
ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ
“ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ” РУДОЛЬФА ШТЕЙНЕРА*

АКОПЯН И. Д.

Это раннее сочинение Штейнера можно было обойти молчанием, если бы автор не переиздал его четверть века спустя, в 1918 году без изменений и если бы оно по сей день не пользовалось репутацией *“непрочитанной книги”*.

Вопрос, предваряющий первую главу, которая называется “Наука свободы”, формулируется следующим образом. “Духовно свободное ли человек существо в своем мышлении и в своей деятельности, или же он находится под гнетом чисто законоприродной железной необходимости?” (45).

Вопрос поставлен в духе формальной логики: или – или. Можно подумать, что человек – от века данное не изменяющееся существо, которое или свободно, или находится под гнетом “законоприродной железной необходимости”. Насколько приемлема такая “железно”-альтернативная постановка вопроса в философской и столь “христианской” (как называет ее автор предисловия К. Свасьян) книге?

Очевидно, более философски вопрос мог прозвучать примерно следующим образом: возможна ли духовная свобода человека в его мышлении и деятельности в современную эпоху развития познания? Или – в какой мере человек начала XX века в своем мышлении и своей деятельности способен освободиться из-под гнета законоприродной необходимости? Вопрос же Штейнера, если и не антиисторичен, то предполагает однозначный ответ: может ли человек считать себя духовно свободным существом? Да, считает автор “Философии свободы”, которая в сущности есть попытка философско-естественнонаучного изложения собственного опыта достижения духовной свободы.

Фундаментом философии Штейнера служит мышление. Мысль здесь выступает как сокровенная собственность индивидуума, а мышление, *опирающееся само на себя*, как единственная в своем роде Архимедова точка опоры и рычаг одновременно, с помощью которого автор собирается поднять не только весь познавательный универсум, но и самого человека и перенести его в царство свободы.

Штейнер считает, что человек мыслит совершенно самостоятельно и независимо не только от внешнего мира, но и собственной телесно-душевной организации. Тот факт, что он приходит к этим выводам из опыта сверхчувственного, ничего не меняет, хотя и опыт однажды уже подсказал ему, что “действительное мышление” не самозамкнуто мозгом, но “требуется всегда совсем близкого, в известном отношении бессознательного, соприкосновения с веянием, доносящимся из Царства Духов Движения”¹. Иначе говоря, человек не совсем сам образует свои мысли, но как-то умудряется получать их извне. Разве гетевское – “Я вижу идею”² не говорит о том, что идеи как бы “носятся в воздухе” и приходят в голову извне? У древних греков мы находим целый сонм “идей”, которые они умудрялись видеть в образе олимпийских небожителей.

“В мышлении нам дан элемент, соединяющий нашу особую индивидуальность в одно целое с космосом. Когда мы ощущаем и чувствуем (а также воспринимаем), мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы всеединое существо, которое все пронизывает”³. Такова более глубокая основа нашей двоякой природы: мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная сила, имеющая универсальный характер, но мы знакомимся с нею не при ее истечении из центра, а на одной из точек периферии. Если бы имело место первое, то в момент, когда мы приходим к сознанию, нам раскрылась бы вся загадка мира.

Но поскольку мы находимся в одной точке периферии и застаем наше собственное существование заключенным в определенные границы, то мы вынуждены знакомиться с областью, расположенной вне нашего собственного существа с помощью мышления, вторгающегося в нас из всеобщего мирового бытия” (95). Иначе говоря, мы, обитатели периферии, и не просто обитатели, а существа, намертво прикрепленные к любимой точке на периферии⁴, тщетно пытаемся, в качестве философа, отрешившегося от собственной “телесно-душевной организации”, от

¹ Steiner R. *Der menschliche und der kosmische Gedanke*, Dornach, 1961.

² Свасьян К. *Философское мировоззрение Гете*, Е., 1983, с. 48.

³ *Позвольте не согласиться. Мы не можем быть всеединым существом, всепронизающим, пока делимся на существо ощущающее, чувствующее, воспринимающее и существо мыслящее. Мы не можем быть всеединым существом, т.е. существом истинно свободным, пока раздваиваемся.*

⁴ *Здесь такой точкой является мышление, а именно, мышление в понятиях, – философия, которую автор представляет центром мира.*

“чисто механического порядка природы”⁵ и “внечеловеческого миропорядка” (156), считать себя всеединым существом, свободным обитателем центра, средоточия мира.

Но в рассуждениях автора есть крупица истины. Да, в редкие счастливейшие мгновения мы прозреваем центр мира, о котором говорит философ, но прозрения эти отнюдь не обязательно даруются нам посредством мышления в понятиях. Ницше, например, которому довелось заглянуть в бездну этого средоточия так глубоко, что мощным импульсом света он был отброшен на периферию и дальше – во “внешнюю тьму”, постиг, что прозрение это приходит не в виде естественнонаучных или философских понятий или идей, а как первозданная музыка, которую музыкант, поэт, художник, философ или ученый пытаются выразить каждый на своем языке: мелодией, словом, изображением, понятием, наконец, или формулой. Уверять нас в том, что “все попытки, стремящиеся к какому-то иному мировому единству, кроме этого, сопряженного в самом себе содержания, обречены на неудачу” (96), значит впадать в то самое “благочестие”, которого не удалось избежать ни одному создателю оригинальной системы – научной или философской.

Вспомним убежденность Эйнштейна в том, что в мире нет ничего, кроме различной кривизны пространства (основа его геометродинамики). Эйнштейн совмещал свою познавательную систему отсчета с пространством. Штейнер совмещает ее с мышлением⁶. При этом и тот, и другой – приверженцы принципа относительности: один говорит об отсутствии выделенной или привилегированной системы отсчета, а другой приводит нам двенадцать равноправных типов мировоззрений, делая исключение для тринадцатого, своего собственного, “абсолютного”.

Если в качестве основания действительности принимать мысль, то мир выступает как **проекция мысли**. А почему бы и нет? Такая точка зрения вполне правомерна, нельзя только выдавать ее за единственно верную, отрицающую истинность всех остальных. Мышление в понятиях или философия перемещается в центр мира в силу той же **птоломеевой ограниченности**, которая определяет и точные науки. Ограниченность же эта есть следствие изначального разделения, когда, находясь на одной из точек периферии, мы тщимся стать центром, средоточием мира.

⁵ Порядок природы никак не “чисто механический”. Об этом – ниже.

⁶ Гегель совмещал ее с абсолютным духом, Фихте с – Я, Шопенгауэр – с волей.

Избавить от этого познавательного мальчишества⁷ может только способность к новому коперниканскому подвигу, на сей раз познавательному. Пока мы прочно укрепились на собственной точке зрения, совместили познавательную систему отсчета с фундаментом своей системы, она кажется нам абсолютно истинной, а весь остальной мир представляется вращающимся вокруг нас. Это начало и закон всякого познания и самопознания.

“Благочестие,- пишет Томас Манн,- есть доверчивое отождествление мира с историей собственного “я” и его блага, и без непоколебимой до неприличия убежденности в особом и даже безраздельном внимании бога к этому “я”; без превращения своего “я” и его блага в центр мироздания благочестия нет; напротив, таковы неперемennые условия этой очень сильной добродетели”⁸.

Но добродетель эта, как и всякая другая, оборачивается пороком, стоит только на ней застрять; и тогда ваше “я”, ваша точка зрения, фундамент и система оказываются безнадежно периферийными, выпавшими из вечно движущейся истории или – в историю. Ибо эта центрированность на собственном “эго”, как камень в потоке, опираясь на который необходимо перейти на другой берег – в новое измерение, где Все и Вся есть *одно*.

Астрономия первая вырвалась из тисков этой “добродетели” или собственной ветхозаветности и вступила в новую эру, когда не мир вращается вокруг нас – неподвижных, а мы вечно движемся, вечно устремлены к более истинному, чем мы, средоточию мира, открыв тем самым познавательный путь к пониманию того, что ни в мироздании, ни в познании, ни в обществе нет выделенных систем отсчета; мы сами выделяем их своим выбором и должны уже осознавать, что ни одна из выбранных нами точек зрения не может охватить всю истину, и философские проекции ее ничуть не важнее естественнонаучных или любых других.

Мышление в понятиях не может выступать в качестве *единственной* точки опоры в познании и в действительности, ибо это только одна из основ человеческого естества и даже не первая исторически⁹ и не самая главная (самым главным мышление

⁷ Гуссерль говорил о “философском мальчишестве” в связи с логикой и логиками, не осознающими ограниченность своей области знания.

⁸ Манн Т. Иосиф и его братья, т. 2, М., 1991, с. 622.

⁹ “Оставаясь всецело на почве философского развития, – пишет Штейнер в “Человеческом и космическом познании”, – я показываю, как однажды мысль была рождена в древней Греции, как она образовалась, как для человеческого душевного переживания она проистекла из древнего переживания внешнего мира в символических образах” (См. ссылку 1).

представляется с позиций науки Нового времени или эры Разума), ибо это только один из центров сознания. Два других центра: чувство (сердце) и воля (солнечное сплетение) должны быть в равновесии с центром мышления. Схематически это может быть изображено равносторонним треугольником, где центр символизирует подлинное человеческое "Я". К сожалению, более подробное освещение этого фундаментального вопроса выходит за пределы данной статьи.

Далее автор вводит нас в долгий, запутанный, темный лабиринт разъяснений, объяснений и определений понятий: "наблюдение", "восприятие", "представление" с тем только, чтобы наконец отбросить их и объявить, что истинное или "чистое" мышление осуществляется посредством интуиции. А что это такое? Это понятие спонтанно вклинивается в рассуждения автора на 98-ой странице его книги.

"В противоположность содержанию восприятий, которое дано нам извне, содержание мыслей предстает нам изнутри. Форму, в которой оно поначалу предстает, назовем **интуицией**. Для содержания мышления оно есть то же, что **наблюдение** для восприятия. Наблюдение и интуиция суть источники нашего познания. Мы отчужденно стоим перед наблюдаемой вещью мира до тех пор, пока в нашем внутреннем существе нам не достает соответствующей интуиции, восполняющей нам отсутствующую в восприятии толику действительности. У кого нет способности находить соответствующие вещам интуиции, для того полная действительность остается закрытой" (98).

Стало быть, многословие предыдущих рассуждений определялось тем, что "полная действительность оставалась для нас закрытой"? Однако не следует обольщаться. Далее автор приводит следующее упоминание интуиции.

Углубление познания зависит от изживающихся в мышлении сил интуиции (122). "Эта "интуиция" – следует сразу за ссылкой на страницу 98 так, словно это понятие получило там исчерпывающие пояснения или определение, – эта интуиция в слагающемся в мышлении переживании может погрузиться в более или менее глубокие подосновы действительности..." (122).

Но что же такое интуиция?¹⁰.

¹⁰ "Интуиция, – говорит Шри Ауробиндо, – это воспоминание Истины. Когда приходит вспышка интуиции, то ясно видно, что знание – это не открытие чего-то неизвестного... – это постепенное распознавание во времени того мгновения Света, когда мы видели все". "Ибо Интуиция видит вещи вспышками точка за точкой, а не как (единое) целое. Открывающееся в свете вспышки поразительно, неопровержимо, но это только пространство истины (!). Кроме того интуицией завладевает разум (случай Штейнера), который ... одновременно приуменьшает и преувеличивает ее значение..."

В первой части книги – “Наука свободы” – мы удовольствуемся этими двумя упоминаниями интуиции. Наконец, во второй части книги, которая озаглавлена “Действительность свободы” (надо ли полагать, что в первой части речь шла о “недействительности свободы?”), читаем: “... Он увидит в том, что выступает в сознании как мышление, не теневой послеобраз этой действительности, а покоящуюся на себе самой духовную сущность, и о ней он может сказать, что она возникает в его сознании через интуицию.

Интуиция есть протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания. Только через интуицию может быть схвачена сущность мышления” (133).

Итак, мышление, которое, по утверждению автора, есть именно и только мышление, опирающееся само на себя, но есть чисто духовная сущность, постигаемая только с помощью интуиции, которая возникает в сознании.

Остается потрудиться расхлебать эту кашу из духа (чистого), сознания, интуиции, мышления, “сваренную” к тому же естественнонаучным методом, и если у читателя не случится серьезного несварения, то он сможет смело съесть всю книгу, ибо, как настаивает Свасьян, она должна быть “не прочитана, а съедена”. “Лишь после того, – пишет автор, – как мы путем непредвзятого наблюдения пробиваемся к признанию этой истины об интуитивной сущности мышления, нам удастся найти беспрепятственный путь к воззрению на человеческую телесно-душевную организацию. Мы узнаем, что эта организаци не может оказать никакого вли ни на сЗщность мышлени ” (133).

Разум немедленно завладевает ею, покрывает ее слоем мысли... и уже не в состоянии понять ее света, кроме как через интеллектуальный, художественный или религиозный покров, в который он его облачил. Обычному разуму чрезвычайно трудно понять, что откровение может быть мощным, даже переполняющим ... тогда, когда “смысл” его нам непонятен, и что особенно мощным оно бывает только тогда, когда его не низводят на несколько уровней ниже, разбавляя и дробя для того, чтобы “понять” (Сатпрем. Шри Ауробиндо или путешествие сознания, Л., 1989, с.192).

Оставим в стороне тот факт, что “пути непредвзятого наблюдения” неисповедимы и личному опыту автора следует просто верить (хотя и положение читателя осложняется тем, что весь пафос книги в том и состоит, что “Мы не хотим только верить, мы хотим знать”), и попробуем разобраться в концепции автора, поскольку речь идет о чем-то совершенно новом, ибо философским спекуляциям он противопоставляет “душевные наблюдения” на “естественнонаучный лад”, постигаемые интуитивно.

Но здесь возникает вопрос. Если содержание мира и нравственная свобода человека познаются только интуитивно, то причем здесь философия и тем более естественнонаучный метод? И очевидно книгу Штейнера скорее пристало назвать: “Свобода, как автор мыслит ее вне философии и вне науки (Результаты индивидуальных наблюдений и переживаний автора)”, ибо ни философия, ни естествознание не умещают в себе *интуицию*, хотя более или менее часто прибегают к ее услугам, точнее, человек вдруг получает некое озарение, не умея ни понять, ни объяснить его природу.

Автор считает, что интуиция бывает только понятийной, озаряющей нам мир идей, но не бывает, например, воровской интуиции, не говоря уже о мире искусства – исконной родине интуиции, где ни о каких понятиях и речи быть не может. Если “индивидуальное... есть единый мир идей” (144-145), то в мире искусства не может быть ни одной индивидуальности, по крайней мере среди выдающихся его деятелей, ибо творят они отнюдь не из идей и не посредством “понятийной интуиции”, и мир искусства, создаваемый ими, если угодно, более полноценен, чем мир философии или науки, ибо не делится на мышление, чувствование, воление..., но охватывает все целостно, что *сознательно* удавалось, например Гете, и что не под силу ни одной философии.

“Таким образом,- заключает Штейнер,- о действии преступника никак нельзя сказать, что оно проистекает из идеи” (145).

Как видим, этого нельзя сказать и о действии художника. Что же касается философа, то этот вообще предпочитает не действовать, ибо мир идей, в котором он обитает, не имеет прямого выхода в действительность – в действие. Выход этот – проблема, не решенная ни одной философией; да что там не решенная, даже не осознанная! В философии она поднималась Шеллингом, которого Штейнер едва ли не третирует (“этот смелый натурфилософ”). В науке она ставилась виталистом

Гансом

Дришем.

Но

дело так и не продвинулось к ее решению, ибо проблема эта была принципиально неуместна, как в философии, так и в естествознании.

Дриш – выдающийся представитель нового витализма – учения, признанного нефилософичным и вненаучным, и изгнанного за пределы как философии, так и естествознания, определил ее как великую **проблему перехода “от идеи к материи”**. Эта первая в сущности постановка **проблемы жизни** – органической жизни – так и осталась неосознанной по сей день¹¹.

Штейнеру – как и современному ему познанию – проблема эта также осталась неведомой, иначе он увидел бы в Ницше прежде всего первооткрывателя жизни, а не идеолога сверхчеловека, от которого тот в сущности отрекся в более зрелые годы. Но Ницше не ограничивал себя ни пределами философии, ни рамками естествознания, но так сказать, пророчествуя вспять во времена древней Греции, увидел ту переходную точку, где жизнь – в лице бога жизни Диониса – была принесена в жертву Разуму. У истоков этого перехода – от эры Мистики к эре Разума¹² – стоял Сократ, провозгласивший Разум той “монетой, за которую должно все отдавать, вплоть до жизни”. Отныне философия начиналась сознательным рассечением на душу и тело андрогинного древнего грека, умудрявшегося думать (или мыслить?) не только головой и сердцем, но и телом (телесно-душевной организацией?). А философия распавшегося античного познавательного космоса изживалась – по определению Сократа – как “философское умирание”, как “малая мудрость” – мудрость смерти.

Однако обстоятельство ущербности философии было предано забвению уже во времена Аристотеля, провозгласившего философию самой мудростью и даже ее высшей степенью. Ибо познанию в новой эре Разума пристало “забыть” о собственной “разорванности в своей основе от начала”.

“Нравственные заповеди, которые метафизик, оперирующий одними только умозаклучениями, вынужден считать излияниями некой высшей власти, оказываются для сторонника монизма просто мыслями людей; нравственный миропорядок для него не есть копия ни чисто механического порядка природы, ни вне-

¹¹ Об этом можно прочитать в статье: **Акопян И.** Жизнь – забытая проблема <http://www.scribd.com>

¹² Подробнее см. **Акопян И.** Проблема соизмеримости науки и философии или Мистерия Жизни, Смерти и Воскрешения в познании, Е., 2001.

человеческого миропорядка, но вполне свободное человеческое дело. Человеку надлежит проводить в мире волю не какого-то вне его Существа, а свою собственную; он осуществляет не решения и намерения другого существа, а свои собственные. Монизм усматривает за действующими людьми не цели какого-то чуждого миродержавия, ...но поскольку люди осуществляют интуитивные идеи, они преследуют свои сугубо человеческие цели... То, что выявляется как общая цель человеческого сообщества, есть лишь следствие конкретных волевых деяний индивидуумов, и к тому же по большей части немногих отдельных избранников, за которыми другие следуют как за своими авторитетами» (155-156).

В этом отрывке, не спорим, оригинальнейшей¹³ концепции философии свободы сфокусировано столько полуправды, полужнания и просто опасного заблуждения, что трудно решить, с чего начинать. Начнем с конца, с «отдельных избранников» (с этого «благодетеля», с ветхозаветной заикленности на собственной особой значительности, от которой Иисус Христос избавлял нас не только словом, но и действием, когда мыл ноги своим ученикам), «за которыми другие следуют как за своими авторитетами». Причем на роль такого авторитета-избранника никак не может претендовать вне нас находящееся Существо. То есть Иисус Христос Спаситель? Как такое можно услышать из уст христолога Штейнера?

Это заблуждение начинается с уверенности автора в том, что законы, нормы, заповеди (нравственные) для сторонника монизма – «просто мысли людей» – плод «понятийной интуиции» и «моральной фантазии» «отдельных избранников», которые навязут их другим людям, надо полагать, незначительным. Итак, человек-избранник (философ-монист, как мы уразумели), некий ницшеанский «сверхчеловек» или «вождь», вырванный с корнями из всех своих естественных связей, осуществляет свою волю к власти, преследуя свои «сугубо человеческие цели», и каждый – «свои особые цели», ибо он оторван не только от собственной телесно-душевной организации, от природы, с ее «чисто ме-

¹³ Правда, в несколько иной области авторство подобного подвига принадлежит несравненному барону Мюнхаузену. Штейнер повторяет его в философии монизма, т. е., опираясь на свое мышление в виде собственной понятийной интуиции и моральной фантазии, вытаскивает самого себя, а стало быть, человека и человечество из «дикого хаоса обычаев, насильственных законов» и т. д. и переносит в царство свободы.

ханическим порядком”¹⁴ и космического – “чуждого”, видите ли, миродержавия, но и от общества и помещен в замкнутый в себе мир мышления в понятиях (интуитивных), где он умудряется жить “как в полной действительности”, а мир его “идей изживается не в сообществе людей”, а только в нем как в индивидууме; и сумма этих “особых целей” складывается в чудо нового нравственного миропорядка. Напрашивается вопрос, какого именно? И не ближе ли отсюда до двух, определивших судьбу XX века идей – фашизма и социализма, чем от ницшеанского сверхчеловека?

“Незрелые люди,- читаем далее,- лишены моральной фантазии, охотно считают инстинкты своей половинчатой натуры за полноту человечности и отклоняют все, не ими созданные нравственные идеи¹⁵, чтобы быть в состоянии беспрепятственно “изживать себя”. Само собой разумеется, что к полуразвитой человеческой натуре нельзя отнести того, что правильно для вполне развитого человека. “Этот созревший человек сам придает себе свою ценность... Он действует так, как сам того хочет, т. е. сообразно своим этическим интуициям... Развитое здесь воззрение отсылает человека обратно к нему самому. Это воззрение признает имеющим истинную жизненную ценность только то, что считает таковым отдельный человек соответственно своему волеию” (194-195).

Итак, с одной стороны “незрелый человек”, лишенный моральной фантазии и беспрепятственно изживающий себя, с другой – “вполне развитый”, “созревший”... Весь вопрос в том, как умудриться отличить их? Иначе говоря, кто судья в этом вопросе? Автор ли со своей “половинчатой натурой”: наполовину духовидец, наполовину естествоиспытатель, причем обе половины в данном сочетании явно не лучшие.

Ведь согласно этой концепции, каждый человек, независимо от того, полуразвит он или “вполне развит”, должен исходить из своей собственной способности к “понятийным интуициям”,

¹⁴ В природе нет ничего “чисто механического”, это грубый предрассудок науки о “неживой” природе, которая исследует обездушенную, расчлененную природу, но называет эти абстракции физических законов “законами природы”.

¹⁵ Автор, видимо, уверен, что человек сам, опираясь на свое мышление, создает законы, нормы, заповеди, идеи... “Если бы мы были способны создать своими силами хотя бы одну простую вещь, пусть даже крошечную мысль, то мы были бы создателями мира” (Сатпрем, указ соч., с. 56).

идеям и т. д. Если автор в развитом здесь воззрении “отсылает человека обратно к нему самому”, убирая все точки опоры вне его и принуждая к мюнхаузену трюку, то он не имеет никакого права делить людей на развитых и недоразвитых, ибо только сам человек должен решать, достаточно ли развит он, чтобы навязать миру собственные интуиции либо моральные фантазии или нет.

И автор явно недооценил активность и агрессивность именно недоразвитых, навязавших-таки миру свое понимание свободы и счастья для человечества, но уже не в ангельски безобидном философском мире, а в самой грубой действительности. Так что “нравственный миропорядок XX столетия определился не идеями, интуициями или моральной фантазией философии монизма, а двумя вышеназванными идеями, последствия которых не изжиты по сей день.

Самая высокая степень познания – это наука об **“ученом незнании”** (Кузанский), т.е. ясное осознание меры собственного и человеческого **незнания**. “Философия свободы” обделена этой наукой. Похоже, что автор мнит себя едва ли не выше тех редких мудрецов, которые **знали** это: Сократа, знавшего, что ничего не знает; божественного Кузанца, написавшего сочинение “Об ученом незнании”, и Гете: “В науке также нельзя ничего знать, а можно только делать”.

“Мы не хотим только верить; мы хотим знать” – вот девиз этой книги. – “Вера требует признания истин, которые мы не постигаем полностью. А чего мы не постигаем полностью”, то противится индивидуальному, которое хочет испытать все своим глубочайшим существом (под глубочайшим существом подразумевается только одна основа его – мышление в понятиях – И. А.) Только то знание удовлетворяет нас, которое не подчиняется никакой внешней норме, но проистекает из внутренней жизни личности... Мы стремимся к достоверному знанию, но каждый на свой собственный лад” (218-219).

Для Штейнера “действительная свобода” – это свобода **от:** норм, законов, заповедей. Все достоверное знание об этих реалиях он создает сам “на свой лад”. Ему неизвестно, что законы не создаются людьми; что человек начинает свое познание с изучения **законов, ибо это врата, ведущие к свободе**, и другого пути к “действительной свободе” просто не существует.

**ՌՈՒԴՈՒՋ ՇՏԱՅՆԵՐԻ «ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՑՈՒԹՅՈՒՆ» ԳՐՔԻ ԸՆԹԵՐՑՄԱՆ ՓՈՐՁ**

ՀԱԿՈԲՅԱՆ Ի. Դ.

Ամփոփում

«Արդեն բավարար չէ միայն հավատալը. մենք ուզում ենք իմանալ...»: Մա է Ռուդոլֆ Շտայների «ազատության փիլիսոփայության» նշանաբանը, որը հանգեցնում է հետագնա հետևանքների:

Մեր աշխարհի այնպիսի ամբողջական, անբաժանելի, փոխկապակցված իրողությունները, ինչպիսիք են ազատությունը կամ լույսը, իսկությունը և կյանքը, փիլիսոփայության և բնագիտության մեջ հնարավոր է ուսումնասիրել միայն և ներհայեցողական միջոցներով: Մակայն այդ ամենն իմանալ անհնար է, որովհետև դա այլևս գիտելիքների դպրոց չէ, այլ բուն կյանքը: