае, в случае, когда они выступают **методом**: свобода - методом, т.е. необходимостью, разума, а воля - методом, т.е. необходимостью, веры. Личная потребность в нравственности, а одновременно и персональный признак нравственности личности, возникает в состоянии высшего синтеза разума и веры, знаменующего внутреннюю необходимость таланта во всеобщем, надобность в исходе. Внешний признак нравственности - это единение; безнравственно всё то, что разобщает и отталкивает человека. Следовательно, нравственностью называется то, что присуще для всех, и нравственность есть *человеческое всеобщее*; конкретное всеобщее или актуальная нравственность называется *моралью*, а потенциальная или собственная нравственность называется *этикой*. Мораль как актуальная или действующая нравственность в отличие от этики включает в себя условия, создающие саму эту актуальность во всём ореоле изменчивых и преходящих признаков, иными словами, мораль есть нравственность, привязанная к материальным внешним обстоятельствам. Именно через материальный фактор, но на стыке с духовными параметрами, оказывающими кардинальное воздействие на ход и характер человеческой жизни (как-то: нравственность мораль, этика), зарождается и появляется для осязаемого созерцания едва ли не главный феномен человеческого духовного существования, понятого в экзистенциальном плане, - **духовность**.

V. Дух и духовность

Дух, духовность, мораль, нравственность, этика, совесть относятся к числу настолько популярных и общераспространённых атрибутов человеческой жизни, что терминологическое значение и содержательный смысл их сплошь и рядом дублируется и подменяется, а то и противоречит друг другу. О духе и духовности было сказано столько, что новая попытка завести разговор на эту тему кажется аналогией светской беседы о погоде, когда нечего сказать. Однако наряду с негативным несомненным аспектом это обстоятельство обладает и тем позитивным качеством, что данные параметры, будучи моментами **человеческого всеобщего**, сигнализируют также о *всеобщей потребности* в них, и в этом состоит их внутреннее основоположение. На этом последнем возрос такой феномен человеческого деятельностного сознания, как **философия**, но, как не странно, современная философия менее всего может сообщить о своих материнских первоистоках. И вовсе не по причине того, что философская каста нашего времени стремительно аппроксимирует к вырождению: чисто философская работа в последний период мировой истории является большой редкостью, и среди огромной армии безработных на планете *безработные философы* легко опознаются по признаку отсутствия пособий по

безработице. Причина состоит в том, что константы **человеческого всеобщего** всё более уходят в историческую память, а духовная консистенция подавляется торжеством и буйством некоего такого, что требуется считать если не *антидуховным*, но наверняка *недуховным*, если не *противонравственным*, то *ненравственным*, если не *лжеморальным*, то *неморальным*, если не *псевдоэтичным*, то *неэтичным* ("Ибо не будет ошибкой сказать о последней стадии этого культурного развития: "Специалисты, лишённые духа, сенсуалисты, лишённые сердца: и это ничтожество воображает, будто достигло такого уровня цивилизации, какого раньше никто не достигал". Макс Вебер). В этом кроется *ultima ratio* (решающая причина) того, что мировая наука до сих пор не впитала в себя **главную мысль науки XX века** - мысль академика В.И. Вернадского о **вечности живой жизни**. Нынешняя наука под воздействием деформированной философии избрала себе кущее научное мировоззрение, и потому она не дотянулась до новаторского уровня этой мысли.

Как раз духовная дистимия (тоскливое настроение) нынешнего мыслительного климата создаёт острейшую актуальность проблемы духа и духовности. Ясно ощущается, что, чем больше человечество погружается в недуховную материалистическую стихию, тем настоятельнее даёт о себе знать потребность в духовной целительной идеалистической силе. Снижение мыслительной потенции человечества, прямо выражающаяся в дефиците философской способности, что уже стало диагностическим признаком нашего времени, грозит перевести атрибуты духа и духовности, как основополагающие параметры человеческой экзистенции, в слабосильный анахронизм. Наиболее обширным из этих *недо-разумений* является лексический формализм, согласно которому "духовность" есть производное от "духа" (дух - корень духовности), и на этом строится мощная популистская триада: *дух - духовность - духовный человек*. Владимир Жилкин в статье "Экология духовности" написал: "Духовность есть производное от Духа. Что же такое Дух? Кратко - это высшее начало, как в мироздании, так и в человеке" (2005). "Кратко" также, как и неверно: если есть "высшее", то должно быть "низшее", если есть "начало", то должно предусматривать "конец" Такого мышление, которое противоречит основам ноосферного воззрения академика В.И. Вернадского, обусловившим максимум о вечности живой жизни. Эта ошибочная лаконичность рождает порочную лапидарность, и выражение "духовный человек" бессмысленен в самой своей сути, ибо *недуховного человека не существует*, и каждый человек обладает духом именно по праву того, что он человек. Совершенно несложно прийти к пониманию того, что априорно обитает в нас со дня рождения: *"дух" есть нечто такое, что сообщает естественно-природному существу изначальные параметры особенно человеческие*, тобто в природе неповторимые. Человеческий дух делается моментом **живой вечной жизни**.

Для духа, взятого аппликацией человека, существует множество определений, дефиниций и объяснений, но, возможно, по этой причине несколько в стороне остаётся единственно универсальная характеристика духа: **дух индивидуален**. Это означает, что дух есть символ, эмблема и обязательный атрибут отдельной человеческой личности, и дух может принадлежать человеку только в единственном числе. Дух не может быть *большим или малым, высоким или низким, правдивым или ложным*, - дух есть дух, в качестве абсолютной безусловности делающий человеческую персону **индивидуумом, неповторимым во времени и пространстве**. Итак, дух есть адепт индивидуальной значимости гоменоида как такового. До некоторых пор это считалось достаточным (да и по сию пору многие философские запросы вполне удовлетворяются этим тезисом), но познавательная сущность духа резко усложнилась и расширилась, когда оказалось, что философская мысль опосредует этот гоменоид в двух ипостасях: в виде европейской концепции человека как члена человечества и в виде русской концепции человека как культа личности, или, по философской классификации, - человека как философского тела

и личности как религиозного тела. Следовательно, дух несёт своё генеральное предназначение в формах **духа человека и духа личности**. Как высказался И.-В. Гёте в "Фаусте":

"Но две души живут во мне

И обе не в ладах друг с другом".

На ноуменальную, мыслящую, конституцию духа накладывается ещё психоаналитическая усложнённость: *сознательное и бессознательное (подсознательное)*, а последнее, в свою очередь, включает в себя индивидуальную и коллективную разновидности. (Карл Юнг повествует об эпохальном открытии в психоанализе: "Мы, собственно, должны различать личное бессознательное и не - или сверхличное бессознательное. Мы называем последнее также коллективным бессознательным, потому что оно оторвано от всего личного и является совершенно всеобщим, и потому что его содержания могут быть найдены повсюду, чего, конечно же, нельзя сказать в случае личных содержаний" (1996, с. 123). Этот многосложный дух никак нельзя назвать дуалистическим или двойственным образованием, где требуется наличие противоположных значений или полюсов, - в общем и целом дух априорно являет себя единой пульсирующей машиной, действующей в безвременном режиме по синусоидальному графику. Пульсации, дающие динамический принцип духа, не могут свестись только к одному продукту, - мыслится, к духовности, - и между духом и духовностью невозможна только генетическая связь. Без опасения намного ошибиться, можно представить, что между духом и духовностью существует такая связь, проекции которой на природные объекты мы не знаем, а в пределах человеческого сообщества пульсационная природа духа означает, что духовность суть продукт духа в том же качестве, как дух есть продукт духовности.

К такому же классу суждений относится мнение об *уравнивании* или *синонимизации* духа и духовности. Наиболее тонкое толкование эта, не очень-то глубокомысленная, точка зрения получила в сентенциях почтенного приора о. Александра Меня. В электронном интервью отец Александр разъясняет: "Слово "духовность", которое стало модным, им злоупотребляют, его затаскали, как у нас часто бывает, этим словом обозначают две вещи, очень разные, хотя и тесно связанные между собой. Первое. Духовность - свойство природы самого человека, это то уникальное, исключительное, важнейшее, что отличает человека от других самых высокоразвитых живых существ, это то, что даже трудно определить словами. Дух невидим, непространственен, он нигде не находится. Но дух нам не внеположен, он не что-то чуждое нам, а это сама наша человеческая природа, и для того, чтобы дать определение этому свойству, духовности и духовности - человек несёт в себе дух, - пришлось бы встать на некую иную точку зрения, откуда-то смотреть, что для нас невозможно, ибо дух - это мы сами и есть. И дух выше, он по своей природе шире рациональных определений, он в них не втискивается. Дух - это и мышление, и сознание, и воля человеческая, это весь тот континуум, сложный и в то же время единый целостный поток, который составляет особенность человека...Второй аспект связан с формами реализации нашей духовной природы. С её отношением к Вечности, своему призванию, любви и творчеству, миру, к другим людям. Может существовать тёмная, я бы сказал - демоническая, форма реализации. Как талант, как наука, как любые другие возможности, наша духовность может быть направлена и на добро, и на зло. Каннибальские культы доколумбовой Америки или нацизм - это тоже, увы, есть проявление духовности. Следовательно, этот уникальный дар, как теперь любят выражаться, амбивалентен. Потому что само богоподобие человека, то есть, по сути дела, его духовность, неотделимо от свободы. Жестко запрограммированная направленность духовности была лишена одной из важнейших прерогатив духа - свободы. А если есть

свобода, значит, существует по меньшей мере два пути - путь к Первообразу и путь удаления от него" (2008).

Самым ценным моментом в суждениях отца Александра является утверждение "амбивалентности" духовности, то есть присущность духовности, взятой в общей форме, как добру, так и злу. Отчленение духовного комплекса от материальной природы, как глаголет общественное мнение, более всего соответствует границе добра и зла, и духовность, по убеждению того же мнения, предназначается для очищения добра от зла. В словаре русского языка С.И. Ожегова (21-е издание, 1989) сказано: "Духовность. Свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными". Отец Александр отвергает это общераспространённое мнение, и тем раскрывает отнюдь не рутинное сложное содержание понятие духовности, в которое не укладывается и проповедуемое им же отождествление духа и духовности. Банальное восприятие духовности очерчивается *аксиологическим* (ценностным) отношением, то есть духовность принимается как верховная **ценность** человеческой природы, которая, по тривиальным правилам человеческого общежития, полагается в основу установки на будущее. А эта целевая установка, в свою очередь, становится базой для *со-общения* между собой множества духов, и в таком виде духовность приобретает облик Высшего (Единого) Блага как *принципа Всеединства*, - ещё Аристотель говорил, что "всё стремится к благу".

Аксиологическая (ценностная) гипотеза духовности, необходимо выходящая на Высшее Благо априорно и спонтанно опосредует исключительно *добро и высоконравственные постулаты*, и, таким образом, не подчиняется правилу амбивалентности. В таком виде духовность ещё называется *религиозностью*. Существенное здесь в том, что духовность выступает в качестве пассивного вторичного атрибута: не духовность производит добро и нравственность, а это последнее в готовом виде обобщается духовностью. В такой ситуации остро обнажается вся проблематика аксиологического подхода в вопросе духа и духовности: *что ценнее* - индивидуальная доля личности во Всеединстве или общее благо человечества, привитое к личности; *что полезнее* - личное благосостояние духа или общее благонастроение коллективного множества духов, и, наконец, где здесь духовность, именно как аксиологическая категория? Ценностная шкала, взятая в качестве онтологической и методологической опоры в аксиологии духовности, опредмечивается *параметрами-наречиями*: *лучше, больше, сильнее, красивее*, что необходимо требует наличия активного внешнего обстоятельства (внешнеотсчётного мерила). Деятельностная процедура при этом также неизбежно раскрывается в динамическое звено *параметров-предикатов*: лучшее должно быть отделено от худшего, большее - от меньшего, сильное - от слабого, красивое - от безобразного, и данная операция в религиозности вменяется в обязанность духовности. Но главное состоит в том, что процессуально это явление не может быть духовностью как таковым, ибо функционально оно черпает свои источники на стороне.

Итак, духовность, как и дух, не может быть *ни ценностью, ни религиозностью*, как раз это внушает своей глубокой мыслью отец Александр Мень. Согласно его утверждению духовность присуща не только злу как таковому, но и войне (революции), и даже, что ужаснее всего, духовностью обладает Холокост, как и любой геноцид. Это происходит отнюдь не по причине того, что духовность хороша или плоха, а в связи с тем, что духовность, как и дух, не хороша и не плоха, и оба они не подлежат рациональным оценкам (градациям, шкалам, мерилам), но обе непоколебимы как **человеческая всеобщность**. А между тем данная всеобщность (лучше сказать, потребность) в настоящее время всё больше склоняется к аксиологической вариации. На интернет-сайте "Википедия - свободная энциклопедия" дефиниция духовности подана в виде *глобальной*

ценности с уклоном в социологическую сторону: "Духовность - в самом общем смысле - совокупность проявлений духа в мире и человеке. В социологии, культурологии, а ещё чаще в публицистике "духовностью" часто называют объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированные, как правило, в религиозных учениях и практиках, а также в художественных образах искусства. В рамках такого подхода, проекция духовности в индивидуальное сознание называется совестью, а также утверждается, что укрепление духовности осуществляется в процессе проповеди (увещания), просвещения, идейно-воспитательной или патриотической работы. В марксизме духовность ассоциируется с идеологией. В условиях идеологического вакуума всегда наблюдается кризис духовности как кризис доверия и разобщённость. Это явление под именем аномии описал социолог Дюркгейм. Традиционно духовность отождествляется с религиозностью традиционного толка, однако в современной социологии и социальной философии "светский" вариант духовности именуется социальным капиталом. Даже реклама несёт определённый заряд духовности, поскольку пропагандирует определённый стиль жизни".

Ценностное мерило духовности в таком понимании производит впечатление "цены" как стоимостной формы товара по К. Марксу ("Цена есть денежное название овеществлённого в товаре труда", К. Маркс). Как написал Кирилл Мартынов: "Вообще "духовность" в современном российском обществе всё больше встраивается в товарно-денежные отношения. По сути, "духовность" - это один из успешных российских брендов, приносящих пусть и небольшие, но стабильные дивиденды" (2008). И даже более того. Указывают на материальный источник, которые выделяют духовность наподобие электрического тока, - так, Алла Жученко (интернет-журнал "Studio" 2,2002) изволила указать на источник, питающий русскую духовность: "Один из таких источников находится не так уж далеко от Санкт-Петербурга, в 220 километрах, и имя ему - Валаам" (имеется в виду Валаамский монастырь). Материальная природа духовности представляет собой часть материалистического мировоззрения; "Истинная духовность воплощается в реальном", - заявляет некий Лев Тетерников и выставляет под этим "реальным" особую "Тантру - искусство любить" - сексуальное занятие, которому присваивается ранг духовности. Сексуальность, поставленная на уровень духовности, косвенным образом подтверждает открытие о. Меня: духовность бывает присуща не только злему, но и омерзительному. Современное общественное мнение ещё не проникло в глубину главной мысли науки XX века, высказанной академиком В.И. Вернадского о вечности живой жизни, а потому не освоилось со следствием последней, что *размножение есть святая и наидуховнейшая обязанность живой жизни*, ибо посредством этого любая жизнь выходит на арену вечности и погружается в бессмертие. Лишь в том случае, когда занятие любовью преследует цель телесного продолжения жизни под знаком нового потомства, тобто осенённого духовными стимулами, *секс* исключительно **духовен** (морален, нравственен, этичен). Именно в силу только этого мотива сексу сопутствует наслаждение, самое упоительное из всего в телесном мире человека. При условиях же, когда телесное занятие любовью признаётся самоцелью вне духовно-вечностной установки, секс превращается в то, что наши библейские отцы определили ёмким термином - **мерзость**, извращение и порок. А пресловутая *Тантра* Тетерникова суть не что иное, как *лжеискусство лжелюбви*.

Примитивная простота материализации или эмпиризация духовности, не в пример глубокомыслию о. А. Меня, хорошо усваивается в среде, ставшей наследницей советской философии и пронизанной миазмами идеологии воинствующего материализма. Один из посетителей многочисленных интернет-форумов разразился красноречивой филиппикой: "Сплошь и рядом, особенно на форумах типа нашего, можно слышать ГОВОРЕНИЕ о духовности, о духовном росте, о духовном совершенствовании, о плодах духа и т.п. И как-

то само собой такой форум, где много говорят о духовности, начинают считать духовным форумом, а людей, которые преуспели в говорении на эту тему, начинают считать высоко духовными...Дошло до того, что лично я перестал употреблять это слово всеу. Я даже придумал новое слово, чтобы любители рассуждать о духовном росте случайно не приняли меня за своего. Я себя духовным не считаю. **Я - МЕТА-материалист** Я считаю, что духовность либо проявляется вовне, либо её нет. Настоящая духовность всегда материальна...Духовный человек - это не тот, кто бежит из мира сего, пытаюсь жить и руководствоваться идеалами миров иных. А духовный человек - это тот, **ЧЕРЕЗ** которого идеалы иных миров проникают **СЮДА**, к нам, в этот мир. Духовность не уводит от мира, предпочитая идеальный мир миру нашему. Духовность кричит и просится в наш мир, желает воплотиться в нём, ищет **МАТЕРИАЛЬНЫХ** форм для своего выражения..."

Из аналогичных примеров можно сделать уверенный вывод, что невообразимая путаница и неразбериха с понятием духовности происходит в силу того, что её (духовность) волонтаристски пытаются освятить чуждым ей материалистическим крещением. В материалистической среде имеют хождения нигилистические точки зрения, полностью отвергающие духовность в целом, - как написал безымянный читатель в интернете: "Духовность - это просто абстракция, некая психологическая ширма, за которой люди прячут свою...неспособность быть востребованным для общества в том деле, которым они занимаются". Предельно упрощён взгляд доктора Санта Кирпала Сингха, который представляет духовность особой наукой или инструментом, действующим в лаборатории человеческого тела. А попытку о. Меня отстоять идеальную первородную природу духовности следует почитать духовным подвигом, хотя он неправомерно отождествляет дух с духовностью.

Итак, отчётливо вырисовывается главная и неизменная особенность духовности, взятая в качестве самостоятельного основополагания человеческой жизни: *всеобщая потребность при максимально различных толкованиях*. Но такой тип отношений не входит в прерогативу традиционного (логико-рационального, причинно-следственного) способа ноуменального исследования. Здесь на помощь способу *выведения* приходит *принцип наглядности* или средство эмпирической очевидности: как дух заявляет о себе неопровержимым актом *индивидуальной* особи во всех своих определениях, так духовность, невзирая на все разночтения и истолкования, всегда является трубадуром *коллективного* множества духов. Можно было бы сказать, что **дух есть продукт внутреннего назначения, а духовность суть плод внешнего потребления**, и это имело бы свои основания при традиционном классическом кругозоре, но новаторские исследования академика В.И. Вернадского о вечности живой жизни сделали эту сентенцию недостаточной.

Досконально изучая организм в объёме живой жизни биосферы, Вернадский установил наличие "социальной структуры живого вещества", как способности некоторых организмов образовывать скопления ("смеси") живого вещества, и им было выявлено, "...что существует ряд явлений, которые заставляют нас рассматривать социальную структуру как определённое свойство живой материи, чрезвычайно для неё характерное и связанное с некоторыми другими её свойствами, имеющими геохимическое значение". Называя это явление "социальным", Вернадский имеет в виду только одно качество номинальной (общественной) социальности - *коллективность* как внешнюю форму. А другое законодательное свойство общественной социальности - *внешний внеличностный* характер - Вернадский отвергает и указывает, что "...приходится искать объяснения социальности не в воздействии окружающей среды на организмы, а внутри самих организмов - с геохимической точки зрения - в свойствах той или иной живой материи" (1978, с.с. 247, 249). Таки образом, социальность (коллективность) живой жизни, по

Вернадскому, никак нельзя сопоставлять с социальностью в обществе, - основатель научной социологии Эмиль Дюркгейм считает факт социологическим, если только он держит в *принуждении* каждый индивид, тобто социальность в обществе враждебна духу. И главное открывается в том, что социальность живой жизни изначально заложена в последней, и **вечна**, как **вечна жизнь**. *Этот коллективистский вечный выход на всеобщее, и одновременно способ формирования всеобщего, называется духовностью.*

Из русской концепции человека возможно вывести следствие: каждая личность обладает своим индивидуальным законом, который может быть как угодно близким к закону другой индивидуальной личности, но никогда с ней не совпадает, и одновременно быть как угодно далёким от этого закона, но не быть никогда абсолютно отличным. Сцепление этих пределов *близости и далёкости* создаёт **духовность как выход одного ко всем и как потребность всех в одном**, данное в границах определённого материального (пространственно-временного) контура. Главная эмпирическая черта духовности выходит из общности духовного существования, ассимилирующую в себе географические и исторические условия наличия и становления этих "выхода" и "потребности"; следовательно, духовная общность обнаруживается в материальной реальности в скоординированном и интегрированном виде. Особенность данной интеграции выходит в том, что её нельзя объяснять влиянием только материальных внешних факторов, как невозможно связывать исключительно лишь с деятельностью духовных стимуляторов. В качестве эмпирического закона наблюдаемости следует, что духовность является результатом взаимного влияния (взаимопроникновения) материальных и духовных динамических величин, и, таким образом, *первое опосредование* духовности может иметь вид: **духовность есть специфика содержания реального в идеальном и особенности вхождения идеального в реальное.**

Стало быть, *первое опосредование* духовности идентично аналогичному рефлексированию человека как духа в его эмпирической самозначимости, но уже следующее отвлечение показывает отличие духа от духовности: *духовность есть реализация возможности к единению на базе духа*, иначе говоря, способность индивидуальности к коллективизму. Именно по этому признаку следует видеть в духовности свёрнутую потенцию к Всеединству, но отнюдь не предпосылку и не условие Всеединства, ибо в этой тенденции не просматривается нравственный след. Не подлежит оспариванию тезис о том, что человеческий дух есть нравственность, запертая в материю, и потому человек односистемен Богу, а каждая личность **христосоподобна и исусопотенциальна**, и цель заключается в выходе на внешний Божий уровень посредством процесса богопостижения. Предпосылки и условия Всеединства содержит в себе конкретная особь, а духовность, как специфическая коллективная среда, несёт в себе условия и предпосылки Богочеловека как деятеля Всеединства.

То обстоятельство, что русские философы просмотрели духовность, как обязательную переходную стадию по пути к Всеединству, объясняет идейную ошибку В.С. Соловьёва об *индивидуальном* Богочеловеке, что фактически застопорило ноуменальный прогресс в этом направлении. Насколько эта ошибка стала обычной для русской философии, показал Н.А. Бердяев в проблеме пророка и пророчества. Пророком Бердяев называет религиозную личность, являющую собой высшее качество человеческой индивидуальности, и пишет: "Смысл пророчества в том, что оно означает разрыв родовой сращённости и скреплённости откровения и прорыва из мира духовного с социологическими влияниями и социологической зависимостью религиозного субъекта. Пророк есть человек, одержимый духом, а не внушениями социальной среды. Пророк возвышается над коллективными представлениями. Поэтому только он и может призывать к социальной правде. Тут основной конфликт религиозной жизни человечества.

Оригинальная религиозная совесть, оригинальная интуиция, оригинальный духовный опыт есть прорыв к первоисточнику, есть стояние перед Богом, перед тайной бытия без социального опосредования" (1965,с.247). Это "стояние перед Богом" и есть поза индивидуальной религиозной личности, которой нет входа к самому Богу, в сферу всеобщего, пока она не приобретёт качества этого всеобщего, пока она не прошла курс богопостижения и не исполнила практикум коллективного взаимопроникновения в зоне духовности. Короче, здесь опущена вся стадия духовностного становления, притом, что у Бердяева наличествует интуитивное ощущение этой "позы". Тут действительно имеется "основной конфликт религиозной жизни человечества" и он разрешается появлением Богочеловека как органического слияния пророка со своей парафией, как соединение творца со своей средой обитания. Пророк входит в нравственное пространство Бога на правах **образа и подобия Божия**, а индивидуальное ограниченное не может быть подобием всеобщего, также как индивидуальное конечное не составляет образ бесконечного. Итак, пророк - это возможный Богочеловек, но Богочеловек - это невозможный пророк.

Духовностную недостаточность в русском воззрении правильнее классифицировать не как ноуменальный дефект или оплошность мышления, а как временную погрешность, обязанную процессу когнитивного роста. На своём мыслительном поприще русские мыслители добились максимального результата, выявив, что **личность, а не человек, есть образ и подобие Божие** (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.М. Карсавин, А.Ф. Лосев). Но этот результат дан в качестве эмпирической фиксации, больше в форме интуитивного вывода, а не когнитивного осмысления. Русское постигающее духотворчество не успело превратить мысль о воплощении в личности образа и подобия Божия (кстати, наиболее ёмкого отличия русской концепции человека от западного учения человека как члена человечества) в познавательную духофему. Аналогично понятие "русская духовность", как самозначимый шедевр духа, практически не имеет места в глубокомысленных думках русских мыслителей, оставаясь больше термином вольного пользования.

Выход духа за свои пределы, объективированный отношениями Я и не-Я, и дающий простор всемогуществу разума, сублимируется в конечном итоге в *общение с себе подобными*, которое осуществляется при всех условиях данной личности. Человеческий индивид приговорён к общению, и оно суть основной закон экзистенции, который на деле сведён к узкой самостоятельной проблеме "я-ты", в результате чего из курса духовной динамики выпадает фактор духовности, ибо стремление к общению означает именно переход к духовности. Общение индивидов или соединение духов не исчерпывает природы духовности, но оно не отделимо от духовности, неся в себе ту особенность, что в основе духовности полагается не *момент* общения, а *процесс* общения, тобто многократная связь в одном режиме. Отношение дух-духовность в первом приближении идентично отношению система-среда обитания с тем же первично-инициативным статусом системы и духа как системы. Духовность, будучи вместилищем духа и его актуальным повседневным полем деятельности, не вправе управлять духом, а только направляет дух и возвращает из него своего будущего *управляющего*. Создание мистического управителя и организатора, избавившегося от конечности индивидуальности, но несущего в себе собственную индивидуальную специфику, есть основная функция духовности, и входит в неё в качестве целевой задачи, но в то же время духовно зависит от его внутреннего потенциала.

Появление так называемого "властителя дум" есть самая яркая характеристика духовности, наряду с другими формами духовной общности - общественного мнения, этоса, махатма-сознания. Властитель дум или *безвластный трибун* есть стержневая фигура духовности, которая не только выражает соответствующую, исторически и

географически определённую, духовную общность, но и формирует эту общность в развивающуюся концепцию духа, тобто в ту же духовность. Без трибуна нет духовности, а есть стихийное духовное контактирование, или, в лучшем случае, бесформенное и бесплодное сообщение духов между собой. Тогда как трибун, владея способностью растворять свой индивидуальный дух в сознании других индивидов, переходит в разряд пророка высшего качества, поскольку в лице соответствующей духовности обзаводится спаянной парафией, и стоит на пороге Богочеловека. Пророк, питающийся соками духовности и подпитывающий собой её источники, есть потенциальный, возможный Богочеловек, но трибун, эксплуатирующий духовность суть актуальный диктатор. Таким образом, духовность не может существовать без особо выделенных индивидуальных личностей, но в то же время выдающаяся фигура затухает без коллективистских импульсов из духовной общности, - в этом суть духовной пульсации процесса богопостижения.

Достоинство духовности раскрывается через достоинство особой природы, а ценность этой последней, в свою очередь, выводится через духовную значимость несомого им *идеала, зова, лозунга*. Создание так называемых общественных идеалов есть первейшая обязанность личности, вышедшей на простор творца, пророка, трибуна, и в этом она проявляет свои индивидуальные свойства, выплавленные в форму, доступную для коллективной общности, и одновременно, впитывая в себя множество иных личностей, даёт толчок к движению самой духовности. Появление *идеала* фиксирует ту часть процесса богопостижения, осуществляемого под эгидой персонального бога, когда цели и источники активности трибуна смещаются в окружающую людскую среду вне творческой личности, переходят целиком в сферу духовности. Исключительно важно внутреннее содержание этой среды, её нравственный уровень, ибо творение пророка тут приобретает форму так называемого "общественного блага". Это "общественное благо" составляет определяющее содержание физических условий жизни, участвующих в противоречии Несмелова со стороны реальных обстоятельств жизни человека. В материалистическом общежитии или европейском Единстве Мира понятие "общественное благо" характерно тем, что его сердцевина заполнена социологическим смыслом, тобто смыслом, приспособленным для абстрактного большинства человечества. Подлинное благо для общества не является коллективным, т.е. производным самого общества, а даётся через конкретного члена общества, ибо идеи рождаются не человеческим родом, а человеческим видом, особью, и идеалы создаются не государственными органами, а индивидуальным творчеством пророка. Истинное общественное благо прямо противоположно социологическому (государственному) благу, которое, по сути, не является собственно идеалом, а директивой или декретом, и в зависимости от того, какому идеалу служит творец - индивидуальному или коллективному (государственному) - опознаётся его историческое обличие. Благо будет общественным, если оно одухотворено идеалом духовности; необщественный идеал есть **ложный идеал** (так называется идеал, не обладающий духовными корнями или качествами). То, что в реальной действительности часто именуют "общественными интересами", "общественной мыслью" или "общественным разумом", по своей коренной сути являются производными или выразителями как раз **ложного идеала**, возникшего вне поля конкретной духовности.

Неверно считать общественным идеалом некое значительное коллективное явление, сказывающееся на судьбе духовной общности (революции, общественные перевороты, реформации), - идеал представляет собой концентрат индивидуальных ценностей личности, а общественным он будет потому, что был привнесён личностью в общество; иными словами, общественный идеал есть характерное лицо личности в общине, или же персональное обозначение личности в ансамбле духовных инструментов. В этом заключена наиболее динамическая и идейно ёмкая часть богопостижения, составляющая

индивидуалистский полигон духовности. Духовность всегда и везде выступает в качестве формы всеобщности, и это означает, что никакой общественной идеал, каким бы значительным он не был, не в состоянии даже на краткое время заместить духовность целиком; идеалы Пушкина или Гёте никогда не заслоняли собой всю русскую или немецкую духовности. Духовность, таким образом, именно как форма всеобщности несёт *себеприсущий дух*, как некое типическое отличие конкретной духовной общности, вбирающее в себя качественную специфику среды своего обитания. Наряду с духовностью (всеобщим) наличествует аналогичное образование, дающего *себеприсущий дух* самосознания - индивидуальности, являющейся противоречием всеобщности. Итак, та реальность, которая знаменуется духовностью, состоит из двух условных граней единого многогранника духовного мира: дух всеобщего (духовности) и дух самосознания (личности). Дух духовности и дух личности образуют виртуальное генеральное отношение, на базе которого оформляется внешний континуум человеческого существования, поскольку личность опирается на оба духа, но влекома своим Я. Исход общественного идеала личности олицетворяет завершение процесса сплавления индивидуального и всеобщего и выход целокупного продукта. Следующая стадия служения идеалу выходит за контуры континуума, ибо действующий творец уже не есть индивидуум, и опирается на дух духовности, а не на свой утраченный дух, имея в себе другие функции - функции Богочеловека, погружённого в богочеловечество.

Русская духовная философия, где термин "духовность" употребляется в качестве расхожей идиомы, не видит в духовности предмет для рефлексии, и не находит в ней никакого другого смысла, кроме отождествления с церковным сознанием, а потому русская духовность не подлежит анализу и берётся с заведомо положительным знаком. Действительно, духовность не подлежит духовному суду и не может состоять под критическим обзором, - её оправдательный документ в том, что она есть. Но можно и должно выводить оценку духовности в отношении и со стороны действующего в ней общественного идеала, создающего духовный климат в определённых пространственно-временных границах. К примеру, понятно, что антисемитизм не может соответствовать духу духовности ни в каких формах, а исторические факты свидетельствуют, что антисемитизм являет себя в качестве общественного идеала во многих духовностях, аналогично как многие другие государственные указы и диктаторские руководства. Очень любопытная ситуация в этом свете складывается в современной русской духовности. В напыщенно-менторском предисловии к "Статьям и письмам" В.С. Соловьёва С.С. Аверинцев высказался: "Ясно, что Бердяев или Фёдоров - неотторжимая часть русской культуры; *они входят в наше бытие* - мы уже не можем иначе" (журнал "Новый мир" 1989г. 1; выделено мною - Г.Г.). Раздел журнала, где помещается выступление С.С. Аверинцева, называется "Из истории русской общественной мысли", - но должно понимать, что "общественная мысль", равно как "общественный разум" или "общественная воля", чужды по природе сути русской духовной философии, признающей единственный приоритет - *индивидуальную личность*, а общественный (коллективистский) предикат - ставка воинствующего материализма. В.С. Соловьёв, отвергая упрёк Н. Михайловского в адрес Достоевского о том, что его творчество лишено *общественного идеала*, разъясняет, что носители социальной идеи "просто берут всю мерзость человеческую, как она есть, и самодовольно подносят её нам под видом общественного идеала"(1989, с. 206). Насильственно внедрённый в русскую духовность большевистский (общественный) идеал совершил уникальное в тысячелетней России злодеяние: изгнание из страны творцов духовных ценностей и разрушение мозгового центра русской духовности (эпизод "философский пароход", 1922 год). Разумеется, что Бердяев и Фёдоров есть "неотторжимая часть русской культуры", но вовсе не разумеется, что можно автоматически принадлежать к *такой* русской культуре, не выдохнув из своих

трахей бескультурья воинствующего материализма, и разумеется, что не они входят в наше бытие, а мы обязаны идти к ним.

В чисто онтологическом, тобто сугубо реальном, аспекте духовность охватывает и соответственно проявляет себя в механизме процесса общения. В этом механизме взаимоотношение индивидов положено и как условие, и как следствие, и как метод процесса, что в итоге обращается в общее явление - **культурное творчество**. Выход культуры на духовность и духовности на культуру совершенно очевидно, и они воспринимаются едва ли не как синонимы, - во всяком случае, если допустимо выражение *духовная культура*, то словосочетание *культурная духовность* звучит как плеоназм, ибо, если есть духовность, то не может не быть культуры. Иными словами, речь идёт об инициировании духовностью **культурной силы** человека, предназначенной явиться в ноосферное общество в облике *философской культуры*. Априорно ясно, что подобный антропософский аспект духовности влечёт за собой углублённую рефлексию духовности, как данной сущности с мотивированной оценкой условий проявления человека как культурной силы. Многообразие содержаний разных духовностей служит причиной появления разнокачественных по своим культурным возможностям, даже как бы различным, культурным силам, несущих разные функциональные нагрузки при формировании философской культуры. В материалистической парадигме человечества бытует исходная генетическая разделённость духовностей, сформированная, прежде всего, на базе географических и исторических, тобто материальных, условий. Эта последняя многократно усилена за счёт множества вторичных наложенных распадов (национальных, религиозных, государственных, классовых, политических и прочая), и в соответствии с материалистическими законами регулярно приводится во враждебное противоборство, являясь вечным источником межродовых и внутригражданских смут и розни. Этот материалистический процесс, исторически прослеживаемый в виде пульсационного чередования распадов и интеграций, часто на насильственной основе, явственно чужд смыслу любой духовности, которая воочию существует единственно на базе духовного общения и имеет в своей основе тенденцию к единению. Своим нравственным пространством будущее Всеединство устраняет и ликвидирует все границы и разделы, генерирующие флюиды вражды и препятствующие общению, и каждая духовность вносит свой соответствующий вклад в богоугодный процесс всеобщего слияния земных индивидов.

Культуротворная функция духовности в силу только общей постановки вопроса спонтанно направляет мысль в своеобразную, если не сказать строптивую, сферу - **народный эпос**. Сей предмет, будучи по своей сущности духовным образованием, а по определению коллективным объектом, обладает основополагающими диагностическими признаками духовности, - духовный по содержанию и коллективный по форме, - а потому непосредственно раскрывается в проблему духовности. На примере народного эпоса показывается онтологическая сторона духовности и в плане бытийной определённости духовность выступает коллективным феноменом - элементом *социального* мира, мира коллективизма. В совокупности выявляется *двойственная природа* духовности: с одной стороны, ею удостоверяется значение **индивидуального для коллективного** (народный эпос), а с другой - потребность **коллективного для индивидуального** (социальный мир). Однако раскрывающиеся здесь смыслы вовсе не идентичны изложенным ранее соображениям о духовности, и различия здесь чисто методологического свойства. Если прежние соображения были озадачены эмпирическим показом действительной данности феномена духовности через специфические параметры функционирования (общение, дух-духовность, властители дум), то данный *дуализм духовности* определяет феномен духовности в действии, в состоянии духовной динамики реальной жизни; если ранее

показывалась духовность как разновидность свободного радикала, то теперь данная разновидность *доказывается* как свободный радикал *per se*.

Дуализм духовности позволил воочию установить, что повсеместно бытующая морфема *личность-коллектив*, за которой числится немалое количество решительных поворотов и глубоких выводов умственной деятельности, в самой своей сути двусмысленная, и даже нелепая, конструкция, не имеющая аналитического права. Личность как *per se* и как таковая включает в себя такие основополагания, какие невозможны для коллектива, и наоборот, - тобто личность тогда личность, когда она *не* коллектив, равно как коллектив тогда коллектив, когда он *не* личность. Это означает что личность и коллектив, взятые как самостоятельные константы, настолько противоречат и исключают друг друга, что не могут быть совмещены в одном отношении как равнозначные члены. Словоформа "личность-коллектив" относится к разряду терминов вольного пользования, подобно таким, как "климат", "деньги", "здоровье", а как понятие несёт в себе отвлечённую определённую с безразмерным смысловым диапазоном. Дуализм духовности сам по себе конкретизирует данную отвлечённость и сообщает каждой из сфер - идеальной и реальной - свой собственный адекват этого соотношения: в идеальной сфере - это *дух-духовность*, где чисто индивидуальное (дух) соотносится с *коллективным в индивидуальном* (духовность), давая в совокупности **народный эпос**, а в реальной сфере - *духовность-народность*, где коллективное в индивидуальном (духовность) сочетается с чисто коллективным (народность), формируя **социальный мир**. Такова концептуальная схема понимания "духовности", существующей в качестве опоры ноосферно-пульсационной гипотезы философской культуры.

Народный эпос, чтобы не понимать под этим опосредованием, оказавшись в познавательном поле духовности, приобретает новую грань, поскольку духовность в силу своего *suī generis* выставляет на передний план значение индивидуального фактора в роли фактического носителя народного эпоса. И эта роль настолько значительна в народном эпосе, что почти каждый народ или нация награждает своего *носителя* особым наименованием: барды, друиды, филы, мимы, комедианты, паяцы, скоморохи, юродивые и прочая; русский знаток народного творчества А.Н. Веселовский употребляет название *шпильманы* (*spiel* - игра, *man* - человек), я же предпочту русскую форму "потешные люди". Академическая аналитика, признавая эмпирическую весомость *потешных людей* в фольклоре, однако, видит их значение только с функциональной исполнительской стороны, - гадательной, игровой, певческой, танцевальной, - тобто в объёме народного эпоса, как особой данности, потешным людям в облике индивидуального фактора предоставлена *пассивная* роль исполнителей и носителей. В этом состоит основная концептуальная особенность классических и академических представлений о народном эпосе. В качестве типичного примера можно сослаться на определение того же русского авторитета А.Н. Веселовского: "Песня, выделившаяся из обряда, начинает переходить из поколения в поколение и вызывает к жизни особый институт певцов, в которых раньше, когда песня исполнялась всеми участниками обряда, не было необходимости. Стало быть, певцы, специальные носители этой обособившейся песни, принадлежит лишь довольно поздней стадии развития" (2001, с. 682). Однако духовность, принятая в новом освещении как *коллективное в индивидуальном*, необходимо требует если не повсеместной первичности, то инициативной активной личностной величины в динамике и генезисе народного эпоса. С этой позиции пример Веселовского интерпретируется таким образом, что не обособившаяся песня формировала особый класс певцов (потешных людей), а потешные люди, как деятели духовности, обособляют песню в угоду каких-либо целей духовности. В качестве формального образца можно вспомнить, что греческий народный эпос не существует без индивидуального имени Гомера, равно как персидский - вне имени Фирдоуси.

Требуется уточнить, что положение о пассивности потешных людей в народном эпосе относится к разряду нестрогих номинальных уложений сравнительной филологии - метода, которым изучается народный эпос, когда он положен объектом познания. И тот же А.Н. Веселовский, русский кудесник этого метода, излагает взгляды, лишённые этой односторонности: "Бесправные юридически, гонимые церковью, эти бродячие певцы были, тем не менее, вхожи в народ, являлись на его игрища, свадьбы, пиры, турниры, похороны и т.д.; носители культурного предания, чуждого, заповедного, и вместе близкого по уровню к духовному кругозору народа, эти потешные люди не могли не повлиять на его содержание; к их почину восходит, быть может, не одна заговорная формула, сложившаяся на почве римско-византийского мира и доживающего свой век в северной Европе"(2001, с. 693). Приниженность положения потешных людей в обществе является неискоренимой универсальной особенностью этого сорта людей, но если пренебрежение к потешным людям в социальном сообществе ("юридическое бесправие") не должно удивлять, ибо в социуме духовные ценности никогда не пользовались приоритетом, а потешные люди никогда не создавали материальных ценностей, то вражда к людям этого типа со стороны церковного конкордата, изначально обряжённого в тогу духовного лидера общества, кажется парадоксальной.

Все авторитеты сравнительной филологии сходятся в том, что исторические истоки народного эпоса гнездятся в первобытных групповых упражнениях - "игрищах", "гульбищах", "скопищах", "капищах", где масса людей *связывается* единообразным или одинаковым действием, приобретшим со временем вид ритуала, а само *связывание* было закреплено в обрядовой традиции каждого народа. А ргіогі ясно, что любой обряд - *это сигнал единения* или *ранг духовности*. Когда религиозное верование развилось до политической доктрины, организованной *в церковь*, а особенно, когда церковная организация превратилась в основу государственности, обрядовая служба стала необходимостью для церковной идеологии, ибо ничто не может так сплотить людские души вокруг церковной доктрины, как обряды. И потому по пышности, пафосу и патетике с христианской обрядово-ритуальной службой мало что может сравниться.

Этот момент, выводящий различие между "народной" и "церковной" духовностями, является отличительной особенностью русской школы сравнительной филологии, возглавляемой А.Н. Веселовским, и он разъясняет: "В основе греческой драмы лежат обрядовые хоровые песни, вроде наших весенних хороводов; их простейшее религиозное содержание обобщилось и раскрылось для более широких человеческих идей в культе Диониса; художественная драма примкнула к этой метаморфозе народного аграрного игрища. Обратимся на Запад. И здесь существовали народные хороводы, простейшие основы драматических действий, но дальнейшего развития на этой почве мы не видим; если были зародыши соответствующего, обобщающего культа, то они заглохли, не принесли плода. Явилась церковь и создала из обихода мессы род духовной сцены - мистерию; но она лишена была народной основы, которая питала бы её и претворяла, развиваясь вместе с догматом и выходя из него: церковная основа явилась со стороны, нерушимая, не подлежащая развитию". Потому-то сам факт существования потешных людей был не только чужд, но и враждебен для церковной догматики и демагогии, и эта последняя направляет на них всю мощь своего идеологического воздействия, объявляя первородные и коренные народные обряды языческими, хотя в действительности ничего подлинно языческого (заведомо недуховного), за исключением обрядов жертвоприношения, в них не было, а враждебными, языческими они стали потому, что были нехристианскими. Потешные люди уже по самой своей природе ходили на грани церковной ереси, и Веселовский отмечает: "Своей деятельностью они навлекли на себя в IV в. нарекания отцов церкви. Мим представляется последним непременно в качестве язычника, а мима - в роли блудницы. Они лишены были права наследства, права быть свидетелями в суде,

церковь отказывала им в предсмертном напутствии, что не мешало мимам быть любимцами народа...Церковь явилась открытым врагом шпильмана, звание которого причислялось к крайне греховным. Она громила его своей проповедью, постановлениями соборов, не допускала до причастия и лишь в исключительных случаях позволяла ему приобщиться христовых тайн, - под условием не заниматься своим ремеслом за две недели до причастия и столько же спустя" (2001, с.с. 721, 689, 692). Благоклонное отношение к потешным людям входит в число признаков, отличающих православный, русский, обряд от католического, европейского.

Духовная тайна, какую несут в себе потешные люди, есть динамическая возможность компонента "дух", которым обнимается каста потешных людей в соотношении *дух-духовность*; из этой касты выходят властители дум и творцы общественного мнения, в эту касту входят богознаемые пророки и проповедники. Динамический потенциал, скрытый в касте потешных людей, был гениально раскрыт русским поэтом Александром Пушкиным в драме "Борис Годунов". В сцене с Юродивым поэт изобразил, что **правду** грозному царю изложили не бояре - политические деятели и не народ - гегемон истории, а затравленный Юродивый, у которого даже мальчишки могли отнять "копеечку": в лицо всевластному владыке Юродивый сказал **правду** об убийстве малолетнего царевича и отказал царю-убийце в просьбе помолиться за него. Тем самым Пушкин вскрыл великую максиму, имеющую мировоззренческий вес: **глас Божий вовсе не есть глас народа**. Эта пушкинская сценическая миниатюра стала тем желудком, из которого вырос могучий дуб русской духовной философии. Благодаря пушкинскому художественному вдохновению становится возможным говорить не просто о *духе* и не отвлечённо о *духовности*, но о силе или динамике духовности, а в общем - о *духе духовности*; в связи с чем абстрактное понятие "народного эпоса", синонимизируется с *народной духовностью*, а в частном случае Пушкина - с *русской духовностью*.

Собственно говоря, метод сравнительной филологии, - единственный аналитический инструмент для проблем духовности, - в том виде, в каком он даётся её корифеем А.Н. Веселовский, касается не собственно духовности, а её эстетической формы, какую культурородная сущность духовности достигла после определённой своей истории. Следовательно, термин и понятие "народный эпос" в конечном виде опосредует зрелую форму духовности, момент раскрытия духовности в культуру. Аналитика Веселовского, таким образом, относится к проблематике собственно духовности (генезиса и динамики духовности) опосредованно через процесс взаимоотношения между собой культурных форм или культур в целом, что выходит за рамки рассматриваемой темы. Но в сравнительной филологии центром тяжести является издавна отмеченный эпифеномен существования в различных народных эпосах некоторых общих простейших видов, на которых строится композиционная фабула сказания, саги или былины самостоятельного эпоса, а содержание, как правило, создаётся за счёт народной фантазии или амплификации - произвольного художественного расширения коренных, незначительных по числу, смыслов. Веселовский пишет: "Таких простейших общих мотивов есть несколько: они распространены в сказках и романах Азии и Европы, от Испании до Португалии, Новой Греции и Малой Азии. На вопрос, как объяснить их существование в разных уголках земного шара, предложено было несколько теорий, но до сих пор почва не принадлежит ни победителям, ни побеждённым" (2001, с. 663).

Подобные "простейшие общие мотивы", без всякого сомнения, есть формы начальной духовности, приобретшие первичное эстетическое выражение, а потому теории, объясняющие их происхождение, могут сказать нечто и о генезисе собственно духовности. По мнению Веселовского, только две теории являются серьёзными: теория заимствования и мифологическая теория. Первая трактует о миграции и перемещении

некоторых компактных сюжетов и последующего копирования и усложнения первичных фольклорных идей, - по поводу этой теории русский учёный заявляет: "...теория заимствования - имеет наибольший *raison d'être* (основание - Г.Г.), и её сторонники могут принести пользу: история русской литературы без неё остаётся как без рук" (2001, с. 653). Веселовский безусловно прав в отношении взаимоотношения культур, в подавляющем большинстве имеющего форму заимствования на базе миграции или экспансии, и этому имеется множество доказательств; докторская диссертация А.Н. Веселовского "Мерилин и Соломон" (1872 год), являющаяся шедевром аналитического мастерства в целом, представляет обширнейшее полотно о том, как иудейское предание о царе Соломоне нашло отражение в мусульманском, русском и европейском эпосах, а с другой стороны, обнаруживает в себе впечатляющее сходство с индийской исторической легендой о Викрамачитье в веде "Викрамачаритры".

Однако духовность уже по определению не подпадает под юрисдикцию этой теории блуждающих эпосов: духовность есть коллективная совокупность, возникшая вокруг некоего элемента (центра), общего для множества индивидуальных духов. Потому духовность по своей природе не приемлет миграцию или транзитивность как механический акт, - духовность суть **эндогенное** образование, невзирая ни на какие внешние мотивы, поводы, причины, а единение, навязанное со стороны, представляет собой не духовную, а социальную акцию. Поучительно, что и Веселовский, оперируя теорией заимствования, не так уж редко оказывается в затруднении, не умея определить первичность либо вторичность того или иного заимствования и установить признаки воздействующей либо воспринимающей стороны. В силу этого мысль самопроизвольно уклоняется в запретную зону, где ставится вопрос об иерархии культур: сильной или слабой, большой или малой, ценной или малоценной и прочая.

По поводу мифологической теории русский исследователь заявляет: "Мы зовём её арийской, потому что она ограничила свой материал главным образом пределами арийских народностей; мифологической - потому что она считает миф начальной формой, из которой путём эволюции вышли сказка, легенда, эпическая тема". Согласно этой теории, простейшие сюжеты зарождались в пределах одного общества первоначально в форме мифов, и сходство здесь объясняется единством прародины; Веселовский отказывает этой теории в *raison d'être*, и уж тем более она не пригодна для объяснения генезиса духовности. Итак, резюме блестящего исследования А.Н. Веселовского весьма показательно: "Вопрос о сходстве сюжетов у разных народов, как мы видели, не может быть решён гипотезой мифологической школы, так как сходство не исчерпывается пределами одной арийской расы. Разным образом и теория заимствования не приложима к тем случаям, когда о заимствовании не может быть и речи. Остаётся признать, что простейшие формы сказки служат простейшими образами психических актов постольку, поскольку известная схема слова дана для выражения понятия" (2001, с.с. 737, 658). Альтернатива теорий заимствования и мифополагания, как видно, дана Веселовским в туманных выражениях с неоднозначным смыслом, хотя практическая аналитическая деятельность учёного предоставляет немало примеров вполне определённого содержания.

Наиболее выразительную иллюстрацию этого обстоятельства можно извлечь из русских сказаний о еврейских царях Давиде ("Давиде Иессеевиче") и Соломоне ("Соломоне Премудром"), или, по терминологии Веселовского, "еврейском апокрифе". Еврейские апокрифы проникли в Россию уже в XIV веке, и профессор Н.С. Тихонравов, первый выставивший русские былины с еврейской тематикой на аналитический обзор (Н.С. Тихонравов "Отречённые книги древней России", 1863 год), ставит это в связь с наличием так называемой "ереси жидовствующих", против которой жестоко выступали царь Иван IV и владыка Геннадий Новгородский. В следующих стихах приведен отрывок из

"Голубиной книги" - центральной книги ереси жидовствующих, из которых можно определить характер духовного интереса русского сказителя, представителя клана русских потешных людей, к еврейскому апокрифу:

"Премудрый царь Давид Иессеевич!

Скажи ты нам, проповедай:

Который царь над царями царь?

Который город городам отец?

Коя церковь всем церквам мати?

Коя река всем рекам мати?

Коя гора всем гора всем горам мати?

Кое древо всем древам мати?" (цитируется по А.Н. Веселовскому, 2001, с.206)

Как видно, автор русской былины испытывает еврейского царя и обращается к нему за ответами на вопросы, имеющие всеобщий мировоззренческий характер, в чём русская верховная власть вполне обоснованно видит подрыв собственного престижа, поскольку её подвластные обращаются с духовным запросом к постороннему, но всеобщему (еврейскому, библейскому) источнику. Как вид общения, данный норматив не соотносится ни с заимствованием, ни с копированием, ни с суггестией (внушением), а есть то, что зовётся *проникновением*. Механика проникновения базируется на принципе невозможности *абсолютно первичного и абсолютно вторичного* и функционирует в пульсационном режиме взаимодействия двух элементов: *пришлая культура и туземная культура*; в силу чего этот порядок общения есть всегда **взаимопроникновение** (у евреев он именуется **доверительной беседой**). Проникновенная пульсационная динамика знаменательна тем, что она не знает ни победителей, ни поражённых. Автором этого способа общения является Иисус Христос, и посредством его Иисус вещал о Слове Божиим, взывая к своим ученикам: "Пребудьте во Мне, и Я в вас" (Иоан., 15:4). Вопрос русского сказителя еврейскому царю есть *пребывание* (проникновение) первого во втором, а ответ еврейского царя русскому былиннику предусматривается как *пребывание* первого, но не только во втором, а во множестве иных русских духов, ибо этот ответ имеет духовную ценность для всех слушателей былины. Стало быть, при миграции культурных форм способ взаимопроникновения сосуществует с методом заимствования, как средство устранения недостаточности последнего, тогда как в непосредственном контексте собственно духовности способ взаимопроникновения (взаимопробывания) индивидуальных духов служит *единственным* механизмом становления духовности в виде духовной ассоциации.

Это означает, что "простейшие первсюжеты" образовались *in situ* (на месте нахождения), а их сходство объясняется объективным единым механизмом формирования - *взаимопробывания* духов и общим исходным материалом - человеческим духом. Ни духовность, ни культура не обладают какими-либо исходными или первичными формами, могущими быть начально-примитивным состоянием, из которого поступательно развилось современное культурное совершенство и духовное многообразие. Следовательно, сфера духовности и *протокультуры* полностью выпадает из поля предикации прогрессивной академической эволюции, но зато не просто созвучна, а входит

конструктивным элементом в ноосферное воззрение академика В.И. Вернадского в той части, где *живая жизнь положена вечной константой*, а органическая жизнь даётся через формирование **жизненного монолита**. Аналогично тому, как органическая жизнь на Земле зародилась не дискретно в отдельном месте и в виде простейших структур, а посредством глобального деструктивизма планеты, давшего жизненный монолит (жизненную среду) в его целостном качестве (осадочная геоболочка), так духовность *per se* появилась в результате планетарного перелома, обязанному тому, что живая жизнь в биосфере привела *свободный радикал* в состояние духовности, тобто настолько зрелой формы существования, что сей субъект выставил претензии на верховенство в человеческой экзистенции. Другими словами, история биосферы Земли претерпевает очередной судьбоносный рубеж: **зарождение человека как культурной силы** (*Homo sapiens faber*, по В.И. Вернадскому) Таков ещё один штрих в общем контуре ноосферно-пульсационной доктрины, понимание которой лежит на совести последующих поколений.

Изложенная умозрительная гипотетика требует усвоения важнейшего следствия: **не существует арийских культур, как нет и превосходных духовностей**. Каждая культура и любая духовность в той мере, в какой им выпало *быть*, есть *явление* с независимым генезисом, автономным существованием и самобытным содержанием, - *все они равноценны в своём разнообразии*. Наличествует лишь одно, что присуще им всем в одинаковой мере: это - неодолимое стремление к единению друг с другом, **мания всеединства** или, как говорил И. Христос, "**во-едино**". Но эта сентенция оказалась достаточно сложной для понимания, если даже такой неординарный аналитик, как А.Н. Веселовский, не мог удержаться на орбите своего новаторского полёта. Веселовский вопрошает: "Почему славянский Восток не произвёл в средние века своей изящной литературы, своей личной поэзии, не создал литературной традиции?" (2001, с. 720). Здесь имеется в виду отсутствие в славянском продукте признаков и критериев европейской (христианской) культуры, и вопрошание Веселовского возможно перефразировать следующим образом: "Почему славянский Восток не произвёл в средние века *европейской* изящной литературы, *европейской* личной поэзии, не создал *европейской* литературной традиции?". Подобная постановка вопроса может иметь место лишь как специальная научная задача, но в аспекте, соответствующем ноосферно-пульсационному воззрению, вопрошание Веселовского есть не более, чем риторический возглас: славянский Восток обладает *своими* критериями и признаками для *своих* "изящной литературы", "личной поэзии" и "литературной традиции", которые ничуть не лучше и не хуже европейских, а сопоставлению, по требованиям того же ноосферно-пульсационного представления, подлежит только *человеческий фактор*: состояние института потешных людей, значимость индивидуального человека, общественные приоритеты и прочая.

Рассматривая сравнительно-филологическую проблему народного эпоса в качестве первородного ядра определённой культуры, казённая аналитическая мысль лишь фиксирует то обстоятельство, что эта последняя не эквивалентна культурному изначальному продукту, а представляет собой *синтез* различных народных эпосов, и, выявив посредством теории заимствования, конкретные облики этих действующих эпосов и даже дойдя до "простейших сюжетов", она объявляет свою аналитическую миссию завершённой. Нетривиальный аналитический подход в контексте духовности вскрывает в данной проблеме новые отношения и особые проблемные обороты: обозревая духовность сквозь призму свободного радикала или, что равнозначно, свободный радикал через духовность, а обобщённо в целом, посредством понятия о *дуализме духовности*, достаточно просто узреть духовность двух типов - духовность *in situ*, доморощенную, укоренённую в родовую почву, и духовность миграционную, покидающую материнскую среду. Последняя и называется в сравнительной филологии народным эпосом, она и есть, по сути дела, простейшим сюжетом, чем качественно отличается от первого типа

духовности, а потому я называю её *протокультурой*. Если со стороны метода сравнительной филологии народный эпос обозначен как начальное, исходное, звено культуры, то со стороны свободного радикала народный эпос есть развитая форма духовности, способная реализовать культурные потенции духовности. Таким образом, дуализм духовности или двойственный динамизм свободного радикала здесь раскрывается в своеобразной форме: с одной стороны, *инситная* духовность, обеспечивающая не только возникновение, но и *сохранение*, духовной ассоциации духов, тобто **сохраняющийся** дух духовности, а с другой - **протокультура**, мигрирующая и рвущаяся на простор на встречу с другими эпосами и духовностями, тобто **развивающийся** дух духовности. В первом случае, внутри духовной ассоциации, возникшей посредством взаимопроникновения, дух духовности формирует такое средство, которое сохраняет материнскую среду путём обособления от "чужих" духовных совокупностей, - этим средством выступает **язык**. Язык, будучи средством общения, является не только инструментом взаимопроникновения духов, но и механизмом селекции духов, отличая "чужих" от "своих", препятствуя *ненужному* для родной ассоциации чуждых проникновений, и, следовательно, **сохранение** приобретённой духовности есть важнейшая функция языка. Итак, *инситная духовность есть царство языка*.

Тем не менее, язык не служит преградой культурной экспансии тех заимствований и проникновений, которые способствуют формированию *высшей синтетической культуры*, именуемой мною **философской культурой**. Даже напротив. Язык активизирует в формирующейся духовности то таинственное качество, какое, переведя духовность в протокультуру, двигает последнее на со-общение с подобными, но иного содержания, сюжетами, способствует безмерному развитию духа духовности. Сохраняя, язык ставит стимул для развития, а развитие гарантирует сохранение. Укоренённость тут вовсе не есть антитеза миграции, а только динамическая стадия одного процесса: укоренённость в такой же мере исходит в миграцию, как любая миграция стремится к укоренённости. Таковы парадоксальные особенности метода свободного радикала, отражающего характер духовной динамики в том секторе реальной действительности, где рождается феномен культуры в его принципиальном отличии от рационального метода сравнительной филологии, а это отличие состоит в том, что *динамическим принципом культуротворных движений полагаются пульсации*. Пульсационный характер заимствований и проникновений, укоренённости и миграции, сохранения и развития в совокупности образует *пульсационный режим*, посредством которого каждая культура зарождается, сохраняется и развивается. Данная пульсационная схема культуры антиподальна бытующей в академическом культуроведении "биологической" модели, выводящей культуру в уподоблении биологическому телу со стадиями зарождения, расцвета и упадка; в пульсационной схеме в противоположность биологической культура **не умирает и не исчезает - она только рождается, ибо культура вечна**; культура здесь не знает ни побед, ни поражений, ибо она не борется, а взаимопроникает; *победа для культуры - это беда*.

Однако в науках о языке, образующих очень разветвлённый комплекс дисциплин, связанных общим предметом познания (грамматика, фонетика, синтаксис, языкознание, филология, семантика. Этимология отсутствуют признаки какого-либо влияния пульсационного воззрения. На фоне этого в той части духовных катавасий, где образуются зачатки культурного движения и которая известна под термином "народный эпос", а в пульсационной духовности названа "протокультурой", усилиями А.Н. Веселовского создана база для качественно новой отрасли, какую он не совсем удачно поименовал "история литературы". Недостаток определения Веселовского заключён в том, что он создаёт иллюзию отождествления культуры с эстетической сферой, а из эстетических форм наиболее информативной для культуры делается литературная форма,

хотя перед новой отраслью русский учёный ставит задачи, какие не могут быть решены вне пульсационного обзора. Веселовский рассуждает: "История литературы напоминает географическую полосу, которую международное право осватило как *res nullius* (бесхозное хозяйство - Г.Г.), куда заходят охотиться историк культуры и эстетик, эрудит и исследователь общественных идей. Каждый выносит из неё то, что может, по способностям и воззрениям, с той же этикеткой на товаре или добыче, далеко не одинаковой по содержанию. Относительно нормы не сговорились, иначе не возвращались бы так настоятельно к вопросу: что такое история литературы? Одно из наиболее симпатичных на неё воззрений может быть сведено к такому приблизительно определению: история общественной мысли в образно-поэтическом переживании и выражающих его формах" (2001, с. 707). Говоря об "общественных идеях" и "истории общественной мысли", Веселовский погружается в пучину *социального мира*, и на фоне знания о природе социальных реалий проступает новаторско-познавательный ход мысли русского учёного.

Известно, что социальный мир представляет собой модификацию реального бытия и состоит из коллективного сочленения вещественно-конечных предметов в их полном противопоставлении идеям, идеальным видам и идеальной сфере, откуда проистекают культурные импульсы. Выходит, что Веселовский ищет решение культурной проблемы в поле, непригодном для культурных посевов вообще. (Противоречие тут гнездится в том, что Веселовский, поставив вопрос об одной из кардинальных проблем философской культуры, обращается к среде, где зарождается суррогат философской культуры - *государственная культура*. Но противоречие это, однако, мнимое, ибо государственная культура не существует как таковая в своей самостоятельности, а есть *искажение*, девальвация философской культуры. Веселовский показал, что социальный мир также несёт в себе потенции философской культуры, как и возможности государственной культуры. Всё зависит от *целевой установки*).

Если довериться авторитету отца научной социологии Эмиля Дюркгейма, то требуется склониться к тому, что социальная жизнь базируется на трёх опорах: 1.принуждение индивидуального, - Дюркгейм определяет: "социальным фактом является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение"; 2.социальное коллективное знает только *внешний* генератор, - у Дюркгейма сказано: "Ведь для того, чтобы коллективные представления были умопостигаемы, необходимо, чтобы они из чего-то появились, а поскольку они не могут образовать круг, замкнутый в самом себе, источник, из которого они возникают, должен находиться вне их"; 3.сочетание множества индивидов даёт единое *коллективное тело*, свойства которого не идентичны свойствам единичного члена сомножества, - Дюркгейм пишет: "Для нас совершенно очевидно, что материя социальной жизни не может объясняться чисто психологическими факторами, т.е. состояниями индивидуального сознания. Действительно, коллективные представления выражают способ, которым группа осмысляет себя в своих отношениях с объектами, которые на неё влияют. Но группа устроена иначе, чем индивид, и влияющие на неё объекты - иные по своей сути"; по-другому это называется *эффектом эмерджентности*. В качестве основных признаков сущности социального явления Э. Дюркгейм выделили положения о том, "...что социальные факты в известном смысле независимы от индивидов и являются внешними по отношению к индивидуальным сознаниям" и "...с той точки зрения, на которой мы стоим, если называть *духовностью* отличительное свойство сферы представлений у индивида, то о социальной жизни надо сказать, что она определена *сверхдуховностью*; под этим мы имеем в виду, что определяющие признаки психической жизни в ней обнаруживаются, но они возведены в гораздо более высокую степень и образуют нечто совершенно новое" (1995, с.с. 39, 203, 14, 232, 243). "Нечто совершенно новое", открытое

французским социологом, по своим конструктивным параметрам очень близко напоминает "народность", обнаруженную русским мыслителем А.П. Хомяковым на стадии зарождения русской духовной философии, и которая в недрах последней превратилась в ёмкое учение, сыгравшее бурную роль в судьбе русской философской школы. Философская конкретизация социологических представлений Э. Дюркгейма уместилась в лаконизме "*духовность-сверхдуховность*", что по смыслу есть идеологическая парафраза генеральной формулы материализма "**бытие определяет сознание**", в которой материя всегда витает *сверх* духа, ибо материя в социологическом мире всегда **первична**, а дух всегда **вторичен**

Тем не менее, отношение *духовность-сверхдуховность* в понимании Э. Дюркгейма не привилось в академической социологии из-за философской стерильности, а точнее, прямолинейности материалистической формулы, а социальный мир на поприще духовности более определяет себя через ноуменальную *потребность коллективного для индивидуального*. За последние два столетия социальный мир явился самым динамичным и наиболее деятельным образованием в нашем планетарном континууме. Первую скрипку тут сыграла *наука* с сопутствующей технологией, и по мере развития научно-технической революции (НТР) человечества прогрессивно повышалась удельная доля этой *потребности* в духовностном выражении, ибо НТР XX века привела человечество к экологическому конфликту, существующему по формуле **знания против сознания**. Эти знания росли столь стремительно, что привели к созданию особой *науки о науке*, названной не совсем строго *философией науки* (а точнее, *социологией науки*). Европейскую философию залила волна специфического новомыслия и глубокомыслия (Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Г. Парсонс, Г. Маркузе, Т. Кун, С. Тулмин, М. Мерло-Понти, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Венский кружок) по очень широкому спектру. Но, пожалуй, самым радикальным было выступление Карла Поппера с идеей "третьего мира науки". Н.П. Лебедева в реферате работы К. Поппера написала: "В своей работе "Объективное знание" автор (К. Поппер - Г.Г.) выдвигает тезис о том, что можно различить следующие три мира: "во-первых, мир физических объектов или физических состояний, во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию, в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства". Третий мир возникает как результат взаимодействия физического мира и сознания, как естественный продукт человеческой деятельности. Необходимым условием его возникновения является появление языка. Именно закрепляясь в языке, знание превращается в "объективный дух", приобретает объективный характер. Поппер подчеркивает, что "третий мир" в значительной степени автономен, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны. Обитателями третьего мира являются теоретические системы, проблемы и критические рассуждения, сюда же относятся и содержание журналов, книг и библиотек. Процесс развития научных теорий происходит в "третьем мире" и имеет собственную логику развития."(1997)

В философии науки Поппер единственный выставил **трёхчленную** структуру научной отрасли, но никто из аналитиков науки, в том числе он сам, не придали этому основополагающего значения. Тогда как в русской духовной философии **триадизм** был положен ведущим концептуальным критерием: С.Л. Франк назвал этот момент "*антиномическим монодуализмом*" и указал: "Этот антиномический 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" (1990, с. 316). Другой русский мыслитель о.С.Н. Булгаков в своём оригинальном гнозисе о триединстве определил: "В

основе самосознания, также, как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждении: *я есмь А...* И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты единого, друг друга сжимающие и утверждающиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции" (1993, т.1, с.с. 317, 319).

Генеральная особенность русского строения триады, общая формула которой дана в "простом суждении" отца С.Н. Булгакова, состоит в процессуальном акценте на связке *есть*, и её динамический приоритет представляет собой специфически русскую характеристику духовной динамики, в отличие от конструктивного европейского плана. Отец Сергей Булгаков разъясняет: "Я как ипостась самозамкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить своё собственное откровение, которое было бы уже иным относительно я, и в этом смысле не-я, но вместе с тем являлось бы откровением я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связка *есть* (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии "вспомогательный глагол"). Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли в её операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое. *А есть А* есть либо бессмыслица, тожесловие, 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. Итак, субстанция, т.е. дух, есть существующее *acti* триединство субъекта, объекта и связи между ними, их бытия, причём все три момента полагаются нераздельно и неслиянно" (1993, т.1, с. 324-325).

Таким образом, дух в своём общем онтологическом определении есть триада - "нераздельное и неслиянное" сочетание субъекта, объекта и связи. Но динамическое сердце триады принадлежит **связке**, которая осуществляет процесс со-общения крайностей (кодов Я и А) и, стало быть, связка (часто её называют "**третьей реальностью**") не только несёт в себе назначение духовности, но *сама духовность и есть* с типичным и специфическим парадоксом: связка (духовность) в общем значении есть составная часть триады - духа, но одновременно, двигая к со-общению противоположные крайности, служит вместилищем духа. Таким образом, рациональные отношения дух-духовность включает в своё смысловое содержание и иррациональный казус, при котором *внешнее* подменяет *внутреннее*, а *внутреннее* в одном отношении замещает *внешнее*. Итак, триада есть гностическое условие духовности и духовность зарождается там и тогда, где и когда мысль находит **связь** между противоположными крайностями, - **третья реальность** даёт полную гарантию духовности. Идеальным образцом русского триадизма является теория биосферы академика В.И. Вернадского, архитектуру которой составляет триада: *живое вещество - биокосное вещество - косное вещество*, а идеальным выразителем сущности третьей реальности (или биокосного вещества) выступает **почва**, как специфическое природное образование. Гениальное исследование плодородия русской почвы было выполнено учителем В.И. Вернадского профессором В.В. Докучаевым ("Русский чернозём", 1883 г), которому удалось показать, как русский чернозём *источает флюиды духовности*, определяя и формируя жизненный уклад русского народа.

В совершенно ином познавательном-онтологическом режиме раскрылась духовная ёмкость феномена "третьего мира" Карла Поппера. Философия науки, или, как К. Поппер называет "эпистемология знания", формально представляет собой компактную отрасль, состоящую непосредственно из трёх различных элементов. По К. Попперу: 1. "...*знание или мышление в субъективном смысле*, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиций действовать определённым образом, 2. *знание или мышление в объективном смысле*, состоящее из проблем теорий и рассуждений, аргументов как таковых...Знание в объективном смысле есть знание без того, кто знает: оно есть знание без познающего субъекта" (1983, с.с. 442, 443); и, наконец, "третий мир", как совокупность мыслительной деятельности людей, к которой принадлежат *per se* научные теории, поэтические вдохновения, произведения искусства и определённые продукты творчества, шедевры живописи, библиотеки, театры, архивы, издательства. Непреходящая историческая заслуга К. Поппера состоит в том, что архифеномен третьего мира, который всегда был на виду, но не признавался объектом рефлексии, австрийский учёный возвёл в сан деятельного атрибута эпистемологии, как теории познания науки.

В структурно-функциональном разрезе трёхчленная конструкция эпистемологии знания К. Поппера кажется ноуменальной триадой, где в центре положен "третий мир", естественно размещённый между двумя полярными крайностями - физическим и психическим сферами, или объективным и субъективным знаниями, обладая признаками обеих. Поппер установил, "...что третий мир есть естественный продукт человеческого существа, подобно тому, как паутина является продуктом поведения паука" и "...что третий мир в значительной степени автономен, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны". Другими словами, К. Поппер выявил в сфере эпистемологии знания *объективные критерии* третьей реальности, которые, уподобляясь русскому триадизму, таким образом, несут в себе потенциальную возможность материнской среды истинной духовности. Но таким способом проявляется только формальная сторона третьего мира, а содержательно в постижениях К. Поппера таится иной смысл.

Раскрывая суть собственного понимания "третьего мира", Поппер заявляет: "Объективная эпистемология, исследующая третий мир, может в значительной степени пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы мышления учёных, но обратное не верно". Тобто объект воздействует на субъект, но "обратное не верно", и в этом слышится отголосок социологической константы Э. Дюркгейма "духовность-сверхдуховность" с приматом материальной "сверхдуховности", а, следовательно, в среде попперовского мира нет условий для подлинной духовности, ибо тут невозможна взаимная, но бытует только односторонняя, связь объекта и субъекта. В противоположность русской третьей реальности третий мир Поппера лишён *динамической инициативности*, и он возникает в результате взаимодействия, но никак не взаимопроникновения, физического и психического секторов сущего. К. Поппер отмечает, "...что посредством этого взаимодействия между нами и третьем миром происходит рост объективного знания и что существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, то есть эволюцией растений и животных" (1983, с. 446-447).

Эволюционная аналогия, утверждаемая Поппером между третьим миром и биологической средой, в корне противоречит всей идеологии русского триадизма, а потому духовность третьего мира К. Поппера изначально не коррелируется с русской духовной доктриной. Данный случай есть яркое подтверждение тонкого наблюдения о. Александра Меня о наличии духовностей противоположных качеств. Поэтому духовный климат третьего мира Европы самобытен, как в историческом, так функциональном порядке, а его своеобразие состоит в том, что в динамическом центре процесса полагается не только

возрождённое воззрение социологического отношения *духовность-сверхдуховность*, но и онтологически усиленная аксиологическая (ценностная) концепция духовности, где ценностный фактор определяется количеством денежных единиц. Непрерывающийся ряд аукционов, ярмарок, выставок, торгов, центральным и целевым действием которых служит **купля-продажа**, заполняет большую часть пространства и времени третьего мира, данного в редакции К. Поппера. Коммерциализация духовного творчества, состоящая в замене духовно-эстетических качеств шедевров произведения духа внешними ценностными величинами, выступает целевой установкой третьего мира в европейском течении философии науки. НТР XX века не только усугубляет процедуру коммерциализации в третьем мире, придавая ей затейливый и сложный нормативный вид, но и снабжает третий мир тезисом, могущим быть даже философским оправданием - **знания против сознания**.

Итак, третья реальность русских духовников и третий мир европейских мыслителей принципиально не сходятся в *духо-духовностном* контексте. Но это не значит, что в идеологическом рубеже между ними сосредоточены назидательные поучения типа *плохой-хороший*. Как уже говорилось, в сфере духа и духовности отсутствуют подобные оценки-названия, а наличествуют только предикаты реального бытия. Для попперовского третьего мира это наличие стало результатом мыслительного творчества по образу и подобию диалектики Г. Гегеля, великого соавтора европейской концепции человека как члена человечества. К. Поппер подробно раскрыл свой способ мышления, какой делает его правоверным гегельянцем: "Диалектика (в современном, то есть главным образом гегелевском, смысле термина) - это теория, согласно которой нечто - в частности, человеческое мышление,- в своем развитии проходит так называемую диалектическую триаду: *тезис, антитезис и синтез*. Сначала - некая идея, теория или движение,- "тезис". Тезис, скорее всего, вызовет противоположение, оппозицию, поскольку, как и большинство вещей в этом мире, он, вероятно, будет небесспорен, то есть не лишен слабых мест. Противоположная ему идея (или движение) называется "*антитезисом*", так как она направлена против первого - тезиса. Борьба между тезисом и *антитезисом* продолжается до тех пор, пока не находится такое решение, которое в каких-то отношениях выходит за рамки и тезиса, и антитезиса, признавая, однако, их относительную ценность и пытаясь сохранить их достоинства и избежать недостатков. Это решение, которое является третьим диалектическим шагом, называется *синтезом*. Однажды достигнутый, синтез, в свою очередь, может стать первой ступенью новой диалектической триады и действительно становится ею, если оказывается односторонним или неудовлетворительным по какой-то другой причине. Ведь в последнем случае снова возникнет оппозиция, а значит, синтез можно будет рассматривать как новый тезис, который породил новый антитезис. Таким образом, диалектическая триада возобновится на более высоком уровне; она может подняться и на третий уровень, когда достигнут второй синтез"(1995).

С другой, русской стороны выступил С.Л. Франк, такой же великий соавтор русской концепции человека как культа личности, который с позиции своей троичной теории заявил: "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, а есть как бы само воплощение "непостижимого"(1990, с. 316). Таким образом, речь идёт не просто о мыслительных разногласиях и не только о персональных расхождениях, а об антагонизме мировоззренческих категорий, которые могут претендовать на философскую истину XX века: **человек против личности**. Но в виртуальном мире духовности не бывает конфронтационных отношений, и потому следует иметь в виду сосуществование

духовности человека (философского тела или юридического лица) и *духовности личности* (как религиозного тела).

Литература

Бердяев Н.А. Два понимания христианства. В сборнике "С.Л. Франк "Из истории русской философской мысли конца 19-го и начала 20-го века. Антология". Нью-Йорк, 1965

Бердяев Н.А. Смысл истории. Изд. "Мысль", М., 1990.

Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. В двух книгах

Изд. "Экономика", М., 1989

Бренье Флавиан. Евреи и Талмуд. Изд. "Ладомир", М., 1994

Бубер М. Два образа веры. Изд. "Республика", М., 1995

Булгаков С.Н., отец. Сочинения в двух томах. Изд. "Наука", М., 1993

Вернадский В.И. Живое вещество. Изд. "Наука", М., 1978

Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон. Изд. "ЭКСМО-ПРЕСС", С-Петербург, 2001

Гегель г. Энциклопедия философских наук. Наука логика. Изд. АН СССР, М., 1075

Жилкин В. Экология духовности Интернет-сайт "Зелёные Врата", 2005

Зильберберг И.И. Рудольф Штайнер: жизнь, учение, деятельность

Интернет lib.ru (современная литература), 2006

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Изд. "Рагочь", М., 1993

Кант И. Сочинение в 6-ти томах. М., 1964-1966

Кант И. Критика чистого разума. Изд. "Литература", Минск, 1998

Кьеркегор С. Страх и трепет. Изд. "Республика", М., 1993

Лебедева Н.П. Развитие науки: революция или эволюция. Новосибирск, 1997

Лосский Н.О. Избранное. Изд. "Правда", М., 1991

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Политиздат, М., 1991

Мартынов К.И. Архивы духовности. Интернет-сайт "Скепсис", 2008

Мережковский Д.С. Религия Л.Толстого и Достоевского. В сборнике "С.Л.Франк "Из истории русской философской мысли конца 19-го и начала 20-го века. Антология"

Нью-Йорк, 1965

Поппер К. Логика и рост научных знаний. Изд. "Прогресс", М., 1983

Поппер К. Что такое диалектика? Журнал "Вопросы философии", 1995 -1

Теуш В.Л. Краткий очерк внутренней истории еврейского народа. Интернет-сайт

"Библиотека антропософского движения", 2008

Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Изд. "Мифрил", С.-Петербург, 1993

Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. Изд. "Республика", М., 1992

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Изд. "Литература", Минск, 1998

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1.

Изд. "Мысль", М., 1993

Шпенглер О. Закат Европы. Т.2. Изд. "Попурри", Минск 1999

Штайнер Р. Как достигнуть познания высших миров. Изд. "Ной", Ереван, 1992

Штайнер Р. Философия свободы. Интернет-сайт "Бобротека", 2005