

Др. Л. Гассманн

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

Антропософия И Библия

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆



Издательство Логос

Др.Л.Гассманн

Антропософия

и

Библия

**Критический анализ
существующих публикаций
Рудольфа Штейнера,
Фридриха Риттельмейера,
Емиля Бока и Рудольфа Фрилинга**

Издательство Логос

Оригинал: Dr.Lothar Gassmann

Das Antroposophische Bibelverständnis

© R.Brockhaus Verlag, Germany

© русского издания: Издательство Логос, Германия

Др. Лотар Гассманн

Антропософия и Библия

1 Тираж 1997 г.

ISBN: 3-927767-67-0

Предисловие

В книге, которая перед вами и которая была принята как диссертация на евангелистическо-теологическом факультете университета в Тюбингене, автор рассматривает методы толкования Библии в антропософии Рудольфа Штейнера и его учеников. Постановка вопроса важна, поскольку антропософическое понимание Библии, несмотря на свою абсурдность и различные противоречивые умозаключения, остается предметом интереса многих людей.

Несмотря на большое количество существующих исследований разных частей и аспектов антропософии, основополагающими для критики были взяты письменные работы Штейнера и его учеников «по библейской герменевтике», критически изложены все их «святые учения». Следует заметить, что «Святое учение» легко поддается анализу, но чтобы понять действительную суть антропософического учения, нужно при его рассмотрении ориентироваться на Слово Божье и пребывать в тесном контакте с истинным Словом Библии.

Рудольф Штейнер, чья система познания остается запрещенной, поскольку есть глубоким заблуждением, предложил для понимания христианства свою синкретическую картину мира, подчеркивая при этом «важные» различия в отношении к существующей теософии. Хотя он убеждал, что связь с теософией им не была прервана. Авторами других пунктов антропософического учения стали теологи, которые были увлечены мировоззрением Штейнера. Они организовали так называемое Христианское общество, мотивируя это тем, что встретили много негативного в церковной жизни и университетской теологии своих дней.

Учитывая все эти особенности, автор данной книги большое внимание уделяет изложению биографий представителей антропософии, анализируя обстоятельства, которые способствовали формированию мировоззрения Штейнера и трех «великих» представителей Христианского общества: Фридриха Риттельмейера, Эмиля Бока, Рудольфа Фрилинга.

Подобным образом описываются и основные предпосылки к антропософическому толкованию: близость антропософической системы с философскими и религиозными традициями, которые придали антропософии и ее «теософии» синкретичный характер. Автор очень четко определил и изложил, как именно Штейнер видел личность Христа — переплетая в Нем кумиров других культов и религий. Он показывает в христософии Штейнера возрождение давних гностических идей, которые синкретически подаются. Этот гностический характер антропософической системы определялся тогда также как эзотерическое учение познания, которое понималось лично Штейнером как «Тайное учение».

Автор определил «способности», которые имел Штейнер (в рассмотренной им «Акаха-Хронике»). Автор показал большое значение упущенного литературного понимания Святого Писания, что привело при такой эзотеричной методике в подходе к Библии к непостоянствам и разного рода заблуждениям. Автор показал, как исследовали Библию антропософы, наведя конкретные примеры. Например, автор четко показывает, как антропософия подала суть двух отроков Иисусов, сливающихся в одно.

Данное исследование Лотара Гассмана — это значительный вклад в разоблачении противоречащих Библии принципов антропософического толкования Библии. Особенно в последней части он четко показывает величие и единственность Библии, опровергая антропософию. Но чтобы доказать несостоятельность антропософического учения, он сначала ясно изложил ее суть, показал, что она собою представляет. Для этого, в основном в первых двух частях, он, используя собрание сочинений Штейнера и публикации его учеников, представил их объективно такими, какими они есть, не высказывая своих мнений, а просто анализируя их. Он также интегрировал все свои исследования с исследованиями других теологов, корректируя неточности.

Лотар Гассманн глубже, чем его предшественники, затронул саму суть антропософии, показал религиозно-исторический характер антропософии, в особенности сделал ударение на влиянии индийских религий — брахманизма и буддизма.

Автор сознательно ограничил части изложения, все спорные вопросы он рассматривает в последних частях, чтобы детально осветить различные принципы антропософического учения. Первая часть показывает, насколько глубоко заблуждение, и автор этим хотел показать, что еще очень много из этого всего нужно разбить. Он приглашает продолжить начатое им дело, поскольку во многих областях в данное время антропософия в действии как противница церкви Иисуса Христа, и представляет собою опасность. Сегодня можно и нужно использовать определения и истинные высказывания Святого Писания в противовес реальной опасности синкретического влияния. Данное исследование и послужило для того, чтобы показать всю несостоятельность и необоснованность антропософии.

Тюбинген, 1993

Профессор Д-р Петер Бейерхауз

Введение

Актуальность темы

Сегодня антропософия достаточно известна, она приобретает все большую популярность и становится объектом все возрастающего интереса. Ее биологически-динамическая основа, медицина Велега и Вала, гетские сады и школы Вальдорфа — известны всем. На новой волне подъема так называемой «духовности» очень многие люди начинают увлекаться эзотерическим и антропософическим учением.

Рудольф Штейнер, основоположник антропософии, исследуя христианство, предложил свою широкую систему толкования Библии и христианства.

Из многих высказываний учения Штейнера становится абсолютно понятным, что именно он положил в основу своего понимания христианства. Например, это можно увидеть из таких слов: «В духовной сути таинства Голгофы, при моем тогдашнем душевном развитии, первым из первых пришло познание торжества».

Это выражение будет освещено и рассмотрено в дальнейшем с точки зрения христианской теологии. Начиная с 20-х годов нашего века и вплоть до настоящего времени исследования в области христианствоведения, педагогики Вальдорфа, индийских и гностических течений показали, что понимание и толкование Штейнером и его учениками Библии основывается именно на идеях и принципах этих религий и течений. Все положенные в них гипотезы и идеи возрождались при работе Штейнера над такими темами как «Бог», «Христианство», «Ангел», «Человек»; в какой-то степени он затрагивал их в теме «Познание высшего мира», — все это передавало его понимание Библии.

Существующие публикации

Уже существуют некоторые публикации, которые имеют прямое отношение к теме, которую мы рассматриваем, то есть «Антропософическое учение Библии», — оно рассматривается с теологической точки зрения. Мы хотим кратко рассказать о них, прежде чем будут поставлены вопросы, которые в дальнейшем будут возникать постоянно. Ни в коем случае вы не должны пропускать начало абзаца или раздела. В противном случае у вас возникнут трудности в понимании текста.

В нашем исследовании мы считаем нужным и даже необходимым познакомить вас с некоторыми авторами, которые имели прямое отношение к антропософическому пониманию Библии:

Христиан Бор в своей работе 1929 года «Фундаментальное исследование антропософии Штейнера» на 60 страницах одного большого раздела пытается раскрыть тему «Рудольф Штейнер как экзегет и асистематизатор. Его отношение к Евангелию и теологии». В этом разделе в частности подается (всего на 6 страницах!) его личная экзегетическая практика. При этом объясняются вопросы,

касающиеся толкования Библии Штейнером, параллельно с римско-традиционными толкованиями и теориями религиозно-исторических школ.

Адольф Кеберл в 1939 году издает труд «Евангелие и антропософия». В нем он описывает в своеобразной форме некоторые принципы антропософического экзегетизма, которые показывают его убежденность в том, что Евангелие «высшим искусством в своей первоначальной форме полностью и окончательно развязало и объяснило астрономическую и космическую тайну».

Пауль Альтгаус в 1949 году в опубликованном докладе «Евангельская мысль и антропософия» на нескольких страницах анализирует понимание Писания Штейнером. Он сконцентрировался на вопросе, насколько далеко антропософическое «ясновидение» вытесняет Божественное откровение, и делает ударение на реформации учения утопистов.

В 1950 и 1953 гг. появляется два доклада евангельской студенческой комиссии под руководством Вильгельма Стелина: «Церковь и антропософия» и «Евангелие и христианское общество». В обеих статьях исследуется антропософическое толкование Библии.

В конце доклада студенческой комиссии «Церковь и антропософия» (1950) речь идет о том, есть ли антропософия смесью церковных традиций, культов, учений или она есть чем-то абсолютно независимым и отдельным?

В подобном очерке Хельга Руше отстаивает с антропософической точки зрения идею о том, что Евангелие (особенно Евангелие от Иоанна) имеет эзотерический корень, или, другими словами, гностическое основание.

В очерке «Евангелие и христианское общество» (1953) помещено высказывание Вернера Фоерстера под заглавием: «понимание Евангелия христианским обществом». Фоерстер анализирует некоторые толкования Штейнера и его ученика Эмиля Бока, ставя под сомнение их философскую достоверность. Рядом с Фоерстером появляется Гюнтер Зиденшнур со своей работой «Таинственная наука или Евангельская истина». В разделе «Антропософическое и Евангельское понимание Библии» он их раскрывает, так же, как и Фоерстер, — то есть, используя различные примеры, — и продолжает расставлять правильные акценты, критически оценивая эти же толкования с филологической точки зрения.

Клаус фон Штиглиц в середине 1955 года посвящает этой теме свою диссертацию «Христианософия Рудольфа Штейнера», где главное место уделяет «пониманию и использованию Библии» Штейнером. Эту мысль он раскрывает на 14 страницах. Эта его работа стала основой развития его личной широкой темы, в которой он критикует антропософическое понимание Библии. Он также высказал много идей и привел много примеров, но при этом также много вопросов осталось открытыми. Штиглиц составлял свою критику больше систематически чем экзегетически.

Существуют и некоторые другие публикации, касающиеся затронутой нами темы, но, поскольку они не содержат каких-либо новых идей, мы не будем затрагивать их. В основном проблема теологического исследования антропософического учения решена, на что и нужно обратить внимание.

Цели, методы, масштабы поисков

Целью данного исследования является критическая оценка антропософического понимания Библии в общих чертах и критическая оценка с теологической точки зрения. При этом мы будем использовать три профессиональных точки зрения, поданных в публикациях.

а) Мы будем обращать внимание не только на отдельные аспекты, но постараемся охватить антропософическое понимание Библии полностью.

б) Мы будем исследовать не только публикации Рудольфа Штейнера, но также и все другие работы антропософической теологии других авторов (в дальнейшем мы будем называть их просто учениками Штейнера).

в) Мы возьмем за основу для наших исследований труды Рудольфа Штейнера, на которых основывается вся новая литература нашего времени. В первой части (I) мы подадим только историко-биографический аспект. В нем мы рассмотрим, что служило предпосылкой для возникновения антропософии в целом и антропософического понимания Библии в частности в теории Штейнера и его учеников (Риттельмейера, Бока, Фрилинга). Как самый важный пункт мы выделим то, какие мировые течения имели влияние на формирование мировоззрения этих людей.

Во второй части (II) мы изложим основные идеи, которые составили фундамент антропософического понимания Библии, а также его задачи, заключающиеся в возрождении спиритических масштабов, которые, как считают антропософические авторы, в действующих системах были постепенно утеряны. Они излагали это в трех письменных работах: «Познание высшего мира», Акаха-хроника- «Духовная интерпретация». Наша критика этих высказываний относительно возрождения спиритических масштабов изложена с эмпирической точки зрения, а также с теологической.

Третья часть представляет систематическое раскрытие антропософического понимания Библии. Она подает Библию как целостность, книгу, которая является единственно верным источником истины и имеет неподвластное времени величие. Чтобы подчеркнуть это, мы проанализируем экзегетическое использование антропософического учения Библии.

В этой работе просматриваются не только количественные аспекты, но абсолютно все основополагающие вопросы, которые будут рассмотрены детально на примерах. Так, например, мы должны дать экзегетический анализ, для того, чтобы иметь необходимый минимум для дальнейшего исследования, основываясь при этом на необходимой литературе. Эта тема не должна оставаться неисследованной, в особенности вопросы, касающиеся определения чисел, тайны ритма и особенностей Евангелия, новых дат жизни Иисуса, особенно даты Его рождения. В этом направлении еще остается поле для дальнейшего исследований.

Часть первая

Историко-биографическое введение к антропософическому учению о Библии

А. Происхождение и суть антропософии

1. Рудольф Штейнер (1861-1925) как основатель антропософии

Рудольф Штейнер, основатель антропософии, родился 27.02.1861 г. в Кральсвицу, на то время хорватско-венгерском рубеже (позже Югославия) в семье железнодорожного служащего Йоганна Штейнера и Франциски, от рождения Бли. Кем же был этот человек, о котором говорили, что он «научил величие человека видеть» и «высокое место Бога понять». Другие же говорили, что он был из числа «христианских гениев», который был очень далеким от сути Евангелия, и, вместо того, «чтобы искать солнце истины, он пошел неправильным путем, заблуждаясь в сиянии найденного им драгоценного камня с короны Люцифера». Откуда появился такой человек? Это можно определить только, рассматривая те влияния, которые содействовали формированию духовного мира молодого Штейнера, и некоторые явления и события его времени.

С 1872 по 1879 гг. Штейнер посещает общеобразовательную школу в предместье Вены, в 1879 г. он поступает в высшую техническую школу, где, по требованию отца должен был получить образование инженера железной дороги. В годы учебы в школе юноша начинает интересоваться вопросами философии, особенно его привлекает «теория познания». Он начинает читать работы Канта «Критика чистого разума» и «Путь к сверхъестественному». Штейнер прилагает все усилия, чтобы понять в этих произведениях «границы познания», но приходит к выводу, что для Канта эти границы закрыты, «через него дальше не пойдешь».

Следующим произведением, которое повлияло на Штейнера, было «Научное учение» И.Г.Фихте. Это сочинение он изучал в 1879 году, который был началом его студенческой жизни. Позже Штейнер напишет по этому сочинению философскую диссертацию. В творчестве Фихте, в его «Философии личности», Штейнер сталкивается с «большой темой человечества 19—20 века» с вопросом «Назначении человека, его автономии и зависимости во Вселенной». Штейнер усматривает

возможный пункт выхода к настоящему познанию, и именно этим пунктом для него становится «деятельность человеческого «Я», у Фихте же он находит абстрактность. Штейнер формирует собственный подход к учению Фихте, в особенности ко всему, что касалось экзистенциализма и «мира духовной сущности», его собственный взгляд он выражал так: «Я взял «Научное учение» и страница за страницей его перефразировал».

Важными сочинениями о сверхъестественном духовном мире для него стали сочинения Гете. С ними он знакомится на лекциях германиста Карла Юлиуса Шрейера на зимнем семестре 1879/80 г. Стоит отметить, что в начале своей студенческой жизни Штейнер изучал глубоко не только профессиональные предметы, такие как математика, история, природоведение и химия, но он также слушал лекции по литературе, истории и философии. В дальнейшем формирование взглядов Штейнера продолжалось под влиянием Гете. Прежде чем определить свою «Судьбу», он соединил «собственные взгляды» с Гете. С 1882 г. по 1897 г. Штейнер изучает естественнонаучные сочинения Гете на факультете немецкой национальной литературы; с 1890 по 1897 г. он работает в Веймаре, в архиве Гете и Шиллера.

При обработке сочинений Гетте, Штейнер брал пример со своего учителя Шрейера — в своем понимании содержания он меньше учитывал филологические аспекты восприятия, а больше духовные. Он делал это, так же как и Шрейер, «придерживаясь распространенного литературно-исторического метода»...

Все это Штейнер делал самостоятельно, не заботясь о согласовании своих взглядов с другими: «Все, что я делал при обработке веймарских изданий, я делал в одиночку, указывая на ошибки «профессионалов» в этом деле». Эта его деятельность возвращает его, за недостаточностью «познания внешнего мира» в его «внутренний духовный мир». Пренебрежение филологическим аспектом послужило на пользу развития «духовных» переживаний, которые мы в дальнейшем ходе исследования будем рассматривать, это также послужило ступенью к развитию антропософического понимания Библии.

Штейнер очень близко воспринимал философские взгляды Гете, особенно относительно теории познания. По теории Канта, как выражался Штейнер, «человеческое познание развивается только до определенной границы», которая включает «умножение размышлений». Все, что она могла бы дать, это только мысли. Гете же, наоборот, продолжал развивать идеи Платона, то есть, он утверждал, что «идея мира в своей сущности

вытекает с природы», чтобы в будущем в утвержденной идее мира перешагнуть через мир мечтаний». Он считал, что природа «наполнена идеями». Взяв за основу это мировоззрение Гете, Штейнер писал: «Идея, которая существовала в духе мира, овладела мыслями, сливаясь с первоосновой мирового бытия. То есть, это значит, что идея получила импульс «от духа мира» с самого начала бытия. Гарантией идеи в действительности есть только истинное общение людей друг с другом.

Позже Гете начал исследования, в которых не была эмпирически доказана вышестоящая идея. Все эти заблуждения, все единичные явления — это лишь метаморфозы. Дух и плоть — это единство, хотя дух — это рассматриваемый принцип.

Штейнер взял за основу это исследование и начал развивать его дальше, но он «не стал пребывать в заблуждении», но выбрал идею «человек — космос», через которую должно было осуществиться до конца высшее эволюционное развитие человека. То есть: от обыкновенного человека через долгий путь к духовному человеку. Вместе с людьми весь космос в этом процессе должен охватить гигантское часовое пространство, его «одухотворенность».

Существенной разницей между Гете и Штейнером стало то, что, как считал Штейнер, определение духовного мира, которое дал Гете, не было достаточно глубоким: «Из его определений видно, что он стремился выразить свое духовное видение природы, и во многих случаях он утверждает духовность природы, но все-таки Гете в своем непосредственном видении духовного мира представляет свое видение природы, и он не продолжил и не углубил духовное видение...». Этого «непосредственного видения духа» Штейнер и стремился достичь сам, хотя путем «чувствительных свободных мыслей», благодаря чему и начало свое развитие антропософическое познание мира.

Много других исследований Штейнера стали ступенями, которые привели его к теории антропософического мировоззрения. Мы уже назвали те личности, которые оказали наибольшее влияние на Штейнера, подав ему такой эклектический импульс. Штейнер упоминает еще больше имен, которые содействовали возникновению «чего-то нового в нем». Таким образом, объясняется, например, следующий поразительный факт, что Штейнер для материалистического и «антиметафизического» рассмотрения философии с самого начала придерживался воззрений Геккеля и Фридриха Ницше, чтобы потом довести к «высшему уровню» своей уже пустившей ростки «духовной науки». С материалистического

монизма Хаккеля он использовал некоторые идеи в своем «духовно умеренном» и вообще «духовном» монизме.

Исследования Дарвина и Геккеля и их теорию биологически-материалистической эволюции он перенес на «духовный уровень». Возвышение Ницше обыкновенного человека к уровню «сверхчеловека», выше естественного человека, стало для него примером для возвышения человека к «духовному» человеку. А представление Ницше «возвращении к равенству» послужило для него толчком к идее о повторении земной жизни. Таким образом, идеи Ницше, индийская теософия, а также еврейская кабалистика составили основу учения Штейнера.

Следующим, с кем начинает знакомиться Штейнер во время учебы, стал Феликс Когутский. О нем Штейнер писал так: «С ним можно поговорить о духовном мире, потому что он имеет в этом опыт». Под его влиянием Штейнер научился читать много мистических книг, и пришел к выводу, что «язык передает духовное содержание таинственного мира».

В соответствии с биографией Штейнера, которую написал его французский биограф Эдуард Шуре, Штейнер, благодаря Когутскому, увидел свое «сверхъестественное мастерство» в оккультных таинствах. Шуре в начале короткой биографии Штейнера, опубликованной на французском языке, объясняет выражение Штейнера «Христианство как мистический факт».

Следующий шаг в направлении оккультизма Штейнер сделал в 1884/85 г., когда он посетил дом Марии Ланг в Вене и установил связь с Еленой Блаватской (1831—1891). Блаватская была спиритическим медиумом и в своей практике основывалась на «сверхъестественном внушении». Она разрабатывала свою систему видения мира, и отличительным элементом ее учения было то, что в нем объединялись буддизм, античный гностицизм и еврейская кабалистика. Впервые Мюллер, переводчик «Зогар», который под влиянием Рудольфа Штейнера перешел от иудаизма к антропософическому пониманию христианства, показывает, какое большое влияние на Штейнера и Блаватскую оказало еврейское кабалистическое учение.

Теософ Фридрих Эйнштейн, о котором Штейнер упоминает в своем сочинении «Жизненный ход», рассказывает, как Штейнер действительно

просил, чтобы его посвятили в «Тайное учение»: «В это время (1885) в наш круг вошел совсем молодой человек, бледный, очень худой, с длинными волосами темного цвета. Его звали д-р Рудольф Штейнер. Д-р Штейнер объяснил мне, как обстоят дела, и заявил, что он хочет поглубже исследовать такие вещи, и попросил посвятить его в «тайнство учения». После этого он неуклонно начал продвигаться вперед, путем, который и подводил его постепенно к его «антропософической системе».

Штейнер постоянно делал ударение на свободе относительно того, что касалось теософии, на ее самостоятельность и независимость, — еще в 1902 году, когда был выбран генеральным секретарем Германской секции теософического общества.

«Ни у кого не оставалось никаких вопросов, когда я в теософическом обществе высказал всего лишь результаты моих исследований и моего видения».

При сравнении идеи его «тайного общества» с «Тайным учением» Блаватской, становится ясно, что Штейнер в своем подходе к «сущности человека», происхождении мира, эволюции все вплоть до деталей почерпнул из писаний Блаватской.

Конечно, существовали существенные особенности, которые позже привели к разделению теософического общества и возникновению собственного теософического общества Штейнера в 1913 году. Главной причиной этого раскола Штейнер считал распространение платоспиритических феноменов в теософии и пропаганду так называемого спасения мира, которая по-другому именовалась просто «Христос», у индусов — «Кришнамурти». Эту позицию занимала Анни Бесант — в будущем президент мирового теософического общества. Это все Штейнер отбрасывает. Зато обыкновенный спиритизм он рассматривает как путь к сверхъестественному. В его понимании, успех в этой сфере зависел от эпохи «чувствительной души». А в эпоху «сознательной души» приобщение к сверхъестественному потерялось из-за лишнего осознания, логической мысли и строгой дисциплины. Позже Штейнер формирует собственную «христологию» (в конечном варианте «Христософия»). В его понимании Христос был «центральной функцией, которая вытекала из восточного брахманизма», он рассматривал Его (Христа) в системе теософии только как случайность.

Как показал Клаус фон Штинглиц, высказывания Штейнера о Христе, Библии, духовном мире не исходили из того факта, что наступила абсолютно новая эра через Христа, эра подъема авторитетности Библии

и прославления Духа. Он исходил только из своего спиритического монизма. Штейнер в начале нового века пытается найти ответы на загадки бытия. Христос в его понимании был обыкновенным человеком, который получил возможность одерживать победу над материей и материализмом. Этот взгляд Штейнера сформировался никак не под влиянием Библии или христианского учения, а исключительно на его собственных видениях: «В духовной сущности таинства Голгофы первым из первых при моем душевном развитии пришло познание триумфа».

В 1897 году Штейнер переехал в Берлин, где он в 1900 году вместе с Отто Эрихом открыли книжный магазин, а с 1899 по 1904 г.г. посвятили себя преподавательской деятельности и вместе с Вильгельмом Либкнехтом обосновали «Рабоче-образовательную школу». Но местом своей работы Штейнер ее не избрал, он оставался свободным в плане работы для развития своего мировоззрения.

В 1900 году он впервые сделал доклад перед членами теософического общества в Берлине. На тему «1900 год - год рождения антропософии для человечества». Свое мировоззрение Штейнер делает не только личным философским основанием, но распространяет его и на развитие разнообразных областей науки, искусства, педагогики, природоведения, социологии, медицины и теологии. Приблизительно в 6000 докладах Штейнер освещал это. Умер он в 1925 году в Дорнахе на Базеле, в городе, который стал центром антропософии.

2. Суть антропософии

2.1. Масштабы антропософии

«Теософия» обозначает «знание о Боге» или «знание о божественном»; «антропософия» обозначает «знание о человеке». Сегодня антропософия, к сожалению, уже является достаточно распространенной.

Ученик Штейнера Рудольф Фрилинг писал: «Божественное и человеческое в антропософии не должно «отыгрываться» одно на другом. В центре антропософии выступает новое учение о сознании человека и его сущности, в виде «высшего гуманизма».

В классическом масштабе, согласно Штейнеру, антропософия — это путь познания, который дает возможность вести дух сущности человека к духу вселенной. Наряду с этим (эзотеричным) измерением антропософии, которое определили «ученики Штейнера», продолжая эту мысль, Карл Унгер цитировал другое (эзотерическое) объяснение

Штейнером этого открытия: «Уже из этих масштабов видно, что антропософия не есть догма, не есть обыкновенная наука о душе. Она должна восприниматься как требование к реализации глубокой силы познания человека».

Таким образом, из определений учеников Штейнера и Унгера можно увидеть, что антропософия противоречит обоснованной открытой истине, - она имеет в себе только некоторые аспекты христианских догм, но при этом она также выступает против естественного научного познания. Представитель антропософии О.И.Хартман сформулировал, что антропософия хочет быть всего лишь «путем познания», а не системой учения, которая несет с собой догматические определения. Штейнер высказал эту мысль так: «Догматика должна быть исключена из области антропософического общества».

Конечно, путь штейнерского познания уводил все «дальше», «антропософия связывается с познанием, которое приобретает духовную форму». Это его познание укрепляется фактически еще до возникновения догмы системы учения как антропософическое видение мира, в основе которого лежит путь познания.

Фактически на этом материале будет произведен анализ штейнерского «познания высшего мира».

Следует отметить, что на данных страницах будет показано именно антропософическое видение как понимание пути познания, - вследствие чего и возникла антропософическая герменевтика.

2.2: Эскиз антропософической системы

Штейнер подразделял людей - соответственно принятию и вариациям своего учения и разнообразным эзотеричным системам - на четыре тела:

- а) физическое тело (тело, составленное из тканей);
- б) высшее тело (сверхъест. форма или жизненное тело);
- в) астральное тело (сверхъестественное тело сознания, которое во время покоя находится между смертью и новым рождением);
- г) тело собственного «Я» (в дальнейшем просто Я);

В будущем человек в процессе повторяющегося воплощения по ступеням «духовной самостоятельности» и «жизненной духовности» усовершенствуется дальше к «духовному человеку».

Семь ступеней развития соответствуют семи мировым эпохам, которые названы именами разнообразных небесных тел: Сатурн, Солнце, Месяц, Земля, Юпитер, Венера, Вулкан. Соответственно Штейнер утверждал, что сейчас мы находимся в четвертой эпохе, эпохе Земли, что занимаемся только подготовкой человеческого «Я» к достижению цели. Сатурн, Солнце, Месяц - это не просто имена планет нашей солнечной системы, а прежде всего «они соответствуют названиям поочередных форм развития, через которые должна пройти Земля». Также и «Юпитер», и «Венера», «Вулкан» — это лишь ступени развития, через которое (по понятиям Штейнера) должна пройти Земля.

История в данном видении - это взаимодействие эволюции (постепенное развитие материи) и инволюции (вливание духовных принципов невидимого мира). При этом образуется форма высшего развития в виде круга (подобие спирали, как связь восточно-циклических и западно-теологических исторических мыслей). Эта историческая система Штейнера очень созвучна с «Тайным учением» Блаватской. К этому относится и основа видения случаев с материей и новое возрождение духа, на котором обосновывался гностицизм. «Вся гностическая система представляет собою большую драму, в которой представлены Бог и мир как божественная частица, и путь, которым, в конце концов, мир будет спасен...» (Вернер Фоерстер).

Штейнер делал ударение на том, что такое постепенное развитие человека было разрушено, потому что человеческое «Я» неудержимо стремилось к свободе и богоподобию. Уже отсюда вытекает то, что и стало основой антропософии «высшего духовного мира»: происходит столкновение неразвитой отсталой сущности Месяца и хорошей жизненной сущности Солнца. Через борьбу этих духов произошло разделение небесных тел. Бунтовская сущность Месяца определила место нахождения человека (которое он занимает сначала в своем астральном теле, потом в высшем теле, и сверхъестественном физическом теле). Страсть, желания «Я», вождление, - это все присуще астральному телу. Этот процесс был отмечен Штейнером и фактически приравнивался к описанному в 3-й главе Бытия «событию сатаны», выраженному в словах «Вы будете как Бог» (Бытие 3:5). И хотя это было крайне отрицательным фактом, но именно это Штейнер положил в основу своей теории развития человека к состоянию духовного человека. Состояние астрального тела им осуждалось. Он считал, что человек был запланирован и облечен в материю, став безликой противоположностью Люцифера, но он не должен быть материей.

Физическое тело является видимым, поэтому эгоизм, болезни, обман и склонности ко злу присущи этому миру.

«Христос»- Штейнер использовал это как определение стечения обстоятельств в материи, которое поднимает на новый уровень одухотворенность человека и космоса.

Кто же есть «Христос» с точки зрения антропософического учения? Это «Logos», «сумма шести Элохимов», который сравнивается с солнцем и был дан как духовный подарок Земле. По Штейнеру, Ягве (Иисус) являлся седьмым Элохимом и выступал как властелин лунной духовности. Также у Штейнера мы находим четкие отголоски гностического воззрения и кое-что из ранней гностики Саторнила (нач. 2 века н.э.):

«Саторнил учил, что кроме «неизвестного отца», ангелов, архангелов силу и власть могут иметь также и наш мир и все, что из него исходит, то есть человек должен быть подобным ангелу. А Бог евреев (Иисус) был, как он говорил, ангелом, потому что «отец» хотел уничтожить все «силы». Христос должен был существовать до уничтожения Бога евреев (Иисуса) и еще до своего воскресения имел в себе функцию жизни».

Такие же гностические параллели легко просматриваются в учении Штейнера. Из этого сразу видно, что антропософия в своих универсальных масштабах фактически является современной формой синкретизма. Согласно этой теории, высокая солнечная сущность воплотилась «Христом» в «Иисусе»; в других религиях она использовала другие исторические фигуры, через которых приносились в историю человечества солнечные импульсы. Например, «Висхва-Карман» для индейцев, «Ахура-Мазда» для персов, «Я есть» (Ягве) и элементы (кое-что из туч и огня) для евреев, различные собрания таинств для египтян.

Воплощение «Христа» в Иисусе - это только наивысшая и окончательная вершина всех предыдущих воплощений, потому что через это подается решающий импульс к новому одухотворению и высшему развитию человечества. Это является результатом всех предыдущих воплощений вместе взятых, поэтому особенность всей этой полноты не может быть охвачена (она ограничивается физическим телом). Прежде всего, необходимой является подготовка двух отроков Иисусов как отдельных тел, в котором воплощаются две личности: индийский Будда и персидский Заратустра. С двенадцати лет достигалась необходимая зрелость. Оба отрока развивались одновременно в одну личность, к

которой стремилось физическое тело. Учение « о двух Иисусах-отроках» - это особенное учение Штейнера, которое стало, прежде всего, особенным направлением христософии- в теософии ничего подобного нет, - и это привело к отделению Штейнера от теософического общества.

Штейнер утверждал, что при погружении в Иордан дух Заратустры покидает тело Иисуса и в действие входит дух Христа. Христос, дух солнца, является в образе голубя. Этот Христос был только воплощением «Я», также «Kyrios» («Господин»). Из этого следовало, что человек должен находить «Бога в себе» и, благодаря этому, подниматься к истинной деятельности человеческого «Я», к свободе духовной жизни и к самоопределению. Через проповедь Христа выражается сознательная деятельность «Я», через его святость воскресения «Я» в человеке. В этих суперсовременных странных мыслях чувствуется необъятное влияние Фихте и его «Философия личности».

Согласно антропософическому учению, Христос, благодаря собственным стараниям, получает импульс к развитию до уровня Бога, самоусовершенствованию, достижению нового уровня «духовности» и дальнейшего развития человека и космоса, - правда, через «тайнство Голгофы». Только для Штейнера событием центрального значения стало то, что авторы Библии как будто бы не использовали: кровь висящего на кресте капала на землю и при этом давала решающий импульс для одухотворенности Земли. В крови висящего на кресте пребывала сила солнца, которая преобразовала земную ауру и принесла новое одухотворение разделенным небесным телам (Солнцу и Месяцу), а Земле дала новый духовный импульс. Христос с «духа Солнца», стал «духом земли».

Поток крови Иисуса рассматривался как решающий импульс для дальнейшего хода эволюции, как основной естественный процесс. Очень часто Штейнер использовал естественные понятия для своего объяснения духовных принципов. Здесь становятся очевидными принципы алхимической практики средневековой эзотереки. Воздействие крови приравнивается к химической реакции, которая связала два элемента: силы Солнца и силы Земли.

При этом нужно объяснить, почему в крови (Иисуса) пребывала еще и сила Христа, несмотря на то, что Штейнер делал ударение на том, что Христос лишь временно пребывал в теле Иисуса: временное соединение Христа с Иисусом было осуществлено через кровь. А в Гефсиманском саду началось отделение сущности Христа от Иисуса,

что выражалось в крови и поте, которые истекли из тела «некоего юноши». Такое понимание Христа проводит четкую параллель с доктринами системы гностика Керинта, современника Саторнила и ярко выраженного противника Евангелия от Иоанна. Керинт так же трактовал, что Иисус после погружения «был наделен высшей силой Христа, который сошел на Него в виде голубя и был воплощен «неизвестным отцом», вследствие чего Иисус приобрел силу для действия. В конце Христос снова разделился с Иисусом, Иисус был распят, а затем воскрес, Христос же не мог оставаться в теле, поскольку был духом.

Было бы неправильно сказать, что, как считают некоторые критики антропософии, Штейнер учил, что спастись человек может исключительно собственными силами. Он не отрицал, что «Христос» в этом плане тоже кое-что сделал: Он «унаследованные грехи» (по Штейнеру: «случай греха», который понимался как переплетение духа с материей - античный гностицизм в соединении с платонизмом) победил и дал импульс к новому одухотворению. Такое «спасение» делает возможным «самостоятельное спасение», и Христом показывает, как нужно самостоятельно находить в себе силы для победы над материей.

Вознесение, которое, оказывается, было ни чем иным, как возвращением духа Христа, сконцентрированного в высшем теле Иисуса, стало подтверждением начинающегося нового одухотворения Земли. Христос как воплощение «духа Солнца», стал «духом Земли», и это познается только через «высшее видение», то есть особый вид ясновидения. При этом Штейнер понимал Вознесение, Троицу, событие с Павлом в Дамаске и Воскресение Христа не как объективные события, независимые от человека, а как результаты его постепенного внутреннего развития. При Вознесении как будто бы действует дар, который Христос получил через ясновидение, и который был временно утерян. Троица и случай в Дамаске отображали действие дара, который опять возродился «в одном юноше». И Воскресение означает, что после окончания «эпохи тьмы» («Kaly Yuga») в 1899 году все больше и больше людей начнут воспринимать Христа как первый «плод одухотворенности Земли», которая приобрела дар высшего развития, что можно воспринять только через ясновидение. Из антропософического учения можно увидеть, что этот дар, в ходе эволюционного развития естественного человека к уровню духовного человека, может получить каждый.

Просматривая эту систему, ее внутреннее строение, становится ясно, что ее содержание порядочно запутано, чтобы разобраться в вопросе

«что такое человек» с точки зрения антропософии, нужно приложить все старания, чтобы понять эту систему с ее теологической непонятливостью.

Б. Связь между теологией и антропософией

1. Фридрих Риттельмейер (1872-1938) и основы теолого-антропософического диалога

Для установления связи между христианской теологией и антропософией первым приложил усилия Фридрих Риттельмейер, особенно, что касается области экзестизма, а также систематизирования и практического применения теологии. Началом послужила написанная им книга «Теология и антропософия», в которой он выразился так: «Я думаю, что, прежде всего, предпосылкой для написания этой моей книги стало мое прошлое пребывание в протестантской теологической среде... Мое непостоянство в евангелистической теологии содействовало этому...»

В следующем разделе излагаются основные факторы, которые имели влияние на формирование Риттельмейера как личности:

- а) воспитывался в направлении евангелистической теологии пока не открыл для себя антропософию;
- б) он участвовал в основании антропософического спиритического общества и занимал при этом ведущее место, должность руководителя (где его в будущем заменили Бок и Фрилинг);
- в) он написал множество сочинений по антропософическому пониманию Библии.

Основным пунктом нашего изложения будет исследование внутреннего развития Риттельмейера и его путь к основанию в 1922 году христианского общества. В особенности мы подробно рассмотрим вопрос о том, как он пришел к открытию антропософии, и, что служило для него предпосылкой к антропософическому пониманию Библии.

1.1. Детство и юность (1872-1890)

Фр. Риттельмейер родился 5.11.1872 в Диллинге (Бавария), в семье евангелистического священника Генриха Риттельмейера и его жены Иды, урож. Энциан. В 1874 году семья переезжает в Швайнфурт, там Фридрих провел свои годы обучения в школе, гимназии, и в 1890 году сдал экзамен на аттестат зрелости. Так же как и Штейнер, Риттельмейер рассказывает о своих ранних сверхъестественных переживаниях, которые

встречались ему в трех областях: в музыке (Брахма, Вагнера, Баха, Мендельсона и Брюкнера), которая была для него «прозрачной пеленой», и «отделяла наш повседневный мир от сверхъестественного мира», и открывала ему «высший мир жизненного звучания»; вторым был лютеранский «культ», который, в его точки зрения, является «ни чем иным как непосредственным участием жизни в божественном мире»; третьей областью были культовые наклонности его родителей: «важную роль для меня сыграли... оккультные наклонности моего отца и моей матери», - подчеркивает Риттельмейер и как пример приводит «познание чистых мечтаний и далеких ощущений». Также он обязан своему отцу, который исповедовал лютеранскую «ортодоксию», но фактически был не слишком религиозным человеком. «Глубокие религиозные впечатления» он получал «не через проповеди, не через служения Богу, также не через отдельные личности, а через музыку».

Уже в раннем возрасте у него начало возникать желание вырваться из родительского дома, «тесного дома лютеранской ортодоксии» - так началась его «борьба за свободу», которая не оставляла его на протяжении всей жизни. Началом же стало его понимание реформаторских «греха и оправдания»: «Я чувствовал законничество в мелких раздумьях о повседневных грехах, и здесь я нуждался в существенной пище... Я нашел выход - мне нужен был идеал. Я был вынужден начать исследования - и мне понравилось иметь это содержанием жизни».

В «евангелистически-лютеранских черных рисунках» он разочаровался. И чистосердечно писал, вспоминая свои юношеские годы: «Как язычник, шел я через христианский мир много лет; несмотря на это я хотел стать священником, но только исходя из своих глубоких внутренних знаний».

1.2. Теологическое и философское обучение

Чтобы достичь карьеры священника, Риттельмейер начал в 1890 году обучаться теологии и философии в университете. «Университет», в особенности теологический факультет, стал для Риттельмейера, с его суперпрофессиональной точки зрения «глубоким разочарованием». Вместо ожидаемой «мудрой оценки знаний всей культуры», предлагалась «всякая всячина несущественных специальных знаний». Историко-филологическая обработка новозаветного учения Библии, с которой он познакомился через молодого доцента Глеела, стала для него как «общие знания и ремесло», которые неправильно ввели его в «действительность Нового Завета».

Этой формой объяснения, которая была абсолютно уничтожена и возрождена Й.Кр. фон Гофманном, он восхищался, - «вместо комментариев подробностей духа сдержанности писания, он искал подробности воспроизведения». Он также чувствовал «незаурядные наклонности» и пошел путем Гофманна дальше. Исследуя достижения теологии Гофманна, чье «большое время прошло», Риттельмейер пришел к выводу, что они «слишком узкие», а сам Гофманн - «беспроблемный верующий».

Таким образом, Риттельмейер отдавал большее предпочтение философии, а не теологии.

Он читал Канта, но так же как и Штейнер, он не удовлетворился той границей познания. Относительно Канта он писал: «В мыслях он мог упражняться, но естественные знания мало способствовали этому... Когда я думаю об этом мудреце, я ощущаю, как я при этом превращаюсь... Его мысленные планы служили для меня своеобразным скелетом».

Ближе ему, как и Штейнеру, был умозрительный идеализм Фихте, Шеллинга, этому способствовало знакомство с философией Гласса. В опубликованном в 1896 году «Исследовании феноменологии и онтологии человеческого духа» вместе с Шелленговской «ивановской эпохой» духа отмечал как цель бытия «одухотворенность человеческой природы» и представлял онтологию Гегеля как «сильное идейное царство», которому присуще «развитие от низшего уровня до высшего». Следуя примеру Фихте, выдвинул постулат: «Я не подвергнусь духовному уничтожению, я бессмертен». Эти мысли мы проанализируем в нашем дальнейшем изложении как доктринальные в системе Риттельмейера.

Умозрительный идеализм встречался Риттельмейеру также в догматике Райнгальда Франка, который выводил, прежде всего, только теоретически, аналогично системе Фихте: «основной религиозный опыт глубоко тронутых Богом людей». Решающим было для Франка событие «возрождения и обращения».

«То, что я подразумевал в Глассе под духом, то в философии Франка было «Я» (личность), - констатировал Риттельмейер со своей точки зрения, которая сложилась у него на то время.

Весной 1892 года, во время учебы в Берлинском университете на него оказали большое влияние Гарнак и Кафтан, а позже историк Генрих фон Трайтшке, который для него «на протяжении всей жизни остался академическим учителем».

О Гарнаке и Кафтани он писал: «Благодаря этим двум личностям, я пришел к теологии собственными ногами. Их коллеги не давали таких назидательных уроков. От них веяло свободой и открытостью, которыми хотелось дышать. Я знал, что кое-что должен от них почерпнуть, хотя уже тогда я знал также и то, что не остановлюсь на их уровне, а пойду дальше».

Риттельмейер был благодарен либеральной теологии - так писал он еще в 1937 году, когда был избран руководителем христианского общества. Он «сегодня еще теолог», а «чтобы стать теологом истинной и свободной жизни мне потребуются еще годы». Под влиянием Гарнака «он превратил старые авторитетные мысли в новые, свободные» и «повному посмотрел на все большое, что давало миру и говорило христианство». И таким образом уже не смог оставаться с Гарнаком. Его биограф Эрвин Шюле писал об идеях Риттельмейера: «Содержание Евангелия должно рассматриваться по-другому. Риттельмейер считал, что теологическое движение... не выполнило поставленных перед ним желаний...»

Того, что касалось имени сына в Посланиях Евангелия и воскресения из мертвых Христа, он не мог понять через идеи Гарнака, он продолжал дальнейшие поиски в этом направлении. Очень скоро эти поиски привели его к гностицизму и «Я - философии» (по Фихте), что послужило толчком для его дальнейшего понимания христианства. Через чтение Карлейля и Фихте в конце его студенческой жизни открылось ему «господствующее Я». Через валентинианский гностицизм узнал он о христианстве, которое ему «ни Франк, ни Гарнак не могли показать, христианство, которое вошло в историю мира не одним днем, а которое освещает светом своего внутреннего содержания бытие мира полностью». Для него это было только как глубокая форма «Я» и «духа». В конце обучения в 1894 году для Риттельмейера «теология была не религией и не христианством».

И с таким настроением он ждал назначения викария и это страшило его. Поэтому он решил «спасаться бегством» - сначала некоторое время в армии, а потом путешествиями: «Долгие месяцы блуждал приблизительно в тридцати городах». Он посетил известные тогда места и личности христианского мира напр. Гернгут, Бетхель, Фридриха Наумана. И именно во время его пребывания в Гернгуте, через сверхъестественное переживание, он впервые получил представление о том, что такое «космическое христианство». Впечатления об этом путешествии он

положил в основу своего взгляда о других сферах: «... благоговейный мир, но не твой мир. Тот, кто еще придерживался старого христианства, имел возможность лишь почетно созерцать этот мир. Внутреннее влечение увлекало меня к новым жизненным берегам».

1.3. Либеральная мистика (1895-1910)

В 1895 году Риттельмейер все-таки принял должность городского vikария в первой протестантской церкви в Вюрцбурге, которую занимал до 1902 года. Та атмосфера, которая царилa в евангелистической церкви, вовсе не походила на так называемое «обращение» и не вызывала никаких сильных чувств, «гораздо нежнее были духовные впечатления, которые производил высший мир». Это Риттельмейер снова почувствовал через музыку.

Риттельмейер возвратился к той своей позиции в духовной области, которую он занимал до того, как связал свою судьбу с евангелистической церковью. Его состояние на это время можно описать как постоянную духовную борьбу и неутолимую жажду свободы, которой он хотел достичь, во что бы то ни стало.

«На каждом шагу его связывала его должность. Все эти факторы вскоре привели его к внутреннему компромиссу: «Все, то, что составляло истину из Библии и было общепринятым, я излагал, а обо всем остальном не говорил никому», — так описывал свое состояние сам Риттельмейер.

Занимая должность vikария, Риттельмейер вместе с философом Освальдом Кюльне пишет свою диссертацию, которая стала известной в 1903 году под названием «Фридрих Ницше и его проблемы познания». Он восхищается Кюльне, а именно тем, что тот «желал проникнуть в метафизику». В то же время Риттельмейер сожалел, что Кюльне «остался стоять на границе критически—синтетических аспектов понимания».

В философию Ницше Риттельмейер начал вникать, когда занимал должность священника в Нюрнберге (в 1903 году он получил эту должность и занимал ее до 1916 года). В это время он подошел к осуществлению своего «жизненного плана»: у него была цель «в возрасте сорока лет... написать книгу об Иисусе». Для этого он хотел «через Евангелие... почувствовать более глубоко личность Иисуса». Во-вторых, он хотел «подчеркнуть чистоту Его жизни, сравнивая разные философии и религии».

Он выбрал Ницше «как решительного противника Христа», Толстого как того, который считал, что Христос — «это наивысшая личность всех времен и народов», Будду «как воплощение основных нехристианских религий», Майстра Экхарта как представителя «великого христианства прошлого» с особенным пониманием Иисуса.

Обо всех этих личностях Риттельмейер написал монографии, что послужило толчком для дальнейших исследований, но его мировоззрение еще не сформировалось полностью. Наибольшее влияние на Риттельмейера оказал Майстер Экхарт, и, как считал сам Риттельмейер, экахартовское сочетание индийской и неоплатонической мистики существенно повлияло на формирование его внутреннего мира и философию возникшего позже христианского общества. О Майстере Экхарте Риттельмейер писал: «Уверенность, с которой он шествовал по вершинам неоплатонических переживаний и индийской мистики, принесла сильный жизненный толчок. ...Все, действительно все, что сегодня открыто, Майстером Экхартом, уже тогда извлекалось и содействовало приближению наших душ к христианству, какое мы сегодня исповедуем».

Благодаря знакомству с теологическими работами Йоганна Мюллера (1864-1949), Риттельмейер пришел к своему убеждению, что «...высокая божественная действительность открывается за границами мира чувств», и что человек «является инструментом для выражения этой божественной действительности». Но позже Риттельмейер, анализируя идеи Мюллера пришел к выводу, что «вся жизнь с ее непосредственностью, познавалась, по Мюллеру, только душой, здесь вовсе не был задействован дух».

Мюллер, например, писал: «Истина достигается не только через познание и благодаря усилиям, а она должна открыться через действия Бога в душе человека, оказывая этим свое плодотворное влияние... Это есть единственный путь к святости, и он очень простой и понятный: в каждом взгляде, во всех жизненных желаниях человек руководствуется Богом. Мы должны жить, не стараясь узнать будущее, имея полную уверенность, что наш путь в сверхъестественное вполне безопасен».

В 1918 году в своем произведении «Йоганн Мюллер и Рудольф Штейнер» Риттельмейер, анализируя идеи двух этих философов, подчеркнул существенную разницу в их учениях: Штейнер в своих подходах к «высшему миру» делал ударение не на бессознательных душевно-эмоциональных проявлениях человека, а на сознательной деятельности его духа. Риттельмейер выразил это словами: «Ищу

каждого, кто хорошо знает величие Бога! Я прошел вместе с Мюллером большой отрезок пути и думаю, что это не было обыкновенной случайностью. Вопреки Штейнеру и даже своим собственным лучшим исследованиям, я с глубокой благодарностью понял: величие Бога хочет приблизиться! У кого есть глаза, тот видит!».

Таким образом, учитывая все эти факторы, и, прежде всего, увлечение Риттельмейера Майстером Экхартом, нет ничего удивительного в том, что его «Иисус», (книга, которая была написана им в 40-летнем возрасте, в 1912 году) объединила в себе элементы классической либеральной теологии и мистики. Риттельмейер понимал тогда, — как подчеркивал Эрвин Шюле, — «что вся сущность Иисуса... — это генетическое родство человека с Богом» и «проявление высшей нравственной силы».

Свои взгляды о либеральной теологии своего времени Риттельмейер очень широко подал в ставшей известной в 1909 году «Христологии». Находясь в это время под сильным влиянием Гарнака, он пишет в ней о «пребывании Бога в Иисусе и о понимании личности Иисуса в стародогматической общепринятой форме». Говоря о «явлении Иисуса» как о «первом и последнем», который собою принес в мир единственную в своем роде религиозно-моральную основу и чистоту высших сил», что было чем-то совершенно особенным и не имеющим аналогов во всей истории.

Дальше, на других страницах этого произведения, Риттельмейер высказывал предположения, что появление Иисуса стало возможным благодаря «системе космических возможностей». Понимание личности Христа, которое отображала эта форма, сложилось под влиянием сочетания немецкого идеализма с мистикой.

Во время своего проживания в Нюрнберге Риттельмейер подружился с двумя людьми, которые тоже сыграли важную роль в его дальнейшем жизненном пути. Первым был старший проповедник из города Себальд Христиан Геер, другим — оккультист Михаэль Бауэр. Вместе с Христианом Геером (1862-1929) он написал две широко известные статьи-проповеди, и с 1910 по 1923 год сотрудничает с ежемесячником «Христианство и современность». Геер видел свое сходство с Риттельмейером в том, что оба они были «современными либеральными теологами в своих идеях и признавали критику Библии как что-то естественное».

В 1909 году Герман Беззель в своей оценке статьи Риттельмейера

и Геера «Одобрение историко-теологической критики» говорил, что Риттельмейер рассматривал символически все те аспекты, которые традиционные верующие рассматривали как исторические».

Перед этим Беззель узнал, что Геер был активным членом «Объединения оккультических исследований». На многочисленные спиритические сеансы этого общества он постоянно брал с собою Риттельмейера, и таким образом оба они таким искаженным способом удовлетворяли свое желание проникнуть в сверхъестественный мир.

Но позже, когда Риттельмейер обнаружил новый, антропософический подход к сверхъестественному, и принялся за подготовку к основанию так называемого «Христианского общества», Геер заколебался. Риттельмейер назвал его в связи с этим «неисправимым протестантом».

1.4. Открытие антропософии (1910-1925)

Антропософию (тогда еще теософию) Риттельмейер начал открывать для себя в 1910 году через Нюрнбергского народного учителя оккультиста Михаэля Бауэра (1871-1929). В это время он собирал материалы для своего доклада «Религиозные течения настоящего времени». Бауэр был знаком с философией Геккеля и Гегеля. Через упражнения оккультиста Кернинга он пытался «через духовные силы человека добиться освобождения от болезней». Он предлагал Риттельмейеру принять участие в его экспериментах с покойниками, и был его наставником до того, времени, когда тот встретился в Рудольфом Штейнером (впервые это случилось 28.08.1911 г.).

Риттельмейер не умалчивал о своих критических мыслях, которые он имел относительно теософии в целом и, на первых порах, против философии Штейнера в частности. Из теософических произведений Анни Бесант и ее духовных «родственников» он почерпнул идею, которая «раскрывала причины всевозможных болезней, похотей, жажду счастья». Штейнером Риттельмейер восхищался, даже вопреки своим собственным философским взглядам, которые он имел на то время. Но его учение о новом воплощении и его толкование Библии он не мог воспринять.

На первых порах о толковании Библии Штейнером он говорил: «У меня возникло желание согласиться с таким толкованием Библии, но оно было неправдоподобным. Абсолютно незнакомые взгляды, которые не вызывали симпатий, — и ничего больше...»

Еще одно его заявление, касающееся его отношения к

Штейнеру: «Немного позже я с еще одним письмом ходил к Штейнеру, чтобы доказать и констатировать неправильность его толкования Библии. Но в разговоре с ним для меня открывалось другое, что было намного важнее. Мои замечания по поводу его подхода к Библии были несущественными по сравнению с тем, о чем я спрашивал и узнавал от него...»

Страница за страницей открывалось для Риттельмейера учение Штейнера. При этом важную роль сыграли советы последнего «заняться оккультными упражнениями, которые бы способствовали его дальнейшему развитию и укреплению пошатнувшегося после падения в горах в 1918 году здоровья».

«Еще тогда, до того как я ознакомился с антропософическими произведениями, переживания от этих упражнений ввели меня в новый мир», — писал он, вспоминая прошлое.

Доклад Штейнера «От Иисуса до Христа» Риттельмейер услышал в конце 1911 года в Нюрнберге. И теперь, испытав разочарование во всех своих предыдущих исследованиях, Риттельмейер получил основу для новой жизненной программы.

В своей книге «Христос. Его жизненный путь», опубликованной в 1936 году, Риттельмейер описывал жизнь Христа как путь человека Иисуса в понимании либеральной теологии до космического Христа в понимании антропософии Рудольфа Штейнера.

Относительно этого можно, как сделал это теолог Ганспетер Вульф Воестен в своей диссертации, подчеркнуть: «Основой для формирования мировоззрения Риттельмейера стали его встречи со Штейнером». В его теологических мыслях и религиозных толкованиях просматривалась «главная сущность континьюитета». Ударение на понятиях «Я» и «Свет - жизнь - любовь» в антропоцентристском направлении Риттельмейера исходило из его предыдущих платонических и гностических мыслей. Благодаря Штейнеру, новое, что прежде всего пришло в его мир, было «учение чистоты», которое было специфическим антропософическим пониманием мира и христианства и, мы дополним, антропософическим пониманием Библии. Это привело Риттельмейера от либеральной теологии в ее эзвастической направленности, в которой он был разочарован; к новым берегам.

«Или этот человек не имел понятия о том, как толкуют Библию теологи, или он принес что-то совершенно новое!» — такими словами

передавал Риттельмейер свои впечатления от первой лекции Штейнера на библейскую тему.

В августе 1916 года Риттельмейер занимал в Берлине должность священника в «новой церкви»; в годы, которые предшествовали этому, он «...вплотную подошел к антропософическому движению». Свое внутреннее присоединение к Штейнеру Риттельмейер датировал 1912 годом. Поэтому в Берлине Риттельмейер уже пребывал в «теологической изоляции», занимая враждебную позицию по отношению к представителям либеральной теологии, в особенности же к своему бывшему учителю Адольфу фон Харнаку, для которого «в основе мистики был не инструмент».

Такое отношение Риттельмейера к либеральной теологии начало формироваться еще в 1910 году, а стало общеизвестным, когда, будучи приглашенным на встречу «Друзья христианского мира», он выступил со своим докладом «Что упустила современная теология?» В нем он показывает либеральную теологию своего времени «самодовольной гипотезой» и «незрелыми новыми поисками». Что касается личности Иисуса, то это было, с историко-критической точки зрения, «собственное сознание величия в нем, его безусловная божественная решительность... вся божественная жизнь, которая долго не ощущалась до конца, с ее огнем и силой, была в нем...»

1.5. Руководитель христианского общества (1922-1938)

Наивысшей точкой, которая привела к окончательному разрыву с либеральной теологией, стало письмо, которое написал Риттельмейеру в 1921 году Гарнак. В это время Риттельмейер уже готовился к основанию христианского общества. Это письмо, которое Риттельмейер перефразировал, выражало следующее: «Мифологию я никогда не понимал с первого раза; примитивизм — все без исключения, как на доске для писания — каракули-стрелки, А, Б, В. Аллегористика является для меня, как бегство из экстаичного к желаемому. Все это обыкновенная «кухня».

Риттельмейер воспринял это выражение наоборот: «Его (Гарнака) исследования ограничены и мысли не слишком высоки, так как это тоже в некоторой степени методология». Здесь Риттельмейер говорил как убежденный антропософ. В 1922 году расстался со своей должностью в евангелической церкви и вместе с 45 другими молодыми людьми создал Христианское общество. Они понимали это как «движение

религиозного обновления, как новую церковь, в которой можно было получить познание о Христе с антропософической точки зрения».

Фридрих Хайер по этому поводу писал: «Одна группа молодых теологов со своим объявившимся творцом и академиком хотели достичь обновления нетрадиционным путем. Они надеялись, что смогут достичь этого внутри всей церкви. В это общество собрались разные люди, с различным уровнем образования, разного возраста и воспитания, которые пережили потрясения первой мировой войны, потеряв духовные ориентиры, для которых церковные двери были узкими. Они собрались в одну эзотерическую группу, образовав Христианское общество».

Первое, что сделал Риттельмейер в должности руководителя, это написал ряд произведений, в которых он подчеркивал связь между теологией и антропософией, исходя нового понимания Христа, и экзестизма Библии.

Риттельмейер умер 23.03.1938 года во время своего путешествия с докладами в Гамбурге.

2. Эмиль Бок (1895-1959) — систематическое формирование антропософического понимания Библии

2.1. Произведения

«С Фридрихом Риттельмейером погиб отец Христианского общества. С Эмилем Бокком же появился герой движения», — так характеризовал второго руководителя Христианского общества, Эмиля Бока, антропософ Вильгельм Кельбер в своем некрологе. «Героём» Христианского общества Бок был с многих профессиональных точек зрения: не только докладчик (оратор) Зеленого креста, который провозгласил «основополагающие истины большого учителя» Рудольфа Штейнера; он также обобщил и систематизировал все идеи, которые касались антропософического понимания Библии. Он в одном экзестическом, историческом и систематизированном произведении впервые исследовал и теологически обосновал учение Штейнера.

Как писала его дочь Гюнгильд Каер-Бок, он «фактически сыграл роль переводчика мистического произведения Штейнера относительно нового понимания Евангелия». Это сделал он в трех этапах. Первым этапом была его небольшая работа «Вклад к пониманию Евангелия» (она была написана в 1927—1933 гг., а вместе они были собраны в

1984 году в статье «Евангелие»; вторым был его повторный перевод Нового Завета на антропософической основе; третьим — ряд статей «Вклады в духовной истории человечества», которые частично публиковались в 1934-1954 годах).

2.2. Детство и юность (1895-1914)

Кем же был Эмиль Бок? Он родился 19.05.1895 в Вуперталь-Бармене в рабочей семье. Его родители: отец Эмиль Бок и мать Анна урожд. Берк. Сам Бок характеризовал себя как тихого ребенка с «особенными интеллектуальными способностями», который был большим мечтателем».

С шести лет он посещал реформаторскую школу в Бармене. С семи или восьми лет воскресную школу, которая функционировала при реформаторской общине. То, что проповедалось и излагалось там, «едва затрагивало его внимание». И наоборот, в его памяти неизгладимо запечатлелся случай, когда читалась «странно запутанная проповедь; из какой-то книжицы читалось описание сверхъестественных переживаний, которые испытывал умерший ребенок, очутившись в небесном Иерусалиме». Эту книжечку позже «он приобрел, и очень часто читал». В глубине души Бок остался также «полностью равнодушным» и к конфирмационным занятиям, которые проводил кальвинический пастор, приехавший из Голландии, и который «казался фальшивым». «Конфирмация с ее ударением на 'проверку,' не имела на меня абсолютно никакого влияния», — излагал он в своих воспоминаниях.

В тринадцатилетнем возрасте, находясь в Бармаре, Бок был ангажирован «Библейским кружком» (БК). Внутри БК-движения, которое было «крайнего ортодоксально-пиетического направления», в Бармене образовалась группа «во главе с вольномыслящими юношами», из которой позже большинство склонились к либеральной теологии. Вначале Бок склонился ко второй группе... «Невыносимо лицемерных святош и ложно ведущих типов с мелкими душами» ортодоксально-пиетического направления он отклонил, а держался представителей вольномыслящего направления, которые «почти достигли высшей сущности», и погрузился в него. Это направление, которое позже было отклонено, на первых порах оказало на него большое влияние. Он писал об этом времени:

«Сестра моего отца, которая жила у бабушки, была усердным членом одной секты и случайно взяла меня в «штунды». Но среди людей нашего общества впервые мне было неприятно, я не знал, что я должен говорить, если мне зададут вопрос, обращен ли я уже».

В реальной школе Бармена, которую Бок посещал с 1905 года до 1914 года, на него наибольшее впечатление произвел учитель математики Вальтер Лиетцманн. От него Бок получил толчок к «божественному». Правда, у него была «своя слабая сторона»: «он облакал «подлинно математическое ... в жизненные понятия», что для Бока «стало открытой дверью в духовный мир, а позже — важной подготовкой для занятия антропософией».

«Принцип метаморфоз он преподавал нам, используя жизненные примеры. Когда мы проходили параболы и другие графики и кривые из арифметических уравнений, мы смотрели, как прорастают растения из семени».

Глубокое впечатление произвел на Бока экспериментальный доклад «Гражданского воспитательного объединения» в Бармене о «внушении и гипнозе», который он вместе со своими товарищами посетил в конце школьных лет.

«Передовые кружки и общества с гипнотическим уклоном объединяли всех, кто был близок по духу, образовывая движение, отличающееся от всех существующих» - вспоминал он.

2.3. Первая мировая война и студенческие годы (1914-1916)

Летом 1914 года о своем профессиональном пути Бок мог сказать: «абсолютная неясность»; в этом же году в летнем семестре университета он изучал различные языки и посещал языко-научные лекции, и именно через них пришел к контакту с теологией. В июле 1914 года он отправляется добровольцем в Берлин. Позднее в этом же году он был тяжело ранен. И именно во время ранения, лежа в лихорадочном состоянии на поле битвы, он впервые испытал сверхъестественное переживание: ему представилась, что он парил над своим телом на высоте двадцати метров. Бок оправился после ранения, «но к нему не вернулось прежнее ощущение здоровья, полноценного физического здоровья»; но он, по его мнению, получил совершенно новую жизненную активность, которая пробудилась в нем, «на прежнем уровне сознания».

Ранней осенью 1915 года в провинциальном школьном колледже в Кобленце он сдавал экзамен по латинскому и греческому языкам, хотя уже смутно ощущал, что его зовет другая область - теология. Немного спустя он был назначен Рейхсвером (командование вооруженных сил Германии) в отдел цензуры в Берлине, где впервые столкнулся с произведениями Штейнера. Через Швейцарский отдел печатной

продукции проходили все собрания сочинений с Берлинского отдела антропософического книгоиздательства в Дорнах. Такое огромное количество различных сочинений на эту тему все больше возбуждали интерес Бока, и все они содержали информацию о представителях антропософии. Все это много говорило ему о Штейнерском мире идей: «Идеи, которые высказывались в этих произведениях, имели силу, они превращали все абстрактное в действительность».

Прежде, чем Бок спустя несколько недель был переведен в другой отдел, он уже погряз в этом мире идей. Во время своей работы в отделе цензуры, которая продолжалась до конца 1918 года, он сдал экзамены летнего семестра с германистики, религии, евангелистической теологии в Берлинском университете. Преподавателями, которые имели наибольшее влияние на него, были: Адольф фон Гарнак, Эрнст Троельтш и Адольф Дайсман.

«Гарнак покорял интеллигентностью, Дайсман был моим наставником,- они посвятили меня в мир греческого Нового Завета, но Троельтш зажег во мне огонь пламенеющего восторга познаний».

Бок был обязан Гарнаку «введением в мир Нового Завета», он считал, что его лекции по каноничной истории тогда были довольно ясными, но его способ рассмотрения «не проникал в глубину». Бок же шел через идеи, «которые имели отголоски либеральной теологии». Интеллектуальная холодность не удовлетворяла его. Это было для него «религиозной догматикой», которая, по его мнению, знакомила его с церковностью и пиетизмом, но не давала ответов на его вопросы, и он решил предпринять поиск нового подхода к Библии и к христианству. В последующем в этом ему оказал помощь Эрнст Троельтш, который был преподавателем теологии и философии.

На коллегиях Троельтша по «истории философии в эпоху реформаторства и ренессанса» Бок для себя узнал ясность «основы духовной жизни стран третьего мира». Богатство идей таких личностей как Себастьян Франк, Валентин Вайгель, Яков Беме, Джордано Бруно стало для него теперь знакомым. Троельтш говорил, что у Себастьяна Франка: «первый дух Библии внутри истинных духовных переживаний излагался аллегорически, а Библия подавалась, как исторический миф о грехе и спасении и несла с собой дух к жизни, к пробуждению. Из этого получилось... аллегорическое рассматривание писания, которое явно ощущалось, особенно чувствовалась его превращение идей в исторические мифы».

Сам же Троельтш использовал спиритизм, «утверждая христианскую

религиозность как жизненное свидетельство настоящего и как момент во всеобщем движении религиозной сознательности».

«Весь мир» здесь открывался для Бока по-новому. У Троельтша он ощущал себя «как ученик у ног своего учителя». Он превратил философию Троельтша с воплощением Шлойермахера и своими стремлениями «прорыва к новой метафизике», что, прежде всего, должно было остаться лишь фрагментом. Благодаря Троельтшу Бок получил толчок к своей позднее написанной диссертации по «исторической философии Шлойермахера».

Бок открывал для себя понятия о сверхъестественном мире не только через мистику стран третьего мира, а также через немецкую романистику, в особенности через Шлойермахера и Новиласа. В процессе подготовки доклада для Берлинских студентов по теологии он на протяжении целой недели занимался с Новиласом и «приветствовал романтиков: Шлегеля, Тика, Шлойермахера как братьев, которых давно не видел».

Генрих Шольц, философ по религии, посоветовал ему разработать диссертацию на тему «Христианство Новиласа», на то время Бок занимался изучением романистики, но к концу 1917 года этот план разрушился вследствие его нового антропософического мировоззрения. По мнению Бока, эта работа должна была быть не простым научным изложением идей Новиласа, а утверждать прорыв к новым спиритическим тотальным воззрениям». Так утверждал Бок, оглядываясь на свое «предантропософическое время» к началу 1916 года: «Я хотел реально прикоснуться к духовной реальности, с религиозными переживаниями творческих творений. Занятия с романистами, в особенности с Новиласом, показали мне намного больше эту реальность сверхъестественного мира». Для своего понимания Библии Бок открыл важное рассмотрение Нового Завета Адольфа Дайсмана. У него Бок «прослушал обширный курс лекций по трем первым Евангелиям, Евангелию от Иоанна, некоторым посланиям Павла». Здесь «он научился видеть первые ростки, когда природа ощущается, но еще не познана; и эти ростки через развитие спиритического понимания Нового Завета развивались в плоды».

Как понимал Бок, Дайсман хотел использовать Новый Завет не как продукт антицистической прозы, а «как другую прослойку, которая находится ближе посредственно открытым, где через связывание между собой душ- происходящее должно познаваться». В этой точке зрения он говорил об «общедоступности» Новозаветных писаний. «Обычная критически-филологическая наука» была, по мнению Бока, в одинаковой мере отдалена и была как «догматическое определение инспирации». Дайсман хотел исследовать тексты медитативно, «из глубины

медитативных источников истины». Он искал «открытый орган для святых оттенков», «качественную ауру» провозглашаемого слова и слушал «своим чутьем» «музыку высшего измерения, которая невидимо и неслышно (для физических органов) звучала оттуда». Особенно он прилагал усилия к исследованию «христианской» мистики. Коротко говоря, он стремился проникнуть от слова к слову, от раздела к разделу в дух Библии.

О своих «экзестических принципах» Дайсман сам излагал: «Я использовал долгую картину Павла, так как я ищу эту картину в своих собственных открытых образах, понимая настолько, насколько позволяет текст... Последнее и лучшее понимание христианской искренности Павла не может быть постигнуто чисто грамматически-историческим способом изучения. Это можно открыть только интуитивно. Как такое изучение, если его не связать со святостью, достигает лишь анатомического понимания...»

Дайсманская герменевтика ясно касалась стремлений Бока, который писал: «Многое из того, что Дайсман разработал из Нового Завета и его языка, нашло свой отклик в теологии, которая позволила увидеть новые пути — антропософические, как свое органическое продолжение».

Дайсман же на своих страницах уже выступал, хотя и не в тесном соединении с антропософией, но уже с ее идеями, будучи заинтересованным ими, что проявилось особенно после посещения выступления Риттельмейера. По мнению Бока, Дайсман многое узнавал от своих коллег, и это на Бока не действовало «эксактивнаучно», а наоборот, противоречило результатам его исследований. В теории Дайсмана он воспринимал только ту область филологии, которая имела отношение к изучению Нового Завета позднегреческого варианта.

2.4. Антропософическое время (1916-1959)

Бок пришел в антропософию через Фридриха Риттельмейера. Позднее, летом 1919 года, он случайно попал в «Новую церковь» и услышал вступительную проповедь Риттельмейера в Берлине. Зимой 1916/1917 г. Риттельмейер пригласил Бока на доклады Штейнера, из этого и началось интенсивное обучение Бока антропософии. Сам Бок писал: «Я был уверен, что здесь есть духовная основа, на которой я построю свой путь». После встречи с Риттельмейером Бок полностью посвящает себя теологии. Зимой 1916/1917 он кинулся «с пламенным усердием на изучение еврейского». Он изучал этот язык «без всякого

иностранным руководством, пять недель было посвящено знакомству с азбукой».

Для дальнейшего исследования важным является следующее изречение, которое Бок высказал относительно своего изучения библейского языка:

«Я думаю, еврейский язык по своему усвоению в процессе обучения очень сходный с греческим, хотя они и различны с филологической точки зрения, но они были жизненно правильными, потому что рождались из собственного интереса и являются неотъемлемыми».

1917 года по случаю 400-летия Лютеранской Реформации, большого реформаторского праздника, который проводился в Берлинском университете, праздничный доклад делал церковный теоретик Карл Голь. Голь описал осуществленную реформаторскую работу и ударял в особенности на отклонения Лютера от мистики и мечтаний встречающихся приемов: «Божественное в собственной груди»:

«Господствующее - это то самостоятельное занятие природой. Именно оно есть ни чем другим как душевной основой... Из этого постоянно проводится высота благородства в человеке как служба собственного Я. Павел заметил правильно: свободу человеку дает не закон. И всякое такое стремление человека к возвышенную собственной личности, ни что иное как самовлюбленность».

Его друг Эбернард Куррас отмечал, что Бок был на этом торжестве «погружен в реформаторское христианство, в формальность исторического соединения и безжизненность религиозных импульсов».

Позднее через свое интенсивное занятие со Шлайермахером и посещение исторических мест лютеранских событий в Виттенберге, Бок пришел к мнению, что реформация должна быть продолженной.

«Лютер не смог решить все задания, которые поставило ему тогдашнее время». В особенности Бока не удовлетворял отход Лютера от большого гуманизма его времени и односторонность противопоставления его собственных идей прогрессивным идеям того времени». Такой прогресс частично он нашел в Гете, в личности Фауста, а полностью разглядел в антропософии.

1918 год принес не только прорыв для Германии, а также для собственной жизни Эмиля Бока:

«Я всегда чувствовал в собственных руках неизбежное призвание - обновление религиозной жизни христианства».

Бок возвращается к обучению философии на теологическом факультете. Он остановился на странице Риттельмейера, который исследовал «из антропософического мировоззрения наполнение новой жизнью евангелистической церкви». Но, как показало время, старания Бока и Риттельмейера потерпели крушение. Наконец-то Бок понял, «что внутри церкви такое обновление невозможно», он определил, что «оно должно внедряться за пределами церкви, трудным требующим усилий путем», что впоследствии привело к образованию христианского общества.

С 1918 до 1920 г. он пишет три «работы по Шлайермахеру» на темы: «Идеи Шлайермахера о религиозном воспитании», «Шлайермахерское понятие церкви» и «Исторический образ мыслей Шлайермахера, с особенным принятием во внимание его мнения о реформации». В начале 1920 года он сдал первый экзамен по теологической консистории. После этого закончился его год работы викарием в церкви Берлина, где он и написал свою третью работу по Шлайермахеру с Юлиусом Кафтаном, которая была скорее диссертацией.

Свой второй экзамен по консистории, в 1921 году, к изумлению экзаменаторов он переместил, а занялся «широкой подготовительной работой», которая была необходима для основания христианского общества. Этот второй экзамен по консистории он так никогда и не сдал.

В середине 1922 года, Бок сыграл ведущую роль в основании христианского общества, он был заместителем руководителя, а после смерти Риттельмейера в 1938 году был назначен руководителем. Бок прошел все трудные этапы этого общества (1941 году, христианское общество было запрещено, а Бок отправлен в концлагерь), но он активно принялся за возрождение общества после войны.

Эмиль Бок умер 6.12.1959 года, в Штуттгарте - в городе, где в 1933 году был проведен семинар христианского общества.

3. Рудольф Фрилинг (1901-1986) Единственно существующее углубление антропософического понимания Библии.

3.1. Биография

Характеристика Рудольфа Фрилинга подается намного короче чем характеристики Штейнера, Риттельмейера, и при этом базируется на двух основах. Первое - это то, что излагается ни автобиография и не биография, а только набросанное составление его жизненно-важных периодов. В своих собственных публикациях Фрилинг был сдержан в своих высказываниях про собственный процесс становления. Вторая основа - то, что он очень рано пришел к контакту с антропософией, в 16 лет, а в 21 год уже принадлежал к числу основателей христианского общества. Каким было его «предантропософическое время», которое нас в особенности интересует. Это показывал сам Фрилинг (так показывал его последователь на месте руководителя христианского общества Тако Бай) во взгляде на свою «биографию»: «Очень просто определить: начните с 21 года - и оттуда моя биография то же, что биография христианского общества».

Рудольф Фрилинг родился 23.03.1901, в Лейпциге, в семье евангелистического пастора Рудольфа Фрилинга и его жены Марии, урожд. Зом. С 1902 до 1909 года он рос в деревне между Хемнитцом и Лейпцигом. В 1904 году, как показывал Иоганнес Ленц, через смерть его двухгодичной сестренки он впервые столкнулся с драматической реальностью непостоянства и смерти, это нанесло глубокий удар и оставило свой отпечаток на сознании мальчика. Слова «земля к земле, прах к праху, пепел к пеплу» на похоронах пронзили его «как молния» и стали «двигающей силой». Позже он подтверждал для себя «непостоянство, быстротечность бытия тела» и стоял «в позиции стремления за Божественным бытием».

С 7 лет он начал библейные занятия с отцом, жил с Библией, старательно изучал ее первые разделы. В предисловии к своей первой статье «Избранные сочинения», он описывал то, что ощущал в детстве: «Увлеченность в содержании Библии, Старого и Нового Завета».

В 1909 году семья переехала в Хемнитц. С 1911 до 1920 года Р.Фрилинг посещал в Хемнитце гимназию, которая была для него как «*ripitius omnium*». В гимназии он изучал старые языки: еврейский, греческий и латынь, которые подготовили его к дальнейшему теологическому обучению. Позже он выучил арабский, который сыграл важную роль для его занятий исламом.

Очень рано он проявлял его интерес к религиозным культам. Вопрос как на земле вместе собираются «материя и дух, жизнь и смерть» интересовал его уже в двенадцатилетнем возрасте. Его интересовал кирпичный алтарь, колокольня, свечи. На этой основе открывается «евангелическое воспитание из собственной инициативы и глубоких исканий из католической мессы».

Христианский алтарь был для него «как могила, над которой воздвигается столб господства и от которого исходит «высшая жизнь»». Такое понимание алтаря было ничем другим как медиумическим и привело его на прямые пути «освящения человеческой деятельности» к христианскому обществу. Тако Бай описывал жизнь Фрилинга «религиозно, но чрезвычайно свободно».

В гимназии Фрилинг познакомился с «либерально теологической критикой Библии». Но он не пошел по этому пути дальше, но отметил только, что она «помогла ему творить». В 1920 году он продолжает обучение евангельской теологии, что приводит его в следующие университеты: в Росток (зимний семестр 1920/1921), в Марбург (летний семестр 1921) и в Лейпциг (зимний семестр 1921/1922 до экзамена на степень доктора в 1925; там он изучил филологию).

Он прилагал все усилия уже в начале своего обучения «для понимания духовной науки Штейнера и теологии». С именем Штейнера, Ритгельмейера и Христиана Геерса впервые он познакомился в 1917 году из страниц журналов. В 1918 году он услышал доклад Штейнера. В 1920 году он опубликовал высказывание с заголовком «Евангелие от Иоанна в свете экспрессионизма» в журнале «Христианство и настоящее». Его окончательное присоединение к антропософии произошло в конце 1920/в начале 1921, когда вместе со своим коллегой Мартином Борхартом они пришли к выводу, что «основательным обновлением» религиозной жизни может быть только антропософия.

В 1960 году, после смерти Эмиля Бока, он был назначен руководителем христианского общества, это место и занимал до своей смерти 7.01.1986 года.

3.2. Произведения

Все существующие произведения Фрилинга в основе показывают антропософическую картину мира.

4. Другие авторы

В ходе нашего исследования мы будем ссылаться на важнейшие произведения Штейнера, Риттельмейера, Бока и Фрилинга. Но мы считаем, что кроме этого необходимо добавить и характеристики других авторов, которые тоже внесли свой вклад в развитие антропософического понимания Библии. Мы назовем не только имена, но присоединим к ним и короткую характеристику этих личностей. Перечень, который мы предложим ниже, это только некоторые имена из большого количества представителей антропософического библейского экзистенциализма.

4.1. Йоганн Хемлебен

Родился в 1899 году, обучался естественным наукам. В 1922 году ему была присвоена ученая степень за работу в области генетики. В конце 20-х годов присоединяется к Христианскому обществу. В 1949 избирается руководителем, «достойным упоминания», отрывки из его многочисленных публикаций и монографий о Рудольфе Штейнере и евангелисте Иоанне мы будем использовать в нашем исследовании.

4.2. Дитер Лауенштейн

Дитер Лауенштейн выражает экзистенциалистические мысли в своем учении «Мессия», в котором он занимается проблемой различий в родословных евангелистов Матфея и Луки. Лауенштейн родился в 1914 году в Герфорде, учился теологии и ориентальным (восточным) языкам в Тюбингене, Марбурге и Берлине. В 1943 году ему была присуждена ученая степень за работу на тему: «Пробуждение божественной мистики в Индии». Он работал как теолог и публицист и был среди числа основателей антропо-софического университета в Виттен-Гердеке.

4.3. Рудольф Мейер

Родился в 1896 году, обучался теологии и приобрел знания в области религиозных наук, мистикологии, исследовании сказок, философии и литературы. Он широко известен как докладчик. В 1922 году стал членом Христианского общества. Является автором большого количества книг об Эллиасе, Гете, Новиласе, Евангелисте Иоанне и Апокалипсисе.

4.4. Гернард Веер

Родился в 1931 году, обучался в диаконской школе Рюммельсберга при Нюрнберге (профессиональная академия социальной педагогики). Известен автодидакт в различных областях (теологии, философии, психологии). Он работал над «Психологией 20 века» и «Большой всемирной историей». Его собственные публикации сконцентрированы на теме спиритизма, глубокой психологии и антропософии. Он не зарекомендовал себя крайним антропософом, а на протяжении 60 лет прикладывал много стараний, защищая в своих многочисленных публикациях теолого-антропософический диалог, и при этом, «будучи абсолютно свободным от предрассудков», объективно подавал штейнерскую философию.

4.5. Курт фон Вистингхаузен

Курт фон Вистингхаузен родился в 1901 году в Ревале (Исландия), обучался германистике, истории искусств, теологии в Тюбингене. В 1922 году был посвящен в сан священника Христианского общества. В 1929 году проходил стажировку в издательстве в Штутгарте. Курт фон Вистингхаузен является автором многочисленных работ о культурах христианского общества. В особенности вопросу составления Евангелия от Иоанна он посвятил свою работу «Неизвестный евангелист» (1983).

II. Часть вторая

Основные положения и идеи антропософического учения

А. Обвинение классической системы толкования Библии в «упущении спиритуальных масштабов»

Антропософическое понимание Библии основывало свою необходимость на недостаточности других существующих систем. Антропософия упрекала их в том, что все они «упустили спиритуальные масштабы». Каким образом это делалось, будет показано в разделе А. «Дух Писания» под влиянием материализма был утрачен. Этот укор она бросала в адрес представителей рационализма как «суперрационалистов», либералов, как «позитивных теологов», экзистенциалов как «фундаменталистов», интерпретация которых была «согласованной позицией».

В связи с колоссальностью многих проблем, какие упоминались здесь, и с необходимостью дифференциации, что здесь только схематически затрагивается, стоит конкретный вопрос: представители каких различных теологических школ обдумывали это? В каких пунктах «Упущений спиритических масштабов» это выявилось? Это мы должны описать на конкретных примерах. Принципиально ставится вопрос: что понимается с точки зрения антропософии под «спиритическими масштабами» и соответствует ли ее метод «возвращения» этих масштабов Библии, — все это будет рассмотрено в части «Б».

1. Либеральная теология

В данном случае, в отличие от ранней диалектической теологии по Гансу-Йоахиму Бикнеру, масштабы которой определялись «далеким разумом», под понятием «либеральная теология» подразумевается целое теологическое направление, которое в конце 19 — начале 20 века пережило свое кровавое время и было описано как «эра Шлайермахера—Гарнака». Наиважнейшими особенностями ее представителей были: свободный, недогматический подход к христианству, Святому Писанию, акцент на природном разуме человека, открытия в исторической и филологических областях.

При этом представители этого направления ставили «либеральную»,

«современную», «научную», «умозрительную» теологию в противоположность «позитивной», «церковной», «ортодоксальной» теологии, и провозглашали ее принципы как общепринятые. В 20 веке ситуация существенно изменилась, однако благодаря диалектической теологии и фронт при этом существенно переместился.

Критика антропософических авторов должна рассматриваться параллельно с ихними биографиями (часть первая). Названные разделы, в особенности «эзотерический перевод Библии», расхождения в источниках, исследование жизни Иисуса и «исследование Христа» — в такой последовательности мы подадим эту критику.

1.1. Эзотерический перевод Библии

С антропософической точки зрения, благодаря «эзотеричному» переводу Библии ценность приобретает не только духовная полнота Библии, но также «критика Библии», подготовленная либеральными теологами.

Эта «эзотеричность» как бы начиналась уже в «греческом» и латинском переводе Гиронимуса и была продолжена через немецкий перевод Лютера: «Лютер не имел понятия о эзотеричном принципе, тайном принципе, он не использовал его по отношению к Библии... Он должен был не только экзотеризировать Библию, он в первую очередь должен был ее популяризировать», — так считал Эмиль Бок. Поэтому она оставалась в его толковании на уровне человеческой души... Духовность при этом абсолютно не учитывалась». Его перевод основывался на латинском переводе Гиронимуса, «которая была уже очевидной духовностью... Греческой Библией он не имел совсем. Итак, Библия Лютера — это душевная формулировка духовного текста».

После Бока «неизбежным стало появление интеллектуальной теологии относительно Библейских писаний... Появилась критика Библии». Штейнер эту же точку зрения подал так:

«...С популяризацией Евангелия возникло большое недоразумение: правильно ли сделан перевод Евангелия, осуществленный в 19 веке. И, просто говоря, было бы очень плохо, если бы оказалось, что он неправильный».

Переводы Библии, которые возникли уже исходя из лютеровского перевода, — например, лично Штейнер использовал перевод Вайцзекера, — были всесторонне оценены «экзотерически». И тогда Штейнер провозгласил: «Мир не имеет сегодня Библии».

Это заявление по очень многим причинам не имеет под собой основания: во-первых, здесь речь идет о гипотезе одного еврейского текста, который Гиронимус перевел, упуская эзотерическое содержание, с греческого (как считал Штейнер), чтобы миновать исключительно исторические факторы.

Все Новозаветные Писания были написаны на греческом народном языке и были распространены среди греко-язычного населения Римской империи. Это были произведения, которые, прежде всего, отклоняли возникшие «варварские» писания о христианстве.

Во-вторых, Лютер основой для своего перевода употребил греческий текст, а также латинскую Вульгату издания 1519 года, изданный Эразмусом греческий Новый Завет. «Эзотерического принципа» он, разумеется, в тексте не нашел.

Третье. Представители научной теологии в 19 веке в своих исследованиях ссылались, само собою разумеется, на греческий текст, так что утверждение критиков Библии, что они были под влиянием перевода Лютера, является абсурдным.

Своим собственным переводом Нового Завета, находясь под влиянием учения Штейнера, Бок хотел «подчеркнуть созвучие духовности греческого оригинала, с его космической святостью и глубиной слова, с переводом, написанном современным языком», — и хотя это произведение Бока называлось «Новым Заветом», — это был «очень свободный» подход к сохранившемуся тексту.

Как пример, мы наводим перевод окончания Иоанновского пролога (Евангелие от Иоанна 1:18): «Божественную мировую основу ни один человек не видел глазами. Родившийся Сын, сущий в недре Мирowego Отца, является проводником к этому видению».

«Бог» (Theos) здесь «мировая основа», «Отец» (Pater, Patros) — «мировой отец», вместо воплощения (exegsato) Отца через Сына — «видение». Здесь перевод явно искажен парафразами. Вопрос о том, чей «свободный подход к сохранившемуся тексту» используется в антропософии, мы рассмотрим во 2-ом разделе.

1.2. Расхождения в источниках

На протяжении 1910 и 1912 годов в своих докладах Штейнер критиковал различные источники, особенно фрагментальные гипотезы, потому что они, как считал Штейнер, будто бы утратили подлинный

дух Библии. Как он описывал: «Ученость в последнее время, а особенно на протяжении всего 19 века, очень осложнила понимание действительной сути Библии, она самовольно разорвала ее (Библию) на куски и утверждает, что, например, Новый Завет составляют части, написанные при самых разных обстоятельствах, которые позже были соединены в одно. Также и Старый Завет, — это как будто бы собрание разных произведений, созданных в разное время при разных обстоятельствах». С точки зрения теологов, в Библии «выбирались яркие, впечатляющие фрагменты, которые в ходе времени были соединены в одно». Штейнер говорил: «Эта точка зрения противоречит тому, что говорится на первых страницах Библии о том, что в скором будущем должно прийти», — здесь уже вообще «не сохранился дух Библии». Эту аргументацию Штейнера подхватили также его ученики, они также касались расхождения источников и критики Библии.

«Интеллектуальную теологию» и ее критику Библии упрекали в том, что «благодаря ей, Библия была разорвана на куски, и в таком виде она и существует на земле», — это в особенности утверждал Эмиль Бок в 1953 году. А Фридрих Риттельмейер в 1930 году сожалел, что «учение современной Библейской науки, хотя и занимается всеохватывающей филологической и религиозно-исторической работой, но утратило это же — настоящее понимание духовных процессов мира, которые были заложены в многочисленных местах Библии и которые непосредственно касались жизненного духа людей и времени».

Здесь подмечалось, что такие критики «упустили действительное понимание», «духовный характер» и «единственность» через радикальное критическое рассматривание, не входят в специфическую систему антропософии. Они высказывались, — разумеется, с различными намерениями, опираясь на теологов «позитивного» консервативного направления, а с 1920 года также на представителей диалектической теологии и духовного экзестизма. В разделе III A1 мы рассмотрим тему «Единство и целостность» в антропософии.

1.3. Исследование жизни Иисуса

Штейнер в своей христософии говорил об Иисусе как о человеке, который был исторически экзестирован, и Христе как божественном, духовном субъекте, который был воплощен в Иисусе при погружении в Иордан. Исходя из этой позиции, он рассматривал и исследовал по отдельности жизнь Иисуса и Христа, как два абсолютно разных объекта, сочетавшихся в одной личности.

Штейнер считал, что постоянное ударе́ние на личности Иисуса в исследованиях 19 века выгеснило «из поля зрения» Христа и Его чудеса, которые рассматривались в материалистическом понимании. Евангелие же принималось как исторический документ. А взявши поверхностно все сверхъестественное, комбинируя все то, что во всех Евангелиях совпадало или не совпадало, слагалась что-то вроде биографии Иисуса из Назарета. Как выразился Штейнер: «Слово о простом человеке из Назарета. Все больше и больше внимание фокусировалось только лишь на Иисусе из Назарета».

Это потерпело крушение, «стало ясно, что Евангелие нельзя рассматривать просто как исторический документ. Хотя такой подход характерен для поверхностного материалистического рассмотрения». Как доказательство этому, Штейнер приводит цитаты из работ Отто Шмиделя и Адольфа Гарнака. Только на их высоком «духовном» уровне, с их точки зрения можно увидеть «целостность Евангелия и правильное понимание Иисуса Христа». Штейнер критиковал такое неглубокое, упрощенное, поверхностное, на его взгляд, либеральное понимание личности Иисуса и сам принялся за исследование биографии этого взятого из Евангелии Иисуса. Он не оспаривал существование исторического Иисуса. Относительно этого он, касаясь суждения Альберта Швайцера, констатировал: «исторический фундамент христианства, который выдвигался рациональной, либеральной и современной теологией, совсем не экзестирован, и что хочется показать, то это то, что христианство потеряло свой исторический фундамент».

Позиция Штейнера в этом направлении в последующем будет еще подробнее рассмотрена.

1.4. «Исследование Христа»

В связи с «исследованиями Христа» Штейнер обращает внимание на исследования Вильяма Вениамина Смитта и Артура Дрекса, которые оспаривали существование исторического Иисуса. С их точки зрения, «Иисус из Назарета... вообще не существовал в действительности; он есть только легенда... Да, он мифический (выдуманный) Бог, картина идеала». Штейнер же решил, что, в отличие от такого восприятия, «в последнее время все-таки возвратились от Иисуса до Христа, и признали в Нем Богочеловека; но Христос не есть действительностью, а живет только в человеческих мыслях.

Древс говорил о «Христе-мифе». Он объяснял Евангельские истины как мифические произведения и абсолютно исключал Иисуса как историческую личность. У Штейнера в дополнение к мистике присоединялась совершенно новая идея, из чего получалась очень своеобразная картина. Он говорил, что «все, что есть таинственного в старой мистике, возродилось в Евангелии... Мы находим конкретные действия, которые исполняются в видимом физическом мире, и эти же вещи происходят в таинственном мире, который нужно открыть». Евангелие для Штейнера — таинственная или магическая книга, а жизнь Иисуса Христа — это история воплощения таинственного.

Немного забегаая наперед, хотим сказать, что Штейнер не перечеркивал и не отвергал Библии, он интерпретировал ее по-своему.

2. Экзистенциальная интерпретация

Рудольф Бультманн, основатель и главный представитель экзистенциальной интерпретации, также не отвергал «мифические» выражения из Нового Завета, он интерпретировал их, «экзистенциально» интерпретировал: «Можно сказать, что в эпоху критического исследования профессиональный подход к мифологии Нового Завета почти исключен. А правильно было бы сказать, что сегодня стоит задание интерпретировать мифологию Нового Завета».

Бультманн при этом исходил из того факта, что вновь возникшие естественнонаучные идеи, которые предлагали «современную картину Библии», «уничтожили мифологическую картину Библии». Ей противопоставляется «энтмифологическая интерпретация» в сочетании с абстрактностью «экзистенц-философии», развитой в особенности Мартином Хайдеггером, которая «истинные, настоящие цели Писания впервые подала в правильном свете».

Цель такой интерпретации, как сформулировал ее Вальтер Шмитгальс, — «разоблачить антропологическое понимание мифов как соответствующее экзистенцу человека».

Космологическая интерпретация, которая исходит из этого, например «противоположные силы... о которых говорят мировые объективные данные», отклонена. «Особенное понимание мифов не берется как объективная картина мира»; немного больше внимания уделяется в ней тому, что человек самостоятельно осознает в своем мире. «Мифология не может быть космологической, а антропологической, лучше всего — экзистенциально интерпретированной», — подчеркивал Бультманн.

При этом становятся очевидными различия и сходство по отношению к антропософической позиции. Сходство между экзистенциальной и антропософической интерпретацией заключается в том, что «мифические» элементы Библейских Писаний при экзистенциальной интерпретации не отрицаются, а по-своему интерпретируются. Это было широко изложено. Также при такой интерпретации очень четко выделялся дух.

Но приверженцы антропософического направления такое узкое антропологическое понимание Бульманна критиковали. Гернард Веер говорил об «уменьшении *Kerygma* (господство, доминирование) в экзистенциальном подходе», которое каждым вопросом подчеркивало «объективную» трансцендентально-духовную действительность или масштаб». В противоположность этому, Рудольф Штейнер считал необходимым «открытие духовной действительности и «правильное» понимание отрывков и мест из Библии, которые говорят «в языке и картине мифов, лишь метафизически». Веер цитировал направленное против Бульманна выражение Вильгельма Кневельса: «Тот, кто экзистенциализировал мифы, обнищал. Он обнищал еще и потому, что захлопнул двери перед широкими масштабами спиритической действительности».

Антропологическое узкое видение Бульманна всецело относится к материалистической картине мира, которая, по мнению антропософического направления, разрушилась. Рудольф Фрилинг высказал точку зрения, что Бульманн «полностью очарован материалистической картиной мира... с ее абсолютно несостоятельным подходом к интерпретированию Библии. Другие при этом характеризовали его так: «Он безнадежно тек по содержанию Нового Завета, описывая материалистическую картину мира». «Демифологизация», которая способствовала Бульманну, привела к тому, что абсолютно элиминировала содержание Библии.

С первого же взгляда становится понятно, что эта критика созвучна с критикой консервативных теологов, особенно лютеранского и протестантского направлений, — которая тоже была направлена против антропологического взгляда, основываясь на фактах и транссубъективной действительности в Библии.

После глубокого рассмотрения возникает вопрос, что подразумевали теологические и антропософические критики под транссубъективной действительностью. Как мы покажем в части Б, это не простая случайность.

Позже некоторые теологические критики, в некоторой степени Вальтер Кюннет, отвергали мифические аспекты в подходе к содержанию Библии. Штейнер же, наоборот, делал на них ударение. Но такое возвращение к мифам — это не есть основной особенностью антропософии. Основная ее особенность заключалась, по меньшей мере — намечалась, в совершенно новом теологическом подходе, в какой-то степени сходном с феминистической теологией и глубоко психологической герменевтикой. На своих страницах она также обвиняла другие системы в недостаточности «духовных» масштабов действительности.

Вопрос о том, оправдано ли такое возвращение к мифологии, при котором Библейские Писания рассматривались как «документы посвящения и тексты размышлений», мы рассмотрим в части III, А.2.

3. «Ортодоксальная» и «фундаментальная интерпретация»

Точно так же как против прекращения критики источников и демифологизации, основоположники антропософии выступали против «буквального понимания» библейских текстов. В этом «буквальном понимании» они упрекали представителей «ортодоксальной» и «фундаментальной» интерпретации. Для них это было показателем материалистических идей.

Как показывает дальнейшее изложение, понятие «ортодоксия» при этом не очень точно использовано, оно используется здесь в каком-то отвлеченном значении. Также при рассмотрении фактов становится ясно, что в своей критике антропософия ударила на старо-протестантскую ортодоксию и подразумевала под сформированными учениями дословную интерпретацию, неправильно понимая Святое Писание, и такие представители встречаются еще и сегодня.

В особенности в начале 20 века в США широко распространилось движение протестантского «фундаментализма», которое по-новому развернуло это учение и определило его «фундаментальное место», — и поэтому так называемый фундаментализм не возник из ничего, а имел для этого свои предпосылки.

В одном докладе 1906 года Рудольф Штейнер бросил «ортодоксальным библейским верующим» (конкретные имена он не называл), что мозаичный миф о сотворении мира, в особенности описание семи творческих дней, он понимал дословно, что с точки зрения того

времени было неправильно: мозаичный миф о сотворении мира «никогда не понимается дословно. Мы это делали с бесконечным временным пространством». Буквальное восприятие семи творческих дней бытовало в начале нового времени, «пришедшим через материализм». Не буквальное же, «материалистическое», а «спиритическое толкование», которое, тем не менее, будто бы было в историческом плане первоначальным. «Что раньше понималось духовно, теперь облечено в материалистические формы». Так для Штейнера сложилась парадоксальная ситуация: материалистическая «наука», воздвигнутая дарвинизмом, и материалистическое рассматривание Библии противоречили одно другому: «Теперь наука отбросила кое-что из того, что обуславливало материалистическое понимание Библии». Суть этого конфликта ощущался не только в высших сферах или уровнях, но и в возрождении спиритических масштабов, которые распространились как на интерпретацию дарвинизма, так и Библии.

Фридрих Риттельмейер в 1930 году начал критиковать «ортодоксию каждого оттенка», упрекая их в ограничивании спиритической области, поднятии самокомпозиционной границы познания, потому что через ударение на «непостижимости Бога» и на «исключительности Библейской истории» ограничилось развитие идей о понимании Бога. Как пример Риттельмейер назвал «чудо-интерпретацию» Нового Завета Теодора Зана, в частности эпизод, который описывает переход Христом моря в Евангелии от Иоанна 6:16-21: «Известный комментарий Теодора Зана к Евангелию от Иоанна не обоснован исследованиями, внешнее чудо рассматривалось как физическое событие». Исключительные свойства Бога четко просматривались при этом, «или же это человек достиг высшего уровня в данный момент?»

То, что Штейнер в 1906, а Риттельмейер в 1930 году критиковали во взглядах «ортодоксальных библейских верующих», осуждал также Гернард Веер в 1968 году аналогичным образом в «фундаментализме». Он «критиковал дословное понимание Библейских текстов», выступал против «современных мыслей» и видел, прежде всего «невозможность идеи и научные методы исследования в известной мере спиритуализировать», что необходимо для нового открытия Евангелии».

«Кто экзистенциализирует мифы — тот обнищает», — так кратко сформулировал Веер свой вывод, обращаясь с критикой экзистенциальной интерпретации к Вильгельму Кневельсу.

Его критика обосновывалась на фундаментальной интерпретации, в особенности на предложении Вильгельма Кневельса: «Кто их (мифы) воспримет дословно, застынет», — потому что именно это — возможность открытия новых спиритических масштабов, что через необоснованность текста Библии и его дословность потерялось.

Джеймс Барр также критиковал фундаментализм и, исходя из своей теологической точки зрения, считал, что исследования ортодоксальной и фундаментальной веры предохраняют Писание от рационалистической критики:

«Это поразительно, что одна религиозная форма, которая воспринимала Христа очень личностной верой, одновременно зависела от практических доказательств Библии...» В вопросе же, который касался дословного понимания Писания, Барр делал ударение на том, что «несомненно, является фальшивым утверждение фундаменталистов, что буквальное восприятие Библии есть единственной незыблемой истиной». Не действительность, которая может варьировать, а «непогрешимость» — вот что является решающим фактором каждого фундаментального понятия Библии.

«Также консервативное Евангелие есть известной категорией символов и притч, господствующих в теологии.

То, как антропософические принципы понимания Писания опровергали и отрицали «материалистическую», «либеральную» и «ортодоксальную» теорию, мы рассмотрим в следующем разделе.

Б. Акцент на «возрождении спиритических масштабов» в антропософическом толковании Библии»

Антропософическое толкование Библии излагается в трех произведениях: сначала в «Познании высшего мира», потом в «Акахахронике», которая стала основой для «спиритической интерпретации»

1. «Познание высшего мира» как основа антропософической системы

1.1. Изложение антропософического пути познания

1.1.1. Основные предпосылки «Таинственной науки»

Штейнер называл свое учение «Духовная наука», «Антропософическая духовная наука» или «Таинственная наука» («Наука таинств»). Она имеет следующее определение:

«Наука таинств» — это наука о том, что втайне происходит и не обнаруживается снаружи, в природе, о том, на что ориентируется душа, когда она внутренне направляется духом». «Наука таинств» — это противоположность «естественной науки». Она отличается от общеизвестной и естественной формы познания тем, что она не открывает «тайное», она есть «наукой о тайном», уже открытом «тайном». Для определения этого же Штейнер понимал часто используемое слово «оккультизм». Штейнер определял «оккультизм» в некоторой степени нейтральным, идентичным понятию «наука таинств» или «мудрость невидимой сущности». По Риттельмейеру, оккультизм есть ни что иное, как учение о скрытых возможностях души, которые выявляются через высшую действительность». Штейнер заметил: «Кто считает, что «наука — это только то, что открывается через разум и осознание и есть логичным и понятным, для того «таинственное учение» не является наукой».

Штейнерская наука касается двух основных предпосылок, двух «идей», в зависимости от которых она или стоит, или падает: «Эти две идеи заключаются в том, что, во-первых, за границами естественного мира, который воспринимается нашим разумом, существует иной, таинственный мир; и, во-вторых, человек через развитие способностей, которые в нем «дремлют», имеет возможность проникнуть в этот мир».

По определению Штейнера, «для многих людей... уже эти мысли - высшие спорные утверждения, о которых много спорят, если некоторые из этих «невозможностей» можно «доказать». Единственная возможность эти идеи проверить и познания высшего сверхъестественного мира продолжить, не касаясь при этом интеллектуально-дистанционной дискуссии, а экзистенциально выраженного вступления на «путь познания», как учил Штейнер: «...Если есть возможность другой путь познания развивать (подр. естественно-материалистическое), то таким образом еще можно войти в сверхъестественный мир». «И каждый ученик таинства, который может писать и учить, может стать учителем таинства, если ищет для этого оговоренные пути».

Посторонний же человек, который не подготовлен к тому, чтобы соответственно воспринять этот путь познания, не поймет ничего и не сможет обоснованно критиковать антропософию.

1.1.2. Структура «высшего мира»

Фридрих Риттельмейер собрал воедино все исследования о Боге Штейнера:

«Кто изучал антропософическую таинственную науку, извлек многое о том, как за пределами всего, что мы называем природой, развивается духовная жизнь. Не только в понятии Бога, который составляет сущность всего бытия, контролирует и управляет всеми процессами, но и в том понятии, что Бог через полноту духовной сущности имеет своей целью господство на всех ступенях и уровнях богатства бытия».

Антропософическое мировоззрение пришло к выводу о следующей ступенчатой структуре мира, который так явственно расчленен:

1. Духовный мир = Бог;
2. Промежуточный мир = Ангел;
3. Природа = земное (смертное).

Духовный мир (подразумевается платонический «мир прообраза») — это мир, «который является высшим миром и охватывает не только временно-пространственное явление», это есть также «тонкий элемент, тонкая субстанция, в которой формируется душевность и в которую должна одеться духовность, если захочет прийти к человеку». Это происходит через названный промежуточный мир: впервые этот мир станет ясным, когда земное, еще со своими земными качествами, станет послушным принципам духовным». Проникнуть в этот промежуток, в

котором возможен контакт с жизненной сущностью или духовностью, как будто бы очень важно. Но это можно осуществить через «посвящение» или антропософический путь познания.

Так можно, ступенька за ступенькой, приблизиться к Богу как к духу, который есть «полнота всех духов». При этом Риттельмейер особенно ударял на то, что речь здесь идет «не о духах в понимании спиритизма... а об ангелах, божественных слугах в мировом хозяйстве». «А вся полнота духа, не собрание всех идей, а господствующий через вытканное «Я» дух, есть Бог».

От такой теории, ее структуры божественно-духовного мира, можно легко провести параллели к античной иудейской, а также греческой философской системе; кое-что сходно с учением об ангелах первой книги Эноха. Также четко видно сходство с философией стоика Посейдона: «Мир для него — это область, в которой обитает божественное и человеческое; божественное — это небесные светила, солнце, которое над всеми, сердце мира, центр физической и духовной жизненной силы; божественное также живет в груди человека. Но все это является божественным только потому, что часть божественного духа все наполняет, контролирует все и господствует над всем. Как чистый дух, он использовал гегемонику мира; Бог наполняет собою все, через свое проникновение в мир, в его отдаленные и низкие сферы. Он имеет жизнь и место своего обитания. Всякий живущий живет только как член этого действующего организма... «Живя в нем, мы творим себя» — вот основная идея этой фантазии».

1.1.3. Путь в «высший мир»

Как показывает этот путь «антропософия», мы рассмотрим только поверхностно. Мы сконцентрируемся на «ступенях высшего познания», которое Штейнер отметил в своей «Таинственной науке». Они должны не «защищать (доказывать) друг друга», а дополняя один другого, продвигаться и проникать глубже. При этом поражает то, что чем выше ступени, тем не состоятельнее описание Штейнера.

1.1.3.1. Обучение «духовной науки»

Для начала в «обучении духовной науке, прежде всего, значительное место занимает сила сомнений, которая присуща физически рассматриваемому миру». Но тот, кто захочет ознакомиться с этой наукой должен «применить методы высшего мира относительно своих

мыслей». Конкретно это означает, что читая штейнерские писания, нужно просто делать свои выводы, несмотря на то, что в них отстаивается. «Читающий должен воспринимать, прежде всего, большое количество предлагаемых сверхъестественных опытов, даже те, которые он сам еще не пережил», — читая эти заявления Штейнера, становятся понятным его дальнейшие ступени.

1.1.3.2. Воображение

Воображение — это «первая ступень познания». Это ступень познания, «которая приходит к осуществлению через сверхъестественное сознательное состояние души», которое «в душе возбуждается через погружение в картину разума или «воображения». Такое «воображение» может принимать любую форму: например, растения, розового круга или также слова, формулы или ощущения. При этом само содержание воображаемого является второстепенным: не то, что воображается, является существенным, а то, что происходит при этом; во время таких «воображений» душевное отделяется от физического». Ступень «воображения» должна содействовать «возбуждению силы в тайных способностях человеческой души».

Это приводит к «свободному существованию физических органов», и тогда уже появляется «духовный ученик», который отличается по своей сути от того, каким он был до этого.

«Это первое чистое духовное переживание: наблюдение душевно-духовной сущности «Я». Это то же самое, что жить жизнью двух «Я». В другом месте Штейнер говорил о распаде мыслей на «три отдельных подразделения».

«Восприятие и вход в духовный мир возможен только через второе, новорожденное «Я». Сила этого «Я» воспринимается человеком только исходя из духовных фактов и духовного существования». Предпосылкой для этого является «подготовка высших воспринимающих органов астрального тела», «цветок лотоса». Прежде всего, человек проникает по ступени воображения не только во внутренние сферы, а получил расплывчатую картину своего «назначения» и «душевной внешности».

Штейнер осознавал опасность того, что описание пути к высшему миру может быть: усиленным «самовнушением», «нелепой фантазией» и «причудой». Злоупотребление приобретенными познаниями приводит к «власти сверхчеловека», «доминированию злобы» и «нанесению ущерба здоровью». Чтобы избежать этой опасности, он рекомендовал строгое

соблюдение своих правил, таких как мысленное и этническое обучение, которые с достижением сверхъестественного познания должны соблюдаться.

«Золотое правило истинной таинственной науки» провозглашал потом Штейнер: «Если ты сделал шаг вперед, исследуя и познавая тайные истины, так сделай одновременно три шага вперед к усовершенствованию своего характера в добрую сторону». В особенности здесь значительную роль играла «сила собственного мнения»: «Кто к этому не стремится - с самого начала положить здоровую силу мнения в основу своего духовного обучения - тот будет развивать такие сверхъестественные способности, благодаря которым духовный мир воспринимается неправильно и неточно».

1.1.3.3. Инспирация (внушение)

Инспирация — это следующая ступень. Она отображает процесс воплощения духовного мира в духовных учеников. Во время воображаемого, мир - «беспокойная область», которой присущи «подвижность, динамичность», но в которой познается только «душевная внешность сущности», а инспирация как будто учит «узнавать сущность внутренних форм, которые при этом используются»:

«Через воображение познается душевный внешний уровень; инспирация же принимает ее в духовную внутренность. Прежде всего, при этом познаются различные аспекты духовного мира и их взаимосвязь».

Инспирация достигается в том случае, если все умозрительное наполнение (которые оказывает помощь в отделении душевного от физического) из сознания удалить и погрузиться исключительно в свою собственную душевную деятельность, которую сформирует картина разума».

«Я хотел удержать (мой собственный душевный процесс); но картина неудержимо ускользнула из сознания».

Во время воображения внешние, несвязанные отдельные впечатления о «духовном мире» которые Штейнер сравнивал с «дословностью» или «провозглашением», пропали, через инспирацию он пришел к познанию духовных связей. Для «духовного ученика» Штейнер предлагал непрерывное «чтение сверхъестественного, тайного «писания». Этим «писанием» (с которым мы займемся в разделе II.В.2, оно известно

под названием Акаха-хроника) являлось для «духовных учеников» ясновидение, полное собрание познаний о развитии мира. Вместе с тем, рассматривая его (писание) в нормальном понятии, видишь, что оно не «писанием», не «чтением», а «сущностью» этого (спиритического) мира. Она действует на наблюдателя как графический знак, с которым он должен познакомиться и значение которого для него должно открыться как сверхъестественное познание. Духовная наука называла познание через инспирацию «чтением тайного писания».

1.1.3.4. Интуиция

Внушение (инспирацию) на пути познания духовного мира продолжает интуиция - «акклиматизирование в духовной среде»:

«Сущность духа познается через интуицию, которая соединяется с его внутренностью». На ступенях воображения духовный ученик погружается в представляемую картину, во время же ступени инспирации имеет значение только его душевная деятельность. «На ступени интуиции духовный ученик удаляет эту душевную деятельность из сознания. Если здесь что-то и остается, оно не существенно, оно не есть видимым». Интуитивное познание, таким образом, есть «познание высшего во всей его непосредственности», которая не омрачена «физически-умственным миром» и «предохранена от заблуждений в сверхъестественном мире».

Последняя страховка от заблуждения перед входом в духовный мир заключается в «маленьком страже порога» — инстанции «стыда», самопознания в человеке, которая призвана «запретить вход для того, кто к этому еще не готов». В противном случае «впечатления от духовного мира неправильно истолковываются и действительность воспринимается в свете собственной душевной сущности».

От осознания факта, что «всегда есть еще высшие ступени, и от все больше развивающегося самопознания можно ослабеть и испытать страх перед тем, что еще предстоит». Чтобы устранить эту опасность, поставлен «большой страж порога», который помогает «духовному ученику» не остаться на этой ступени, начиная энергично работать дальше». «Большого стража порога» Штейнер сравнивал с личностью Христа: «Этот страж, по сути, является восприятием духовным учеником личности Христа... Христос служит для него великим земным примером». Импульс, полученный от Христа, есть решающий фактор для дальнейшей индивидуальной и массовой эволюции в духовном мире.

1.1.3.5. Дальнейшие ступени

К сожалению, на этом Штейнер не остановился. Он утверждал, что «всегда есть еще высшие ступени», безразлично, какие ступени уже были пройдены, он искал другие, чтобы привести описанный им путь познания к следующей третьей ступени, к завершению. Это было им описано в некоторых предложениях и собрано вместе блоками:

- Познание соотношения микрокосмоса и макрокосмоса;
- Связь с макрокосмосом;
- Результат предыдущих опытов как основа душевного настроения.

Во время первой названной ступени приходит только познание, вторая ступень дает возможность ощутить духовный мир. Духовный ученик, таким образом, вскоре познает соответствующий «маленький мир», «микрокосмос», что есть исключительно его миром, миром одного человека, и «большой мир», макрокосмос, которые теперь и начинают функционировать вместе. Таким образом, «познание высшего мира» должно достичь в экзистенциальном акте наивысшего пункта и достичь своего завершения.

Познание и бытие должны друг с другом сливаться. В сердцевине этой идеи Штейнера чувствуется влияние мистических традиций стран третьего мира с их сильным ударением на жизнь души. Он писал: «Нельзя перепутать эту самобытность личности с обширной духовной жизнью...»

Для нашей темы остается добавить: антропософический путь познания приводит к «чтению тайного писания», которое ступенька за ступенькой осуществляется. Штейнером оно было показано в «Акаха-хронике».

В следующем разделе мы основательно изложим нашу критику антропософического пути познания. В ней мы сделаем сильный акцент на искажениях принципов системы Штейнера, которую он сам создал, а также осветим его путь познания, от которого он зависел. Нашу критику мы изложим в двух направлениях: сначала на эмпирическом уровне, потом на теологическом. Теологическая критика стала основой для эмпирического опровержения Штейнерской философии, на что хотелось бы обратить особое внимание.

1.2. Эмпирическая критика антропософического учения

1.2.1. Недостаточная практическая проверка и анализ «познаний»

Антропософия, хотя и не была наукой в естественнонаучном понимании, все-таки была «наукой» в своем роде. «Она пыталась объяснять вещи непонятные и необъяснимые по своей сути таким же образом, как любая другая наука говорит о понятном и логически объяснимом». Мы только проследим, является ли это выражение верным.

Частью каждой науки является тщательное практическое исследование ее теорий. В естественной науке это совершается путем наблюдений и экспериментов, эмпирически — на уровне объяснимых опытов. Через опыты теоретические высказывания подтверждаются, или опровергаются.

Аналогично ли это происходит на других, «высших» уровнях, в частности по отношению к антропософической «духовной науке» применимо ли это? Подтверждаются ли на практике сверхъестественные опыты антропософов? Риттельмейер писал об этом: «Сильным толчком в развитии антропософического понимания послужила книга Рудольфа Штейнера «Как приобрести познания высшего мира?» Он указал органы познания единицам, только некоторым людям и только с определенными моральными предпосылками был указан этот путь. Хотя эти люди не так далеко пошли, чтобы Рудольф Штейнер мог их в своих исследованиях проверить. Они все без исключения пришли к выводу, что путь этот есть долгим и строгим, как они и думали с самого начала. Но кроме них и среди них есть только несколько антропософов, которые прошли различные уровни опытов и с уверенностью могли сказать: «Мир, о котором рассказывал Штейнер, существует. Мы знаем из собственного опыта, в какой из высокой степени познается истина, о которой он говорил. О том, что это лишь внушение или самовнушение, не может быть и речи. Очень многого мы, несмотря на все старания, не смогли достигнуть, а то, чего мы достигали, всегда оказывалось чем-то другим, чем мы ожидали, — и это подтверждалось открытиями Штейнера».

Из этих слов мы сделаем следующие выводы:

а) антропософическое понимание в широком масштабе не проверялось и не подтверждалось опытами: только «некоторые люди» получили данные советы о том, как «развивать органы познания». И, кроме того, это были люди, которые «по своим способностям и особенностям

своих судеб подходили для этих наблюдений, подходили для открытий в духовном мире (другие же, просто говоря, практиковали «медитацию».

б) В отдельности эти незначительные особенные «способности» не были в соответствующей обстановке перепроверены во всех его исследованиях. Они «не были подтверждены, несмотря на все старания», это были исключительно «впечатления», это и было всего лишь «Начало опытов», на котором, по Риттельмейеру, подтверждался экзистенция штейнерского мира. Но «начало опытов» — это только случайность, которая не подтверждается практическими опытами и проверкой и поэтому не может иметь гарантированных результатов.

1.2.2. Остальные аргументы

Вместе с тем для постороннего невозможно характеризовать субъективное «видение». Таким образом, одним из убедительнейших аргументов несостоятельности учения Штейнера есть то, что опыты его не были подтверждены опытами или проверены на практике, они не были доказаны. Глобальную проверку Штейнер не определял в предвиденном временном пространстве, потому что большинство людей не имеют определенных «способностей» и «судьбы», чтобы «иметь возможность приобщиться к открытию духовного мира» — даже в самом теософическом и антропософическом обществе. Штейнер навел пример:

«Это может сказать каждый: я совсем не знаю, почему я нахожусь в этом обществе. Здесь всегда говорится о высшем мире; это очень красиво, но для меня было бы лучше, если бы я мог кроме этого хотя бы немного узнать через ясновидение. Я знаю одного очень ученого теософа, который свои страстные желания также одолевал лишь теоретическими знаниями, говоря при этом: «Если бы я также только один раз смог увидеть хотя бы хвостик элементарной сущности!»

В этом собрании Штейнер обосновал теорию о «возможности не видения»: «Посмотрите, вы все были когда-то ясновидящими в старые времена. Тогда все люди были ясновидящими, хотя и имели время, когда люди смотрели назад, далеко в прошлое. И вы можете лишь спросить: да, почему мы не постигли нашего раннего воплощения, если мы могли видеть далекие времена в обратном направлении?.. Вопрос действительно важный. Не постигается так много на ранней стадии воплощения, потому что они были в большей или меньшей мере ясновидящими в раннем времени, потому что не имели определенной подготовки и способностей к самостоятельной деятельности «Я».

Мы рассмотрим эту аргументацию подробнее: Штейнер установил, что многие «пылкие страстные желания» иметь ясновидение не были удовлетворены. Объяснялось это их «жизнью в прошлом»: они не имели определенных способностей и подготовки к самостоятельности «Я». (Это мы встречаем в учениях Штейнера о различных телах и чистом воплощении, I.A.2.2.) Эта аргументация сворачивается в круг. Учение Штейнера о чистом воплощении и различных телах противоречит и перечеркивает штейнерский путь познания.

Таким образом, путь познания представляет собою мировоззрение, мировоззрение же перечеркивает путь познания. Аргументы, приводимые Штейнером, это циркулирующий цикл, и все они есть системно-имманентными. Они являются логическими только в антропософической системе, вне нормальной системы. Мы понимаем теперь, почему Штейнер запрещал критично-дистанционную характеристику своей системы: «Кто этот путь (путь познания) действительно оспорит, тот тем самым получит доказательство; этого нельзя сделать, не получив доказательств».

Основная проблема, которая здесь возникает, это то, что осуждение не должно быть лишь поверхностным, но оно должно охватывать весь путь познания до конца, и это актуально еще и на сегодня.

Как понимается здесь «здоровая сила сомнений», «идей» или «здравый смысл», что всегда требовал Штейнер использовать?

Все это действительно использовалось систематически. Ее использование ограничивалось на том, что включалось Штейнером и его взглядами, им понималось и им же проверялось. Штейнер писал: «Можно исследовать высший мир и без (антропософического обучения; можно из этого и не делать самостоятельных наблюдений; но без высшего обучения нельзя понять все, что говорит духовное исследование. Приучиться к мыслям, которые не основаны на разумных наблюдениях». В другом месте Штейнер писал: «То, что уже является сообщенным естественными путями, что стало общеизвестным, все исследовалось через ясновидение. Но лишь единицы это познавали и сообщали об этом, хотя увидеть это может каждый своим разумом».

Как мы убедились, это стало достоянием только одного-единственного, кто постиг эти ступени пути познания, и, по его же словам, исследовал высший мир: этот единственный не кто иной, как Рудольф Штейнер. Свои познания он представлял как уровень, которого должен достичь каждый, кто намерен «освоить» высший мир. Штейнер писал, что нужно приучить себя к мысли о том, что все, что несет

собой духовное исследование — принадлежит лично тебе. Здесь особенно четко виден характер антропософических воззрений, которые по сути являются просто самовнушением.

Остается лишь один вопрос: является ли использованная Штейнером в некоторых случаях аналогия между естественным и сверхъестественным мирами доказательством существования последнего? Ни в коем случае! Штейнер использовал «аналогию пропорционализма», которая не есть соотношение двух предметов, а соотношением двух пропорций, как показано схематично:

$$a:b=c:d$$

Пара слева и пара справа от знака равенства не имеют содержательного пункта пересечения — только теоретическое соответствие, то, что должно неизбежно следовать из существования а и в (здесь естественный мир) в существование с и d (здесь сверхъестественный мир). На такое обстоятельство обратил внимание философ и систематизатор Эбернард Юнгель. Он писал: «Аналогия пропорциональных пропорций выбрана неудачно. Она стала продолжением в списке нелепых предположений».

Два примера у Штейнера: «Как физическое тело заложено в физический мир, которому оно принадлежит, так и астральное тело заложено в тот свой мир, которому оно принадлежит».

Физическое тело : физич. мир = астральное тело : астральный мир.

«Как физическое тело получает, например, пищу, так и астральное тело получает картину охватываемого им мира».

Физическое тело : пища = астральное тело : картина.

Эти пары по своему содержанию не связаны одно с другим. Эта форма аналогии может быть методом сравнения, но не служит доказательством или утверждением. Г.Е.Мирс в своей работе «Лексикон тайных знаний» изложил: «Аналогия — это неточное доказательство. В многочисленных случаях она затрагивает только общие соответствия. Во всех неточных науках (грамматика, герменевтика, искусство) собственно и во всей сознательной жизни она занимает ключевое место... Аналогия — это логический метод оккультизма».

1.2.3. Вера в основателя

Возвратимся к вопросу: являются ли пути антропософического познания перепроверенными и практически доказанными? Ответ после

всего нами изложенного однозначен: «Нет». Антропософия — это не наука даже в понятии нового времени, это всего лишь система веры. Потому, как ранее говорилось, воззрения Штейнера никогда не проверялись на надлежащем уровне и никто их практически не исследовал, он и требует лишь веры в сверхъестественные познания, мнимых воззрений, веры в Рудольфа Штейнера. Из этого следует, что вся антропософическая система — это глубокое падение в штейнерское заблуждение.

Штейнер постоянно пытался доказать, что упрек, направленный в адрес его пути познания: «он существует, как догма для веры в авторитет», — является несправедливым:

«Отчасти это правда, но это не случайность. Что можно знать о сверхъестественном содержании мира, так это то, что его излагатель является душевным содержанием этого мира и зажигает своей жизнью импульс в других душах, и именно это приводит к сверхъестественной форме понимания мира».

Находясь «уже внутри этого мира, на настоящем идейном уровне» получаешь ясность и понимание, что «незаметно пережил то, о чем думал, получил мысленное участие в том всем». Из этого следует, что тот, кто не хотел убеждаться в правильности штейнерского учения, моментально заражался этой ересью. Штейнер более ясно сформулировал это сам:

«Учащийся относительно каждой идеи должен быть пустым сосудом, в который вливается неизвестный ему мир. Только в некоторых случаях молчит любое осуждение и любая критика относительно познаний, исходящих от нас».

«Критика молчит» — это выражение Штейнер использовал в связи с выдвинутым ему упреком, что он принес познания, которые давали веру лишь в авторитет; что духовный ученик несознательно попадал «во внутрь этого мира», в который его посвящал Штейнер. А где же доказательство, что все это не было навязано ученику догмами — это утверждение недоказуемое, как и остальные принципы штейнерских воззрений. По словам Штейнера, его мир был предназначен только для его духовных учеников, в котором они переживали «содержание души наставника» (Штейнера).

Следует заметить, что все это достигалось внушением и представляло собой большую опасность. Штейнерский путь познания, в основе которого

лежит вся антропософическая система, является неразумной идеей самого Штейнера.

1.3. Теологическая критика антропософического учения

1.3.1. Критерии оценок

Кроме эмпирических существуют еще и теологические аспекты, по которым проверяется система познаний или мировоззрения Штейнера. Критерий эмпиричности определяли, была ли антропософия теоретически и практически проверена.

Критерии теологии определяют соответствие с библейски-реформаторским пониманием Писания. Мартин Лютер сказал, что Писание «легко доступно для самостоятельного изучения, и при этом оно несложное для понимания, отвечает на все вопросы, озаряя «любое мнение». Но Писание ясно лишь для тех, кто ориентируется на лютеранский принцип и контекст. Антропософия же, как известно, делала из Писания «проблему». Мы в своей критике продолжим реформаторскую позицию и возьмем ее в основу для оценки антропософического понимания.

1.3.2. Несовместимость Божественного откровения и антропософических воззрений

Антропософические авторы утверждали, что взгляды Штейнера, выраженные в «Акаха-хронике», четко совпадали с высказываниями Библии. Кроме этого, они заявляли, что его путь познания тоже гармонировал с Библией. Эти утверждение (особенно последнее) были ими как будто точно проверены.

Фридрих Риттельмейер писал: «Теологи сегодня ведут к тому, что мы живем в какой-то своей «вере», а не в видениях. Фактом есть то, что историческое христианство во всех своих центральных личностях и во всех своих основных событиях основывалось на видениях. Риттельмейер назвал различные переживания библейских персонажей как, пример: Моисей, Илия, Павел, видение Иоанна при крещении Христа, слова Иисуса: «Вы увидите небо открытым», видение воскресения юноши и визуальные видения Иоанна». Тогда он продолжал:

«Это был счастливый случай, если человек выступал с собственными переживаниями видения, — они (теологи) сознательно сразу описывали его как противника ожидания Христа. А это ведь могло остаться не осуждено, если бы теология не начинала искать ошибок в человеке, который приложил все старания для познания мира, идеи которого пользовались авторитетом».

И, конечно же, по мнению Риттельмейера, этим человеком был Рудольф Штейнер. Возможно ли воззрение Штейнера опровергнуть на основании библейской истины о видениях? И используя другое понятие — есть ли в Библии «подлинный христианский гностицизм» (Бок).

Для ответа на эти вопросы мы рассмотрим примеры Риттельмейера и используем их намного точнее.

В Исходе Божье откровение и призвание Моисей получил из среды пылающего тернового куста совсем неожиданно («он пас овец» (Исход 3:1)). Он подошел, недоумевая, почему куст не сгорает (Исход 3:3) и получил призвание к служению (Исход 3:6; 11:10). Данный текст не говорит о какой-то специальной подготовке Моисея, антропософия же утверждала обратное. Вопреки этому Мартин Нот доказывает, что Моисей «здесь совсем простой избранник Бога, который получил послание от Ягве, принял его и передал дальше Израилю». Ц.Ф. Кайл указывал на неспособность Моисея: вначале он самовольно брал на себя роль спасителя и судьи, потом он долго учится в школе подлинного смирения, так что недоверие собственным силам и способностям приносит обильный плод.

Также и в рассказе об откровении для Илии, о подготовке его нет ни малейшего намека. Илия — это новый избранник Бога (3 Царств 19). Господь сам предназначил для Илии время служения, и Илия просто пользовался той силой, которую ему давал Бог. Но антропософические приверженцы утверждали, что Илия достигал этих результатов благодаря собственным силам. Полная чушь! Определенный вид высокой специальной подготовки, как утверждал Штейнер, ничем не доказывается.

При крещении Иоанна, как показывает Библия в четырех Евангелиях Иисус познается, как Сын Божий (Иоанна 1:29-34), явивший не силу человеческих стараний, а через откровение Бога.

«Единственность Божьего откровения утверждает мнение Крестителя. Это не человеческое свидетельство и не предание, а истинное

познание Христа» (Адольф Шлаттер).

Предсказание Иисуса: «Вы увидите небо открытым» (Иоан.1:51), определяет благосклонность Бога и выбор спасения. По мнению Рудольфа Шлакенбурга, в Иоанна 1:51 просматривается эсхатологический «мотив», что «по старохристианским понятиям, при крещении Иисуса было признаком Мессии». Вытекает из всего этого то, что откровение Христа было предназначено Богом, и методически изучить его просто невозможно.

О явлении воскресения юноши говорится прежде всего в Евангелиях Луки и Иоанна. Явление это — это не «мечты», а откровение об ожидающемся воскресении. Все это происходило совершенно неожиданно, без специальной подготовки, и как точно выражено в Евангелии, никто не понимал предсказания Иисуса о Его воскресении (Луки 18:34, Иоанна 20:19).

Также явление Савлу Христа по дороге в Дамаск было неожиданным и привело к радикальному повороту в его жизни: из гонителя христианства он стал христианским миссионером. Эти наблюдения говорят о том, что Савл не был подготовлен к этому событию. Они показывают независимость откровения Христа от каких-то человеческих факторов.

Эти различные примеры показывают, что Штейнерское воззрение никогда не было в гармонии с Библией. Все видения в Старом и Новом Заветах были совершены по милости Бога, без какой-либо специальной подготовки людей. Они приходили к людям через Божьи откровения. Бог воплощал жизненную историю этих людей, Он ставил их через откровение на службу, но учение о ясновидении, которое постулировал Штейнер, ни в коем случае не соответствует ни Старому, ни Новому Заветам. Там нигде не говорится о человеческом стремлении к познанию. Личности, которых использовал Бог, уж ни в коей мере не были посвящены в антропософические понятия. Во взгляде на старозаветных пророков (Илия) Штейнер подметил: «он не был посвящен во всеобщую силу».

Неожиданное, неподготовленное призвание Илии пришло «как непосредственная элементарная истина». Штейнер же давал другое объяснение:

«Если проследить за душой еврейского пророка, то там найдешь новое воплощение посвященности, которую имели другие народы, поднявшиеся уже на определенные ступени...» Далее он объяснял, что

пророческий дар проявился как шаг вперед его внутренней сущности, это было тем, что приобретается посвященностью. Мы относительно этого предоставим аргументацию, которая уже имела место в эмпирической критике. Штейнер не нашел в Библейском тексте подтверждения своим словам. Он просто использовал, вернее, вставил сюда «перелет в прошлое». Здесь было использовано его «чистое учение» для того, чтобы поддержать антропософическую систему, как целостную. Штейнер основывался на Штейнере (сам на себе). Его аргументация не есть убедительной. Утверждение, что различные личности Библии были непосредственно посвящены являются, малоубедительными и основываются на поверхностных показных обстоятельствах. Непрочность их утверждений будет показана в третьей части на примере Лазаря и Павла.

1.3.3. Переход границы как грех и самообман

1.3.3.1. Утверждение «христианского гностицизма»

Очень важно проверить еще открытый вопрос: «является ли христианский гностицизм» подлинным? Для ответа мы используем приведенные Риттельмейером аргументации, которые излагались на самопоставленных отражениях основы штейнерской системы. Мы собрали все девять пунктов вместе:

а) Бог живет в «человеке» так, что он только маленькую часть охватываемой жизни передает вовнутрь человека, остальное внутри человека, а остальное проходит вскользь человека. «Духовное» Бога освещается в «душевно-астральное» человека;

б) граница между «концом и бесконечностью» «самостоятельно проложена в человеке»;

в) из итога всего важно: *finitium saraх infiniti* — «конец может постигать бесконечность», и хотя через «существенное соединение с противоположностью познания (интуитивно)»;

г) при этом «божественно-духовный мир... — не добился каких-то мелочей, а он «проник в духовное богатство, чтобы вперед сильнее выступила самосознательность воли». (Риттельмейер шел по структуре ступеней в «духовно-божественный» мир;

д) в человеке же нужно было «развить божественное откровение против высоких сил самоотверженности». Риттельмейер определил

эту деятельность как «усилие к самоотверженности», которое есть лишь основой «соприкосновения с божественным миром».

е) к этой «соприкосновенности» можно прийти, например, через «остатки взгляда» в философии или через «веру» как «познающий акт». Риттельмейер придает значение «вере» в «решающем акте» и «познающем акте». Вера, как решающий процесс (желаемый процесс или «этичный поступок») отвечает на откровение в форме «самоотверженности» божественной воле. Между «откровением и верой» (вера как решающий акт) — или между милостью и верой «должно быть включено событие», что может «показать познание откровения не так как другие»: вера — как «познающий акт»;

ж) вера — как «познающий акт» сегодня «ослеплена и притуплена эмоциональными завоеваниями высокой действительности — из этого взгляда «способность к вере», какая «сегодня еще понимается» в исчезновении;

з) «эмоциональные завоевания высокой действительности в вере» так же как философское воззрение показывает «душевные силы, которые еще существуют, и которые должны по-новому объясняться, восприниматься и развиваться». На этом основывается антропософический путь обучения. «Через духовные упражнения (имеется в виду путь познания Штейнера) укрепляются способности человека».

е) такое укрепление ведет к «четким духовным впечатлениям сверхъестественного мира», но не для «самостоятельного» личностного решения воли и самовольной самоотверженности против Божественного откровения Христа». Это должно исполняться в «центре личности, в свободном «Я». Это будет «удержанием «материалистически-интеллектуальных идей», но не этническим удержанием», которые выставляются свободным решением.

1.3.3.2. Системно-иммонентные критерии учения

Касаясь этой аргументации точнее, как первое, мы изложим, что предполагало антропософическое мировоззрение различными учениями:

- учение о различных телах;
- учение о божественно-духовном мире;
- учение о сознательном развитии в истории (старые бессознательные

взгляды в исчезновении, но будут оживлены в высших сферах «Я-сознания»);

На этом аргументация Риттельмейера обрывается, переходит в круг. Здесь, уже не впервые, взгляды основываются на событиях и события вытекают со взглядов. Риттельмейер писал, «что такое познание... уже невозможно без тени в высшей «жизни».

Вся аргументация Риттельмейера естественно была подавлена другими аргументациями, которые в основе своей проверки несли библейски-теологический подход. Мы сформулируем еще несколько вопросов, которые являются существенными для раскрытия антропософии: в каком понимании стоит вера, познание и откровение? Существует ли структура «божественно-духовного» мира, в которую через познания будто-то может проникнуть человек?»

1.3.3.3. Неидентичность Бога и человека.

Мы начнем с последнего вопроса и в последующем проследим различия между Божественными откровениями («сверху») и человеческими стремлениями познаниями («снизу»). Эти различия недействительны там, где нивелируется какое-либо различие между Богом и человеком, проще говоря, когда божественное возлагается на человеческое или наоборот — человеческое в божественное. Последним занимался Риттельмейер. Но соответствует ли это данным Библии?

По Библии Бог сотворил мир «Словом» (Евр.11,3; Быт.1,1; Иван.1,1; Рим.4,17;). Сотворение не являлось частью самого Бога, а Бог Сам есть Творец: «Наш Бог на небе, Он может сотворить все, что хочет (Пс.114:3; Пс.33,9; Иер.18,1). Эти данные свидетельствуют, что «Бог находится по ту сторону Земли, точнее на небе» (Клаус Вестерманн). Человек никогда не был сотворен как часть Бога, а он был создан по образу Его и подобию (Быт.1:27)- он является непосредственным творением Бога.

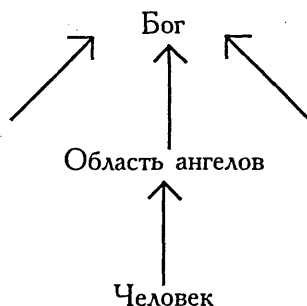
Выражение Нового Завета «быть во Христе» (напр. 2Кор.5,17) не показывает никакой идентичности с Богом. применения слова «В» является различием общества между Христом и верующими: «Быть во Христе»... употребительное, но его следует правильно воспринимать (Альберт Швайтцер). «Христос — это всегда событие и личность в противоположности» (Леонард Коппельт).

Идентичность Бога и человека не подтверждается и не является «высшим познанием» через положенную «границу между концом и бесконечностью в человеке», хотя именно это утверждал Риттельмейер.

1.3.3.4. Непроникновение в «область ангелов»

Риттельмейер различал «духовный мир» и «область ангелов». По его понятиям, именно в этой области начиналось понимание самой сущности. Но в эту область человек как будто может проникнуть только через сверхъестественные познания. Эту область Риттельмейер сравнивает с обитанием ангелов из Библии, центр - «Я», которых «Бог».

На рис.:



Эта «теория» не поддерживается библейско-теологической точкой зрения. В различных писаниях Нового Завета слово ангел оговаривается так «angeloi», «θronoi», “kyriotes”, “archai”, “dynameis”, где высветлена область ангелов (Ефес.1,21;3,10; Кол.1,16). Их сущность и их функция оговорена совсем не так, как выражал Риттельмейер.

Во взгляде на сущность ангелов излагается, что они не показаны в противовес Сыну Божьему, а сотворены Богом (Евр.1,5).

Они не являются частью Божественной сущности, а есть Богом посылаемые «служебные духи» (Евр.1,14) и «посланники» (Иов 33,23; Луки 1,26). В своей сущности «ангел», не имеет Божественных знаний (Матв.24,36; 1Петра 1,12), а только как направленные к тому, что Бог в Своем откровении поручает: «Они есть слуги, не как слугами», и их служба — «служба свидетельства» (Карл Барт).

То стремление человека прийти к большому знанию «Вы будете как Бог» (Быт.3,5), противоречило и сегодня противоречит Воле Бога (Гал.1,8; 2 Кор.11,14). Но ангел, который подстроил все это, был отвержен Богом и стал «дьяволом» (1Кор.10,20; Иуды 6; Апокал.12,8)

Карл Барт отмечал:

«Он «ангел» стал духом обмана, дьяволом, сущность, которого обманывает себя и других своим небесным происхождением, но он имеет возможность, кое-что самостоятельно производить, излагать, играть какие-то роли и хотеть достичь успеха».

Из всего видно, что сущность и поручение ангелов противоречит удовлетворению сверхъестественного познания человека. Если уже и говорить об ангелах, как обитателях определенной области, то только с той точки зрения, что ангелы это передаточное между Богом и человеком. (Быт.18,1; Матв.1,20), но не в коем случае с точки зрения, что они самостоятельная часть Божественной сущности.

Путь откровения пробегает при этом всегда «сверху» (Бог) «вниз» (человек), а не наоборот, как показано на карт. в антропософии. Действие ангелов связано со словом Бога и направлением Бога. Сын есть воплощением своего слова, Он есть LOGOS.

Карл Барт выразил:

«Где действуют ангелы, там всегда слышится Слово Бога, показывая события Своей воли».

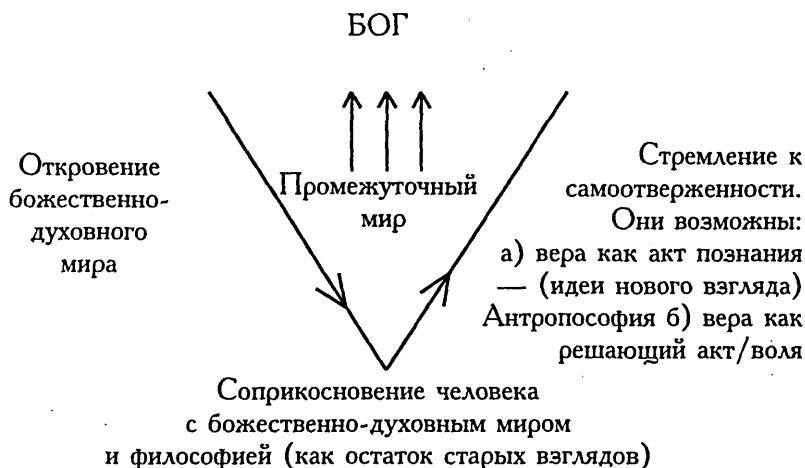
Какую область достигает человек только через «познание высшего мира?». Это не мир Бога, который открывается через слово Бога, в котором пребывает Бог!

1.3.3.5. Параллели гностической системы

Риттельмейер также не смог определить значение «Божественного откровения». Для этого он предпринял последнее исследование, откровение (сверху) и стремление познания (снизу) вместе взятые. Мы широко изучили его и выразили их через дальнейшую цитату:

«Старания, которые человек прилагает, чтобы предупредить Божественное откровение, это самовольное усердие собственной воли, а не стремление идей... Это внимание и самоотдача приходит самостоятельно, но не от инициативы человека, а могут лишь быть первым шагом и приведет к первому признанию, ясному исканию».

На рис.



Откровение получает цену как первоначальное событие, чье познание человека (как первый шаг веры) и воля (как второй шаг веры) становится возможным. Это подтверждается с Библейско-теологической точки зрения, но не определениями «веры» и «познания» с точки зрения антропософии, что противоречит Новому Завету. Это различие имеет цену при обработке. Мы придем к ответу далее сформированных вопросов, которые касаются понимания откровения, веры и познания, так как подразделение веры и познающий и решающий акт для Риттельмейера.

В последующем окажется следующее: антропософическое исследование, которое он определял верой обыкновенных христиан «последний остаток старых взглядов» и использовал мысль это «вера как познающий акт некой силы» через «духовные упражнения», это не соответствует Новому Завету вообще, а, скорее всего, гностическим идеям. Эти рассматриваемые характеристики гностической системы взяли девальвацию обыкновенной веры и ревальвацию «высшего познания» (которые иногда будут сравнены с «наилучшей верой»). Валентиновский гностицизм был хорошим примером важной гностической системы для Риттельмейера, сопоставляя людей трем группам:

«Есть три группы людей: духовные, физические, материальные. Группа духовных — самостоятельная группа, их называют гностиками. Они используют не стремление, а только познание (гностицизм). Вторая

группа людей в мире называется физическими — они не спасены, если они не спасаются через старания и правильные действия. Материальная группа людей может вполне избрать познание...

1.3.3.6. Христианское познание веры как «признание»

Вера с точки зрения Нового Завета не требует «ревалвации» через «высшие познание» или «взгляды», что приводятся через «духовные упражнения»; а это подарок спасения, который Бог дал христианам (Иоанна 20:31, Рим. 3:28, Гал. 3:23). Вера — это «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), «блаженны не видевшие, а уверовавшие» (Иоанна 20:29). В некоей степени вера связана с познанием. Познание имеет место, но не как «высшее воззрение» над верой, а в вере, данной Богом: «истинная вера — вера, которая осталась»... и хотя эта вера собственного понимания (Рудольф Бертманн).

Бог познается только через признание Иисуса (Иоанна 6:69, Иоанна 4:16, Евр. 11:3). Эта возможность была дарована Богом как спасение (Фил. 2:13) — решение воли к действительности. Всеобщее различие от гностического и антропософического понимания познания основывается на том, что с библейско-теологической точки зрения познающий акт и решающий нераздельно существует вместе. Это означает: я познаю Бога, если я решу для себя в вере и познаю Его как моего Спасителя и Господина и доверюсь Его Святому Слову. «Иное познание Бога — это неповиновение Богу» (К. Барт). Христианское познание Бога основывается на признании Бога и Его воли, изложенной в Библии. Не на высших воззрениях и ясновидящего умозрения. С Карлом Бартом мы можем говорить о признании, которое восстает из познания.

Что будет тогда, если в человеке нет признания Бога? Такую ситуацию мы найдем в Рим. 1:18-23: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою». И потому, что они не признали Бога, Бог не признал их: «и омрачилось несмысленное их сердце». «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых — сила Божия» (1Кор. 1:18). «И славу нетленного Бога изменили в образ» (Рим. 1:23). О других самостоятельных ложных учениях (1Тим.1:3), о дьявольской инспирации (1Кор.10:20).

1.3.3.7. Непризнание Божественного суверенитета в антропософии

Теперь мы поставим вопрос к антропософии: признает ли антропософия со своим познанием Волю Бога, поступает ли она и ее путь познания с Волей Бога? Ответ при этом будет разделенный. Антропософия утверждает, что она тоже признает Бога и Его мир, но ее в основном интересуют познания тайны сотворения мира, развитие мира, «структура высшего мира», тайна человеческого бытия, жизнь после смерти, она занималась «свойствами» Христа.

Риттельмейер говорил, что такое познание есть частью веры через откровение в понимании «соприкосновение с божественным миром». Если это так, то тогда этот познающий акт и вся антропософия должны со своими откровениями подтверждаться Библией. В Библии невозможно найти подтверждения такого вида познания, там их нет. Единогласное свидетельства Старого и Нового Заветов позволяют лишь изложить следующее: все названные области, в которые проникала антропософия, относятся к таинству Бога, из этого человек может узнать столько, сколько ему откроет Бог. Вид, время откровения — все лежит в руках Господа. Человек же не может проследить это таинство период между вознесением и возвращением Иисуса Христа через «высокие воззрения», это возможно лишь через твердую веру. Человек через такие стремления к познанию, не признавая Воли Бога, не познает Бога, а наоборот — войдет в заблуждение. Мы обоснуем это изложение: человек не может собственными личными познаниями познать Бога и его таинство, потому, что он разделен с Богом грехом (Быт. 3, Ис. 59:2). Бог непосредственно живет в свете и человек не может Его увидеть (Исх.33:20, Исх.6:3, Иоанна 1:18, 5:37, 1Тим.1:17, 6:16). «В свете своего собственного бытия, Бог является тайным и недоступным» (Эберханд Юнгель).

Пропасть между святым Богом и не святым грешным человеком может быть преодолена только лишь со стороны Бога, но не со стороны человека: Бог открылся: кому, когда, как и где Он хочет, и Он открывает только то, что Он хочет — не больше и не меньше (Исх.33:20, Ис.6:3). Решающее откровение Бога воплощено в Его Сыне (Евр.1:1). Вера в Сына Божьего Иисуса Христа, в его смерть на кресте Голгофы и Его физическое воскресение для нас есть единственным путем преодоления греха и истинного познания Бога Отца и Его таинства. (Матф.11:27, Иоанна 3:16, 16:6-9). Таинство Бога есть Христос. «Дабы утешились сердца их, соединенные в любви» для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа» (Кол. 2,2). «Ибо в нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол.2:9).

Еще раз делаем ударение на тайну сотворения Бытия и познания Бога в Иисусе Христе: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели Славу Его, как едиnorodного и от Отца (Исаии 53, Иоанна 1:14; Фил. 2:5-11). Откровение Бога явилось в форме противоположной той, что ожидали люди (Непонимание в Мт. 16:21). Э.Юнгель говорил с этой точки зрения и определил: «христологическая личность откровения означает сокрытие таинства Бога в человеческом бытии Иисуса».

Это таинство определяет не «воззрение», а верой дарованное Богом (Мф.11:25; Луки 18:17; 1Кор.1:18). «Мудрость знания» здесь есть «разрушена» (1Кор.1:19). «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» и вера не должна утверждаться на «человеческой мудрости» (греч. *sophia antropou* — «антропософия», а на силе Бога (1Кор.2:5). В соответствии с Новым Заветом, Петер Штульмахер утверждал:

«Откровение Божественного величия может быть в распятом Христе как самоявление Бога ко спасению, тайное может восприниматься только духовно, собственными усилиями и знаменами это не постигается (1Кор.1:18-27:2:14).

1.3.3.8. Природное познание Бога и синергизм, как заблуждение

Из предыдущего изложения видно, что мы рассматриваем антропософию, как природное познание Бога.

Естественное познание Бога предполагает, что Бог может познаваться независимо от Своего откровения; при этом игнорируется свидетельство Нового Завета о том, что познание Бога связано неразрывно с Его откровением.

Позже в антропософии возникла отчетливо проблема синергизма. Он формально достиг (не содержательно) ступенчатой схемы оправдания, что использовалось в вопросе познания. Один автор свою критику антропософического пути познания обосновал на следующем знамени:

«Человеческая активность появляется как маленький член между объективными сотворенными предпосылками и творящей милостью. Этот маленький соединяющий член и есть характеристика антропософического пути познания. Без людей это невозможно».

Содействие людей определяется на «подготовке высшего органа познания». Библия также говорит о неповторимости милости, милостивого дара духа (Рим.3:24; 9:12; Гал.5:4; 1Петр.1:13). Для нее «нету такого среднего уровня». Правда, ее представители, чтобы показать самовольные старания познания человека, знали: «те познания, с которыми стремились и которых достигали люди, не были познаниями Бога, а напрямую исключали познание Бога».

1.3.3.9. «Побег» в будущее»

Относительно антропософии исключается ясное словесное понимание, а скорее наоборот. При этом мы понимаем, что она предприняла «побег» не в прошлое (как в случае с «чистым учением»), а в будущее: «Библия говорит о вере и также воздержании, а о временах веры (в понятии «последнего остатка старых «воззрений») умалчивает» (Риттельмейер).

«Новое ясновидение, понимание высшего мира, который расположенный вблизи небесного сверхъестественного пространства, хочет пробудиться в человеке...» (Бок VII, 370). Первый представитель этих будущих «новых воззрений» или «высшего видения» (предшественник антропософического воззрения) уподобляется Павлу.

При этом появляется круг аргументации, которую мы изложим. Вначале нашей теологической критики мы широко доказывали несовместимость библейских и антропософических взглядов. На вопросе «высшего видения» у Павла мы отдельно остановимся (III. В6.).

Как много здесь уже говорилось, утверждение веры в Библии будет широко и детально рассмотрено; антропософия может основываться только на спиритическом толковании дословного (кое-что в форме «перенесения на более ранний срок» воскресения Христа в противоположность) содержания.

1.3.4. Обобщение

Теперь мы придем к концу данной аргументации. В своем пробеге теологическая непосредственность антропософического пути познания отчетливо выступает наперед в различных центральных пунктах ясно. В основе разработки мы сформулируем пункты нашей теологической критики в форме тезисов:

- а) антропософия не познала Бога и Его таинства, потому что она пренебрегла Богом, захотев идти путем познания (познание через поставленные откровения);
- б) Божья воля состоит в том, что Он и Его таинство суверенно

открывается тому, где, как и когда Он хочет. И что Он ожидает уважения, почтения Его суверенитета;

в) каждое исследование через «путь познания» в таинство Бога проникает так же через научающие методы, которые ведут человека «снизу» в «высший мир» «сверху» и стоит в сенсационном возвращении к суверенитету самостоятельно открывшегося Бога;

г) кто вступил на такой путь может не взять в претензию для этой деятельности понятие «милости» или «открытия», потому что он в непокорности Богу и свой путь делает невозможным к Богу;

д) антропософический путь познания достигается природным знанием Бога и синкретизмом и справедливо осуждается;

е) единственный «путь» познания Бога — это Богом дарованная вера, которая открывается через «ворота» смерти и воскресения Иисуса Христа через признание Его Богом. Эта вера воплощена в Евангелии как духовное «слово Христа» и «Божья сила».

ж) Иисус «есть путь и истина и жизнь; «...никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоанна 14:6)

з) многочисленным верующим Бог подарил в основных пунктах истории также и к этому времени со своей свободной милостью воззрение «открытого неба». Это видение является сравнением с антропософическим воззрением.

и) Кто предвосхищает (опережает) всеобщее воззрение верующих христиан или хочет обобщить взгляды единственного слугу Бога, пренебрегает суверенитетом Божьего откровения.

к) Он должен, чтобы обрезать всю систему, сравнить, как излагается в Библии Бог, человек, мир и основные определения Библии (напр. «Откровение», «Вера», «Познание») истолковываются и что истолковывает антропософия.

В какой мир антропософического ясновидения проник и как расценивается его путь с библейско-теологической точки зрения, — это мы изложим далее (III А.2.). В следующем разделе мы коснемся объекта ясновидящего воззрения: Акаха—Хроника.

2. Акаха-хроника в роли судьи Библии

2.1. Изложение «Акаха-хроники»

2.1.1. Определение «Акаха» в истории религии

Определение «Акаха» (также «Акаша», “Ahasa» — пространство) в истории религии и оккультизма не является едиными, оно имеет несколько значений. Описание определения Штейнера вкратце вполне объясняет это.

Буддизм определяет Акаха как «элемент пространства», принадлежащий к «группе шести (восточных) элементов»: праздничный, плавный, разгорячившийся, воздушный элемент, элемент пространства, элемент сознания»

Брахманизм называет пять составных элементов. При этом Акаха (пришедшая из Брахмы (дыхание)) является давним элементом, из которого вышли другие элементы и жизненные сущности: «из дыхания пришло пространство (akasa), из пространства ветер, из ветра огонь, из огня вода, из воды земля, из земли растения, из растений пища (anna), из пищи семя, из семени человек (purusa). Это и есть A(hasha), из которой вышли все критерии и куда они назад возвращаются; A(hasha) старше всех, A(hasha) — это наивысшее земли».

Эзотерическая традиция стран третьего мира в 19 веке определила «Акаха» как «элемент пространства» и измерение (масштаб) времени. У Блаватской (1831-1891) вся «теософия» Акаха и «Акаха-хроники» определялась «пространством материальной памяти мира» (это же «память Бога», в которой сохраняются все события прошлого, настоящего и будущего). Через ясновидение можно получить возможность проникнуть в эту «хронику мира». Блаватская писала:

«Она содержит неискаженные сведения о том, что было, что есть и что еще будет. Наимельчайшие события нашей жизни нашли свое отображение в ней, и даже могилы мыслей отображены на ее вечных скрижалях. Эта книга, которую мы видим открытой ангелом в Апокалипсисе, является Книгой Жизни: исходя из нее, мертвых судят в зависимости от их дел, коротко о ней можно сказать: «Память Бога!».

То, что Блаватская называла Акаха-хроника, французский каббалист и оккультист Элифас Леви (псевдоним Луис Констант, 1810—1875) уже до нее (тем более до Штейнера) «открыл» и определил как «астральный мир».

По его точке зрения, «из астрального мира можно извлечь (вызвать) те образы, которые уже покинули наш физический мир... Мы можем вызвать воспоминания, которые они (духи умерших) оставили в астральном мире, которые являются собранием универсальных выходящих за пределы естественных магнитных сил».

Мирс замечал о Леви следующее: «Почти все оккультные определения автор давал, основываясь исключительно на своих произведениях, правда ни в одном случае не упоминая своего имени».

Еще раньше, до Леви об этом мире говорил также Парацельс (1493—1547). Он говорил о «поселяющемся мире», и «астральный мир Леви» соответствовал этому «поселяющемуся миру» Парацельса. Под этим подразумевался «реально существующий регион, который охватывает наш космос» и «который доступен и реален только для ясновидящего взгляда». В нем «записаны все события прошлого, настоящего и возможности будущего».

Похожее изложение встречалось в 16 веке в каббалистических писаниях М.А.Фако. Он говорил об «оккультической выси... которая есть медиумом через творения людей и будет сохраняемой до Страшного Суда... В талмудах упоминается «книга воспоминаний», которая лежит открытая перед Богом, но в некотором виде такая себе Акаха-хроника.

Упоминание о такой «Книге поступков (действий) людей» действительно есть в некоторых местах Библии (Исаии 65:6; Малах.3:16; Дан. 7:10; Отар), но ни разу, ни в одном случае речь не идет о том, что человек может прочитать эту книгу.

Вся проделанная Блаватской работа заключалась в приукрашивании почерпнутого от Леви и названного ее именем. И.В.Гауер говорил: «В Индии «теософия» нашла имя для мировой хроники, хотя использовала не индийскую идею. Единственное, что она взяла из Индии — это название мировой выси akasa. Название «Акаша-хроника» имела хорошее звучание!

2.1.2. Антропософическое учение Акаха-хроники

Р.Штейнер определение Акаха-хроники заимствовал у Блаватской. Он говорил:

«Все, что происходит в физически воспринимаемом мире, имеет свое отображение в духовном мире... Это дает возможность при духовном исследовании обратить свой взгляд в прошлое, например, к Карлу

Великому или в римское время, в греческую эпоху. Все, что происходит в физическом мире, имеет свои духовные прообразы, оставляет отпечатки в духовном мире и может быть просмотрено. Эти видения называются «чтением Акаха-хроники».

О процессе «видения», «чтения Акаха-хроники» Риттельмейер рассказывал следующее:

«Одно сражение Цезаря было пережито не просто как зрителем или посторонним наблюдателем, а с душой Цезаря, в роли непосредственного участника воспроизведенных событий. Поэтому Штейнер, когда хотел проникнуть в какое-то историческое время, то преимущественно подготавливал себя, основываясь на каком-либо событии, которое требовало сильных душевных переживаний. В подходе к христианским первоисточникам он отталкивался, например, от переживания Троицы, находя воспоминания об этом событии. Иногда он мог приходиться к каким-либо пунктам, а в некоторых случаях он не мог идти дальше».

Исходя из такого вида деятельности (чтобы иметь возможность дальнейшего исследования «высокозначимого») и формировались основные позиции Штейнера по отношению к Библии и другим источникам.

«А если духовный исследователь события, которые происходили с ним (Иисусом) в Палестине или другие наблюдения опишет по методам Заратустры, то он не опишет это так, как написано об этом Библии или в Gothos, а опишет то, что он самостоятельно понял, «читая Акаха-хронику». А потом внимательно проследит, совпадает ли то, что он рассматривал в Акаха-хронике, с другими источниками, в данном случае с Евангелием».

Это есть «...совершенно свободный основной пункт, из которого исходит духовный исследователь». Таким образом, учитывая все это, по мнению Штейнера, духовный исследователь «может самостоятельно сложить свое мнение о том, что содержится в источниках». Если духовный исследователь «столкнется в источниках с чем-то неприемлемым», то он «в Акаха-хронике сможет лично проследить эту ситуацию или событие», тогда для него станет ясно, «являются ли правильными и верными факты, описаны в этих источниках; позже они должны быть описаны каждым, кто также смог увидеть их в Акаха-хронике». «Многие религиозные и другие документы человека делают плохим», антропософия же этот принцип отвергает».

В другом месте Штейнер делал ударение на том, что «духовная

наука не призвана к тому, чтобы извлекать что-то из Евангелия. Нет нужды заниматься тем, о чем все говорят, то есть кое-что на основании Евангелии подчеркнуть». «Единственным документом для духовного исследователя является то, что можно наблюдать через ясновидение». То Штейнер высказал еще и в своем выражении:

«Если бы, вследствие каких-то земных катастроф все Евангелие пропало, то, прежде всего, можно было бы использовать все, что духовная наука содержит о Христе».

Позицию Штейнера можно изложить в восьми общих предложениях:

- а) «Акаха хроника», основанием которой является ясновидение, есть материальный источник его мировоззрения.
- б) Она должна быть по своему внутреннему содержанию по возможности независимой от всех других источников (в том числе и Библии).
- в) Она анализирует и критикует все, что описано в других документах и источниках, их содержание.
- г) Это содержание должно только тогда признаваться «истинным», если оно соответствует взглядам Штейнера, изложенным в «Акаха-хронике».
- д) Если это подтверждается, тогда это значит, что автор данных документов тоже «читал» Акаха-хронику и понял ее.
- е) Если не подтвердятся, то это значит, что данный документ испорчен — через экзотерическую обработку в старой церкви.
- ж) Все основные документы и источники в главном своем содержании совпадают; их потеря не была бы слишком чувствительной, потому что:
- з) Ясновидящий может самостоятельно (и даже лучше в спиритических случаях) восстановить, возобновить потерянную информацию.

Пренебрежение Библией у Штейнера выражалось, во-первых, в очень запутанной картине, что не ориентировалось на теологическое направление толкования; во-вторых, в его убеждении, что библейские представители поднялись не на всю совершенную высоту пути познания; и, в-третьих, в его мнении, что только в эпоху «сознания души» возможен совершенный подход к «спиритической истине».

Из всего сказанного, можно ясно понять Штейнерский герменевтический путь, который он описал так:

«Ход спиритических сообщений, как правило, есть таким, что последующие факты «Акаха-хроники» подаются самостоятельно, без связи с соответствующими документами. Первое, что после этого устанавливается, это то, что в компетентных источниках все эти вещи находят подтверждение, особенно в Евангелии, которую возможно понимать правильно только с помощью фактов из «Акаха-хроники».

Последовательность герменевтического пути определяется так:

- а) Исследование «Акаха-хроники»;
- б) Исследование (Библейских) источников с помощью и под руководством «Акаха-хроники»;
- в) Анализирование и сопоставление «Акаха-хроники» и Библии, выявление различий или же сходства.

Штейнер ставил Библию на «второе место», а свои взгляды основывал на «Акаха-хронике»; но хотя он и не брал Библию как авторитетный источник в свою основу, он не мог также и отказаться от нее: он был убежден в том, что многие его воззрения подтверждались Библией, но считал, что «познания высшего мира» на этом пути не приобретешь. Только при антропософическом понимании, то есть при спиритической интерпретации Библия как будто бы могла стать понятной. Наш следующий раздел мы посвятим обоснованной критике Акаха-хроники в эмпирическом и теологическом понятии. Акаха-хроника — это как прямое падение антропософического пути познания. Нашу критику мы проведем через некоторые наблюдения.

2.2. Эмпирическая критика Акаха-хроники

2.2.1. Отсутствие проверки и подтверждения сообщенного

Как и путь познания, так и Акаха-хроника не была научно проверена и подтверждена. Первое, на что делала ударение и что утверждала Акаха-хроника — это необходимость чтения ее разделов. Второе: по многим профессиональным точкам зрения, все сообщения из «Акаха-хроники» — проблематичные. Мы займемся только критикой второго пункта.

Ученый, который занимался в области религий, Й.В.Гауер (в 1922 году) провел некоторые наблюдения для определения правильности утверждений Штейнера относительно его воззрений по Акаха-Хронике:

«Штейнер должен бы выбрать какую-нибудь еще не исследованную область истории и исследовать ее по методам «Акаха-хроники». Эта область должна быть такой, которая на земле оставила много отпечатков, и без сомнения может восприниматься как общепризнанная истина или факт. Комиссия, пусть даже из выбранных им самостоятельно людей, которые в упомянутой области являются признанными авторитетами, но не считающие себя антропософами, должна сделать выводы: подтверждаются его утверждения или нет».

Штейнер не принял этот путь для доказательства и обоснования своих взглядов. Свое отклонение он объяснил следующим образом:

«Только тот, кто не имеет опыта в таких вещах, может говорить: когда вы рассказываете о прошлом времени, то мы думаем, что это все только мечты. Вы знаете из истории о событиях времен Цезаря, а думаете, что увидели и узнали обо всех этих событиях через вашу сильную фантазию (воображение), непосредственную Акаха-картину».

Кто же понимает такие вещи, тот знает, что намного проще прочитать в Акаха-хронике о каких-то событиях, чем узнать об этом же из существующей истории. История и то, как она освещает некоторые события, служит только препятствием для видящего».

Отсюда вытекает то, что тот «кто опытен в этом деле» более всего любит «говорить о давно прошедших стадиях развития нашей земли», и что освещать их правдиво могли бы другие источники кроме

Библии. Акаха-хроника при этом превзойдет их всех, потому многие «Что касалось эпохи месяца, то здесь складывались шаткие переменчивые впечатления с непостоянными картинами, которые постоянно изменялись».

существенные детали из-за поверхностного исторического подхода теряются. Мы коснемся этой аргументации точнее: как личностное исследование, область исследования, Штейнер называл лежащие далеко в прошлом (или в будущем) события, которые не освещаются в источниках. При этом он списывал то, что по внешним данным не доказывалось и не опровергалось, на отдаленные территории. Отдельно об этой «эпохе», которой отдавалось предпочтение в области исследования Акаха-хроники Штейнера, могла способствовать только «единственная картина», а имел он «описание в немногих четких понятиях». Его наблюдения за развитием месяца «были совсем не такими четкими и обоснованными, как те, которые касались земли».

Штейнер говорил об весьма отдаленных периодах времени, «о неустойчивых двигающихся картинах как о возможности подойти ближе в поверхностном доступе к пониманию и поддающейся проверке. История приоткрывает завесу и тут же опять опускает ее». Здесь он брал во внимание возможность преград и помех, которые способствуют возникновению заблуждений при воззрениях. В связи с этим он написал работу, где освещалось влияние «посторонней истории», которая выступала в роли конкурирующей с «Акаха-хроникой». Увеличивание количества внешних данных способствовало уменьшению возможностей ясновидения, ясновидящего воззрения.

Научная проверка сообщенного из «Акаха-хроники» есть не только невозможной, а и существенно противоречит штейнерской аргументации. Она определяется как системанентная характеристика. Что остается, так это возможность воззрения Штейнера или выбранный им путь познания подвергнуть проверке, но не посредством поверхностных данных, а сопоставляя и сравнивая их между собой.

2.2.2. Противоречия в «воззрениях»

Как писал Штейнер, он хотел проникнуть «в духовный мир», который уже признавали мистики, гностики, теософы. Он хотел продолжать старые пути посвящения. Штейнер утверждал, что «сообщения, которые исходят из таких источников, не всегда полные, совершенные... Они характеризуют старые времена и старые места, в сущности, одинаково». Встречалось ли это выражение?

Мы ограничимся сопоставлением теософических и антропософических воззрений. Оба течения анализировали принципы и положения Акаха-хроники и обнаружили между воззрениями выделяющиеся противоречия. В основном в подходе к пониманию личности Христа. Антропософ И.Хемлебен писал:

«Различающая дифференциация, которая в 1912-13 годах вела к окончательному разрыву с индийской шестиянгельской теософией, лежала в основании штейнерского отношения к христианству. Причиной всех радикальных на то время отклонений от исторических форм и догм церкви он считал особенности своего времени... В Иисусе Христе и событии на Голгофе он видел результат развития земной и человеческой истории. Это было чуждым таким теософам как Е. П. Блаватская, А.Бесант, Г.С. Олкотт».

Теософы видели «в общем синтезе всех религий и в их основных принципах высокий идеал». Это «Исключение», в основе которого лежит «явление божественного солнечного Христа в человеке Иисусе с Назарета на земле», который преодолел непонимание и непризнание. Вместо этого Анни Бесант прокламировала индийского отрока Кришнамурти, как «чистое воплощение Христа».

Были ли «посвящения в старые времена и в старые места действительно в сущности одинаковыми, можно прочесть в Аках-хронике. И такие обостренные обстоятельства способствовали отделению штейнерского общества от теософического общества. Здесь нужно было делать выбор в пользу одного или другого, выбрать теософические или же антропософические взгляды. Только одно направление имело право на утверждение. Но где такие идеи продолжают, — это уже остается областью научной проверки.

2.2.3. Влияние ясновидящего через исторические и культурные аспекты

Как возникло такое разногласие между этими взглядами? Хемлебен давал следующее объяснение: «в такой связи можно увидеть, что теософическое движение своей главной ставкой имело Адъяр-при-Мандрасе (Индия) и преимущественно обосновывалась на ориентальных источниках. Рудольф Штейнер почитал Восток, но не ожидал от него решения проблемы Запада. К этому решению «требуется сила, которая извлекается из духа стран третьего мира». Разногласия, к которым привели различные традиции и разные взгляды: теософы обосновывались больше на ориентальных источниках (индийских и буддистских), Штейнер — больше на традициях стран третьего мира (еврейско-христианских). Такое распределение способствовало дальнейшему развитию событий: соответствующая традиция определялась как культурно-исторический фон формирования взглядов, и оказывала большое влияние на их содержание. Штейнер доказывал, что ясновидящий может как бы проникнуть от настоящей истории в вечную историю, вечность. Это утверждение доказывалось фальшиво. Он диктовал место и содержание своих воззрений, связывая прошедшую историю со временем, в которое он жил, и окружающим миром, что соответствовало традициям, освещенным эзотерично-окультурной литературой.

В описании с заголовком «Из Акаха-хроники» Штейнер в предисловии называл источники, которые он использовал и к которым вносил «дополнение»: «То что сейчас является дном Атлантического океана, когда-то было праздничной страной, где существовала формировавшаяся на протяжении миллиона лет цивилизация. Культура этой цивилизации на сегодня сохранилось в различных формах: факты о последних остатках этой страны, которая в 10 тысячелетии до рождения Христа разрушилась, можно прочитать в книге «Атлантида с точки зрения оккультных источников» В.Скотта-Эллиотта. Здесь имеется сообщение об этой цивилизации, что подробно освещается в каждой книге».

Скотт-Эллиотт «описал внешние события этих атлантических предков»; Штейнер описал «кое-что об их внутреннем мире, характере и о природе их понятий, в которых они жили».

Но кем же был Скотт-Эллиотт? В «Лексиконе таинственной науки» Х.Е. Мирса есть следующая характеристика: «Скотт-Эллиотт, рядом с Юлиусом Верне, один из первых научно-фантастических писателей; из его оригиналов черпали Анни Бесант, Леабетер и Р.Штейнер; он — единственный, кто начал писать о расах, Атлантиде, Лемурии».

Определяется Скотт-Эллиотт только как «научно-фантастический писатель, «который изобретал свои описания», или же он есть оккультистом, который их «создавал» — результат в двух случаях один и тот же. Доказать существование им изображаемого мира невозможно, так как время существования затрагивается необъективно и поверхностно. Даже наоборот, различаются важные признаки, которые ставят под сомнение существование такого мира (или даже правильность описания познаний из Акаха-хроники). Мы остановимся на сопоставлении между описанием Скотта-Эллиотта, на которое ориентировался Штейнер, и его собственным описанием. Мы выберем особенно примечательный пример: в последней трети 19 века в решающей книге Скотт-Эллиотт описывал факт «атлантических воздушных полетов»:

«Высота полета составляла примерно 100 (человеческих шагов), поэтому если на летной дороге лежали высокие горы, направление перемещалось и горы нужно было облетать».

Штейнер в 1904 году в своей работе под заголовком «Наши атлантические предки» характеризовал факт атлантических полетов так:

«Эти транспортные средства поднимались на высоту, которая была

меньше, чем высота гор атлантического времени, но у них были такие управляющие устройства, которые позволяли подниматься над этими горами».

По Скотту-Эллиотту, атлантидцы должны были облетать горы, а по Штейнеру — подняться над ними. Это противоречие в Акаха-хронике необъяснимо, но разрешить и доказать это пытались эти два представителя. Мы направим свой взгляд от описанного к представителям.

Во времена Скотта-Эллиотта были газовые воздушные балансы; они были относительно подвижными, и поэтому обитатели должны были опасаться, когда на их пути неожиданно появлялись высокие горы. Год, в котором Штейнер описывал это, знаменовался тем, что братья Врент создали «Ровничную машину» с двойным покровом, в которой был введен мотор для полетов и в которой управление позволяло менять направление или горизонтально или вертикально. Взгляды ясновидения при этом — как писал также Й.В.Хауер — «...были продвинутыми в направлении технического развития своего времени».

Этот факт как для Гоуера, так и для нас — «серьезная причина для сомнения в достоверности Акаха-хроники или в каких-либо способностях теософических и антропософических ясновидящих «читать» эту хронику мира.

2.2.4. Обобщение

- а) Воззрения из Акаха-хроники принципиально ограждались от всякой исторической проверки места возникновения посредством «поверхностных данных»;
- б) Между воззрениями отдельных ясновидящих, которые в одинаковой мере пользовались Акаха-хроникой или другими «источниками», существовали разногласия по весьма важным пунктам.
- в) Воздействие ясновидящего через историчеко-культурную ситуацию остается закрытым, потому что все его «воззрения» осуществлялись либо путем внушения, либо, по меньшей мере, шли дальше, окрашиваясь через внушение.
- г) Из всего вышеупомянутого можно сделать логический вывод, что Акаха-хроника или совсем не существовала или, по меньшей мере, все ее «воззрения» неясны.
- д) В двух случаях доказывается претензия Акаха-хроники относительно того, каким должен быть абсолютный масштаб

мировоззрения; исходя из Библии, он слишком шаткий. Чтение Акаха-хроники приводит не к ясности, а наоборот, к путанице, замешательству.

Последний пункт критики мы рассмотрим в следующем разделе.

2.3. Теологическая критика Акаха-хроники

2.3.1. Ничтожность «направляющего» авторитета

2.3.1.1. Возможность заблуждения

Препятствием для чтения Акаха-хроники были ограничения человеческого познания. Оказывается, даже Штейнер имел возможность заблуждения:

«...Чтобы предотвратить возможные заблуждения, о которых здесь могло быть сказано, потому что эти духовные воззрения — небезошибочны. Эти «видения» могут быть также искаженными, неточными. От ошибки в этой сфере человек не застрахован; и он стоит так высоко».

Поэтому не нужно «на них основываться, если сообщения, которые подтверждаются такими духовными источниками, не всегда полностью совпадают»; в «главном» они совпадают.

В предыдущем разделе мы показали, что это далеко не так: эти «совпадения в основных пунктах» отсутствуют. Но если бы даже это было не так и если бы разногласия встречались только в несущественных областях, то уже то, что, по словам Штейнера, Акаха-хроника может выступать судьей всех человеческих исторических документов, — уже это говорит о ее абсурдности. Если предпосылки Штейнера принимать и рассматривать в отдельности, то можно из-за принципиальной ненадежности (опасности) прийти к следующему выводу: тот, кто читает «Акаха-Хронику» и принимает ее безошибочной, тот никогда не сопоставлял ее с Библией: в результате таких критических сопоставлений стало бы совершенно ясным соответствие или несоответствие «Акаха-хроники» Библейским взглядам.

2.3.1.2. «Преграды» при ясновидящих видениях

На пути приближения к видениям через источники (которыми в данном случае являются Библейские тексты) и доступные всем

исторические факты Штейнер усматривал при ясновидящих воззрениях «преграды». Этот факт для рассматриваемой нами темы имеет большое значение, если учесть то, что библейские рассказы имеют в своей основе общеизвестные исторические факты. При этом нужно было считаться с большими «преградами», если ясновидящий имел переживания иудейской и христианской истории из Акаха-хроники.

Это подтверждало антропософическое описание: «Рудольф Штейнер не умалчивал о трудностях, связанных с особенными картинами, которые являлись из Акаха-хроники относительно христианства», — замечал редактор Эрнст Вайдман в своем «Вступительном слове» к штейнерскому циклу докладов «Из исследований Акаха: «Пятое Евангелие». Что касается Штейнера, то он имел полную надежду, что ясновидящий будущего сможет прочитать в Акаха-хронике «точнее»:

«Мы все дети времени, но уже недалеко то время, когда можно будет с большей точностью говорить о смысле и сути того, о чем сегодня можно знать только приблизительно. Намного точнее и больше можно будет познать в духовной хронике бытия».

«Расплывчатые» познания также не есть достаточными, учитывая то, что «Пятое Евангелие» претендует на то, чтобы считаться настолько же весомым, влиятельным и древним, как и четыре других Евангелия». Надежда на «ближайшее будущее», в котором «намного легче и точнее можно узнать о чем-либо», может оказаться ложной...

Прежде всего, бросается в глаза то, что Штейнер подразумевал под «детьми времени» всевозможные несовершенные познания... Он подразумевал под этим релятивитет своих собственных воззрений (видений) из Акаха-хроники и свое общее мировоззрение. Но если Штейнер был достаточным как человек, который проник в глубокие пути познания, и если он сам «расплывчато» и приблизительно мог говорить о содержании Акаха-хроники, тогда совершенно ясно, что такая «Хроника» не есть формой, которая имеет право выступать как судья библейских документов, а занимает место абсолютно неясных, запутанных ошибочных сообщений.

2.3.2. Прикрытие «спиритического» фона

Мы коснемся еще ближе кое-чего относительно того, как происходило «чтение» Акаха-хроники. Мы остановимся на описании Риттельмейера: «Чтобы исследовать события прошлого, ясновидящий перемещался в «душу» соучастников и переживал на себе все

происходящие события через «сильные душевные переживания». И при этом требовалось всегда «возвращение» назад. «Одно сражение Цезаря... переживалось «душой Цезаря», жизнь Иисуса пережита с «переживанием Троицы» учеников». Последний процесс описывал Штейнер следующим образом: «Сегодня я хочу сказать о том, что называется «событием Троицы». Лично для меня это стало исходным пунктом для сотворения пятого Евангелия. Первое, что я сделал, я направил взгляд в души апостолов и учеников, которые были собраны во время праздника Троицы... Это огромное глубочайшее впечатление, когда увидишь, как в праздник Троицы души апостолов возвратились к событиям Голгофы. И я осознал, что первым впечатлением стало то, что показывается в душах апостолов по отношению к таинству Голгофы».

Что из этого можно узнать? Прежде всего, что Штейнер преимущественно получал сообщения от умерших людей. Он искал пути и места концентрации этих фактов, это было фактически допросом духов покойников, утонченный вид спиритизма.

Р.Тишнер изложил: «Спиритизм у Штейнера — это духовное движение, которое основывается на внушении людям, что люди могут выступать медиумами, быть в связи с умершими и получать откровения из потустороннего мира».

Штейнер определяется как спиритический медиум, благодаря его проникновению в Ахаха-Хронику, в души умерших. Но Штейнер сам отделял область обыкновенного спиритизма от области «высоких мыслей, визуальных мечтаний, медитации»; он говорил, что это является путем, которым, благодаря способностям нашего времени, можно прийти к познанию высшего мира»: «...Через такие откровения (обыкновенный спиритизм и медитацию) просматривается повседневность; это не сверхъестественный, это «подъестественный» мир».

Риттельмейер писал: «Р.Штейнер стоял на высоте всех изгибов спирали над медиумами-ясновидящими прошлого как противоположность».

Различие между Штейнером и медиумами-ясновидящими обыкновенного спиритизма не есть принципиальным. Поэтому Штейнер является обыкновенным спиритистом: оба движения отличались тем, что вступали в контакт с умершими, искали различные пути для этого. Оба движения занимались обыкновенным спиритизмом.

По свидетельствам Старого Завета Бог запрещал любое действие,

направленное в эту сторону. Опросы духов умерших и различное ясновидение было достоянием язычества, благодаря чему человек стремился поставить себя на одном уровне с суверенностью Ягве и самому стать «как Бог». В Библии это определяется беззаконием и грехом: «Не обращайтесь к вызывателям мертвых и к волшебникам не ходите и не доводите себя до осквернения от них. Я Господь Бог ваш (Лев.19:31; 20:6; 27; Исх.20:2; Числ.8:19). Раннее христианство относило взывание мертвых к ереси и заблуждению, которые противны Богу (Гал.5:20; Откр.27:8; 22:15). Ранняя церковная апостольская конституция запрещала для христиан некромантию.

Ганс-Юрган Руппарт изложил следующее:

«Картина мира Библия также знает многочисленные паранормальные феномены, явления, чудеса, действительность которых руководствуется только самопониманием. Окультная практика, которая непостановленная законами и идеями, лично касалась Бога и авторами Библии строго осуждалась...».

2.3.3. Обобщение

- а) Акаха-хроника не может быть судьей Библии и других источников, она - непроверенная и недоказанная инстанция, и поэтому не может что-либо утверждать или доказывать.
- б) Все предлагаемые ею «чтения», которые приходят посредством обыкновенной спиритической практики, противоречат свидетельствам Старого и Нового Завета, которые категорически запрещают любое проявление спиритизма.
- в) Из всего можно предположить, что содержание высказанного из Акаха-хроники несовместимо с высказываниями Библии или, по меньшей мере, в основных пунктах противоречит. Как это доказывается и проверяется — будет заданием нашего следующего исследования.

Мы коснемся только антропософической «спиритической интерпретации», которая утверждает совместимость Акаха-хроники и Библии, и докажем абсурдность этого утверждения.

3. Спиритуальная интерпретация как «спасение» Библии

3.1. Изложение спиритуальной интерпретации

3.1.1. Основа, корни, измерения

Для антропософического толкования Библии находится много обозначений, с которыми мы в отдельности еще познакомимся. Но наряду с другими интерпретациями наивысшим определением антропософического толкования Библии мы выберем определение Г.Веера — определение «спиритуальной интерпретации».

Спиритуальная интерпретация по Вееру — это сущность интерпретации, которая исходит из «признания спиритуального как существующего». При этом она выступает в противоположность другим интерпретациям, которые, с точки зрения антропософии, не знают таких «духовных масштабов». «Разумеется, и в этом пункте ко мне приходит чувство особенной важности, что обязательно определяется в беседе с партнером, — что должно пониматься под духовным или под признанием «божественно-духовного» мира», — так размышлял сам Веер. У Штейнера спиритуальная интерпретация — это не что иное, как результат его ясновидящих видений.

В действительности волнует только один вопрос: подтверждаются ли эти ясновидящие измерения библейски-теологическими идеями, или, является ли возможным, исходя из этих знаний, «спиритизирование теологических идей», как излагает Веер.

Рассматривая штейнерское толкование Библии, Веер говорил о «многомерности». Многомерность в понятии Веера — это штейнерское толкование, которое отличается от традиционного толкования Библейских текстов, от общепринятого филологически-исторического словоопределения текста, и не ограничивается, подобно фундаментализму, словесными изречениями Библии; и не концентрируется, подобно существующей теологии, на «чисто экзистенциальном отношении к тексту», а направляет свой особенный взгляд на «просвечивание сверхъестественного», что, по его понятиям, заложено в тексте.

Эмиль Бок хотел оградить антропософию от упрека, который в предреформаторском толковании ограничивался распространенным аллегоризированием:

«Абстрактная идея, одно из восприятий Евангелия, которое принимает во внимание сверхъестественное, всегда вызвала упреки: вы расшатываете почву истории или возводите все в аллегории. Из этого вытекает, что абстрактная идея всегда стояла перед дилеммой и не имела силы доказательства. Нужно было выбрать: или духовное, или физическое восприятие. Нельзя понять, что физически-реальный процесс может быть воплощением духовного, а вместе с тем — картиной понимания, реальным символом сверхъестественного».

Так в антропософической интерпретации речь идет более о «символическом» чем «аллегорическом» толковании Писания представителями антропософии, хотя эти определения не имеют существенной разницы. Аллегория подразумевает, «что разговорное выражение или художественная форма Библейского или монументального вида изрекает нечто другое (*allegoreuei*), что имеет глубокое понятие как дословное и непосредственное. Приверженцы аллегорического толкования хотели в тексте «рядом с первопониманием открыть второпонимание» — это не определялось через контекст или другую систему отношений, а «прежде всего, должно быть желаемым». Противопоставлением этому, как утверждает Павел Рикоер, есть одна из разговорных форм, которая «требует дословного восприятия и понимания текста», не отделяясь от дословности и истории, не под и не рядом с первопониманием (как при аллегории); тогда как второпонимание должно пребывать только лишь внутри первопонимания в символическом толковании Писания. Поэтому эта интерпретация определила себя как «символически-историческая» или «символически-реалистическая».

Уже Штейнер говорил:

«Все имена и обозначения старых времен в наше время из-за необходимости рассматривания их глубоко символически нуждались в корректировании и другом объяснении. Историческая действительность не есть отверженной через символическое объяснение; должно быть подчеркнуто то, что охватывает эзотерическое объяснение: восприятие фактов как исторических, но с добавленными нами объяснениями... Рассматривание Писания исторически и символически, — не выборочно: или одно, или другое, а сразу и то, и другое — в таком случае это будет действительно правильным объяснением Евангелия».

Г.Веер продолжал эти мысли. Он процитировал теолога Кневельса:

«Мистическая речь, мистический рассказ и мистическая картина является символическими; это что-то такое, что стоит позади, и его

нужно открыть и просмотреть. Но главным есть не чистая идея, содержание значения, а подлинная сверхъестественная действительность, сам Бог, его проявления и его действия».

Далее Веер продолжил уже свои мысли:

«Из этого видно, что Кневельс называет три возможности восприятия библейских мифов: первая общепринятая «исторически-природная», то есть дословное понимание; далее «иллюзионистская, психологическая, религиозно-историческая, экзистенциальная» и так далее. Из двух этих способов Кневельс развивает третий способ, который он называет «символически-реальным», при котором мифы — это «неземная божественная действительность», которая соответственно уверенно проявляется в земном».

Обозначение «символически-реальный» Веер хотел соединить с похожим способом определения Штейнера «с наведением мостов между способом интерпретации Штейнера и уже заложенным теологическим фундаментом, рядом с достигнутым Кневельсом...». Чтобы понять, как к этому пришел Веер, мы посмотрим различные определения Божественного представления в теологии и антропософии. Для антропософии ближе отражение и манифестация событий земного плана в сверхъестественном мире.

Штейнер говорил так: «В Евангелии находятся определенные пункты, которые происходят вне исторической жизни, эти пункты обгрызаются в таинстве, которое ищет посвящения. Как мы видим под этим, христианская жизнь непосредственно получает в истории статус таинственности. Это должно открыться только через «таинство» сверхъестественного мира в «реальном» и «историческом». Исторически-земная действительность — это символ, а Библия — символический представитель для того, чтобы расшифровать этот символический мир, и для этого необходимы ясные и правильные знания из Акаха-Хроники.

3.1.2. «Оккультический» подход к Писанию

Мы коснемся лишь различных выражений Штейнера относительно толкований Библии. К одному Штейнер хотел использовать «аллегорический» или «мифический» метод толкования и думал, что «для мистического толкования... именно историческое исследование совсем не было принято во внимание». Относительно другого он уменьшает «аллегорически-символическое» толкование; как он сам мог увидеть — оно «духовно очень богато, но разносторонне самовольное». К этому

через «затягивание» от «аллегорического» и «символического» к ясному представлению того, чему Штейнер не всегда уделял внимание, разным различиям этого понятия (которое впрочем и Веер проводил). Веер обоснованно показывал, что Штейнер занимал позицию не «теолога», а «эзотерика», говорил и думал в другой категории. Несмотря на различные речевые трудности, мы хотим далее проследить подход Штейнера к Библии. Для этого мы процитируем самые показательные контексты как звучащие места. Штейнер различал следующие подходы к Библии:

«Религиозные документы могут рассматриваться из четырех пунктов. Первое: братья наивно и дословно. Второе: исходя из науки как представителя этих документов. Третье: в аллегорически-символическом толковании; этот вид толкования может быть и духовно-богатым, но и очень своевольным. Четвертое: оккультический подход, в котором факты, которые составлены в свойственном документам языке, эксактивно обогащаются и через это происходит посвящение в дословное понимание.

Так, например, радуга Ноя — это не символ, а проявление того, что впервые было возможно после крушения Атлантиды, разлив радуги в туманности».

Штейнер здесь ясно показывает пункт, из которого он исходит: это явно не Библия, а «оккультическое исследование, ясновидящее видение Акаха-хроники и из этого происходящей «таинственной науки». И этот «оккультический пункт» сыграл главную роль, создал свое предпонимание для интерпретации Библии. Он не читал ее «наивно и дословно» (как «профессиональный читатель Библии»), не «научно» (как напр. исторически-критическое исследование), также не «аллегорически-символически» (как при подходах, которые определяются как «эзотерические»). Он исходил из оккультически-ясновидящего пункта («эзотерический» подход). Поражающими последствиями из этого стало то, что Штейнер приобрел через новое «дословное» понимание Библии «эксактивное» восприятие; которого он желал. Другое то, что определилось: его понимание должно быть не связано (с символическим) второпониманием, а производить (первоначальное) первопонимание Писания. Например: так ясновидящему открывается действительное природно-научное значение радуги в истории Ноя, но остальное человечество не может воспринять «это» значение, а рассматривает только символически.

Второе в тексте, после первопонимания, содержится в действии решающего значения. Все другие «понимания» (второпонимание, также

третье понимание) терпят поражение и подозреваются в субъективном своеволии. Так понимаются штейнерские усилия, его толкование защиты ранга первопонимания, которое должно как бы существовать в новом словесном взятии текста.

Первопонимание, которое прилагается к тексту, это лишь «необъективная» важность, а зависит — как говорил также и Г.С. Кун - от «отношения систем» или является просто «образцом», в котором стоит интерпретация. Этот «высокий образец» подтверждает соответствующее мировоззрение. Из этого исходит следующее: то, что для Штейнера было первопониманием и бралось им «дословно», подтверждалось лишь его собственным мировоззрением. Из этого исходит следующее: кто не стоял «внутри» штейнерского мировоззрения, тот увидит штейнерское толкование не как «дословное», а как «символическое» или «аллегорическое».

Какое определение есть избранным, — это также есть вопросом очень важным. Далее объясняется, почему Штейнер выбрал для своего толкования изменчивые и мнимые, друг другу противоречащие определения (его мысли пребывают в нетеологичных категориях и основных, речевых неточностях). Мы обратим внимание на следующее:

Если Штейнер выступал как эзотерик (посвященный), говорил, исходя из «дословного» толкования. Если он выступал как «экзотерик» (непосвященный), говорил, исходя из «символического» толкования. Что для эзотерика есть первопониманием, для экзотерика понимается только лишь намеками, расплывчато. Что для эзотерика есть первопониманием, то для экзотерика (возможно и через эзотерика открыто) есть второпониманием. Что для экзотерика первостепенное, то для эзотерика отчужденное, материалистическое или, в лучшем случае, существует в воображаемой форме.

3.1.3. Обобщение и заключение

Следующий рисунок дает возможность обобщить рассмотренное и обработанное выше:

Эзотерик (А) проникает через познание высшего мира (1) взглядом в Акаха-хроника. Акаха-хроника доставит ему, его мировоззрению с образцом (парадигма) (2) то, что заложено в документах (напр. писаниях Библии). Он увидит документы новыми глазами и сможет их воспринять в новом «окультуренном» виде дословно. Это новое «окультуренное» словопонимание для него настолько само собою разумеющееся, что

открывается первопониманием в обращении с документами. Оно открывает дух Писания.

Экзотерик (Б) может - лишь приблизиться - правда на втором пути. Или он выбирает непосредственно сокращенный путь аллегорию (2), ищет второпонимание рядом с первопониманием. Или он прилагает усилия сначала для наивно-словесного или научного способа (1), чтобы первопонимание в дословности и истории толкать к символическому второпониманию (2). Оба экзотерические пути есть недостаточными: аллегория разносторонне своевольна и при этом не определена. Символически-экзотерический подход остается на ступени воображения. Он нуждается в помощи оккультической интерпретации эзотерика, чтобы продвинуться вперед к дальнейшим ступеням инспирации, интуиции и к духу Писания.

Только лишь эзотерик познал соответствие между Акаха-хроникой и духом Писания, который должен вознестись из внешней материалистической (к дословности, истории, экзистенции) представленной интерпретации к высоте духа, чтобы открыть свою сверхъестественную, спиритуальную (духовную) истину. Так выполняется духовная интерпретация.

Мы возвратимся к теологической критике

3.2. Теологическая критика спиритуальной интерпретации

3.2.1. Критерии оценок

Критерии, которые послужат для оценки духовного толкования спиритуальной (духовной) интерпретации, происходят от реформаторских и, в частности, предреформаторских католических традиций. Мы обобщим их в следующие тезисы:

- а) дух и алфавит — неразделимое единство. При этом нельзя духовное понимание искать где-то рядом, а только лишь в дословном понимании (как первопонимание);
- б) спиритуальная (духовная) интерпретация не может отделиться от Библии. Она должна касаться непосредственно Библии и должна исходить из ясных мест Писания — от ее дословного словопонимания (литературного понимания);
- в) литературное понимание — это нормальное, профессиональное

словозначение, которое устанавливается исторически из текстового соединения. Это правило требует выкладывать рассказы как рассказы, поэзии как поэзии, исторические доклады как исторические доклада, притчи как притчи, аллегории как аллегории. Некоторые выражения (метафоры, иносказания) принадлежат совсем не к духовному, а к дословному пониманию, и там это служит от дословного понимания и контекста для настоящей речи;

г) если спиритуальная интерпретация при толковании неясных или «полностью тайных» мест идет далее, при литературном понимании чувствуется хотя бы не в противоречиях к содержанию. Намного больше «духовное» от «дословного» толкования подтверждается или подделывается. Спиритуальная интерпретация должна быть экзегезой (толкованием), а не «эйзегезой» («вкладом», сверхинтерпретацией);

д) высказывания спиритуальной интерпретации не подтверждаются ясным дословным пониманием слов; а так как они не аргументированы, то в них отсутствует определенность.

Антропософия полна противоречий, она занимается «символически-реальным», «символически-историческим» толкованием, которое не может открыть рядом с первопониманием (как при аллегорическом толковании), а в первопонимании текста второпонимание — еще через новое «дословное» взятие подлинного первопонимания пытается открыть первое. Является ли она правильной этому изречению?

3.2.2. Два примера антропософической экзегезы

Ответы на этот вопрос мы получим, если для начала коснемся некоторых значительных примеров штейнерской экзегезы. Это примеры для его нового и словесного понимания. От «окультических основных пунктов. Первый пример (толкование радуги в Бытии 9) Штейнер использовал непосредственно, чтобы проиллюстрировать метод своего толкования. Это от особенной важности. Штейнер говорил:

«Так, например, радуга Ноя — это не символ, а выражение того, что после крушения Атлантиды и для разлива среди тумана радуги впервые было возможно. В старой Атлантиде не было еще радуги. Ной как предводитель, Мапи, который вывел народ из затонувшей Атлантиды. К этому времени сотворилось то, что первый раз возникло радугой».

Эта «экзегеза» противоречит второй профессиональной точке зрения по таким принципам:

а) она несет совершенно другое, мистическое изложение («Атлантида», «Мапи»), которая не связана с имеющимися подтвержденными историей картинами библейских описаний. Для этого изложения есть, правда, основание в мире нехристианских течений или религий, но, во всяком случае, не подтверждается в Библейских текстах. Утверждение, что Ной «большой Мапи» и «предводитель, который вывел народ» (Бок,1, 79) является чистой фантазией.

б) Различные подробности такой картины мира противоречат дословному пониманию текста, например, утверждение, что «Ной вывел народ из затонувшей Атлантиды» (в Быт. 7:7 ясно говорится, что это были только «его сыновья и жена, жены его сыновей»; также 1 Петра 3:20; 2Петра 2:5; и радуга не была символом» (Бытие 9:12 показывает как «знак» завета (еврейское «ot»)- союз Бога с оставшимися в живых; это подлинное теологическое значение радуги, изложенное в Библии, при природно-мифическом толковании Штейнера полностью потеряно).

В данном случае речь идет не об «экзегезе» (толковании), а об «айзегезе», вложенной интерпретации инородного содержания в текст. Личность Ноя и определения радуги в контексте Библии не было наполнено смыслом изложенного содержания, а использовалось в формальном понятии, как связующее звено, чтобы показать мнимое, так называемое, полученное из «Акаха-хроники», в действительности же просто, ассоциативно полученного содержания, внесенного в нее.

Второй пример мы выберем из Нового Завета. Согласно Евангелию Иоанна 13:18, Иисус говорил в согласованности с Псал.41,10 «Ядущий со Мною поднял на Меня пяду свою», Штейнер дал следующее толкование:

«Эти слова нужно брать дословно. Человек ел хлеб земли и ходил по этой земле ногами. Земля - это тело духа Земли, что именуется Христос, тогда человек, который расхаживается по теле земли, чей хлеб он ест и куда наступает?».

Штейнер рядом со своим толкованием упустил смысл слов, в котором речь идет о словах с Пс. 41:9, где говорится, что друг, с которым он ел хлеб, поднял на него пяду. Толкование этих слов является дословным, потому что сама связь текста содействует толкованию. Это делает ясно объяснимым как контекст в 41 Псалме, так и контекст Иоанна.

Место в 41 Псалме определяет связь: «также мой друг, с которым ел хлеб, поднял на меня пята». Это знак «неотъемлемой действительной связи» и «σπντιπιο», которая будет расторгнута бывшим другом. Это расторжение совершил Иуда Искариот, который и поднял на Иисуса «пята». Он был тем, кому Иисус давал кусок, тот, кто «ел Его хлеб». Определение в Пс.41:10 и в Иоанна.13:18 «принадлежит к такому, которое поймет даже неверующий: тот, кто ел хлеб с Иисусом, относился к числу Его друзей». И поэтому фантастическое объяснение Штейнера (земля как тело «духа земли», «Христа») полностью противоречит Библии (111 Б.4).

3.2.3. «Дословное понимание» как скрытая аллегореза

Эти примеры, как вы уже убедились, лишь дополняют предположения того, что штейнерское толкование не соответствует Библии и ее словесным определениям, а большинство из такого толкования вообще лежит за пределами Библии: в Акаха-хронике, откуда оно исходило через ассоциирующее мировоззрение как полученный результат. Хотя Штейнер утверждал, что Акаха-хроника и Библия стоят в соответствии друг с другом; но как мы уже неоднократно убеждались — это совершенно не тот случай. В данном случае Штейнер исследовал и сопоставлял рядом стоящее в тексте — хотя через свое «толкование» он изъяснял совершенно другое, чем то, что стояло в Библии. Такая форма «толкования» называется «аллегореза».

Штейнерское «дословное понимание» текстов Библии — это скрытая форма аллегорезы. Как почерпнутое из оккультных источников, она несла результаты исследований Акаха-хроники в Библию, и при этом неправильно излагала внутреннее содержание контекста рассматриваемого послания. Критика, которую сформулировал Лютер и которая выражалась в словах: «сверхточное взятие дословности», также имеет здесь место. Гернард Эбелинг изложил все вместе так:

«Это и без того чисто филологическая часть творчества, которая выхватывает слово и из него неправильно выкладывает все понимание текста... Для Лютера во всей форме это было аллегорезой. Вера основывается не на определенных пунктах и дословности, и не на грамматических правилах... Противоречие между сверхточным взятием дословности и прямым смыслом — является ни чем другим как незначущей аллегорезой, которая в своей основе есть мнимая».

Сам Лютер писал так:

«Это неправильно — выдернуть одно слово и его измельчить. Необходима мысль всего текста, которая в данный момент перед собой видится».

Штейнерское критическое замечание, что «аллегорически-символическое» толкование «очень духовно богатое», но «разносторонне своевольное», направляется лишь против него самого: подношение выложенного из Акаха-хроники и объясненного с точки зрения эмпирически-теологического мировоззрения не подтверждается Библией, а определяется как своеволие. Так это мировоззрение лишь формально воплощает понятия Библии, а на самом деле все ее содержание полностью истолковывает на свой лад или игнорирует. И речи быть не может о нахождении второпонимания в первопонимании, и при этом — о «символическом» толковании. Так называемое «символическое» толкование при подробном рассмотрении познается как аллегорическое, где оно касается вместе взятых контекстов Библии с позиции «второпонимания».

Не Библия, а стоящая рядом с Библией, соответственно Штейнеру, Акаха-хроника, есть второпониманием и определяется при этом как аллегореза.

3.2.4. Пренебрежение литературным пониманием

Это второпонимание (мы назовем его «Акаха-второпонимание») зашло у Штейнера так далеко, что он библейское дословное первопонимание или совсем вытесняет, или ставит на его место антропософического сенсуса, и подает все вместе как «высшую» ступень интерпретации, на которую вступила антропософия.

Характерно для аллегорического использования Акаха-второпонимания то, что он независимо от существования библейски-дословного первопонимания может развернуть его значение, но не из этого он исследовал свое понимание, а из Акаха-хроники.

Л. Коппельт определил при этом, что предмет аллегорического толкования не «факты» и «словесное понимание» изложения как целого, а исключительно ее «определения и выражения». Аллегорическое толкование ищет в нем, понимая ее как «метафору», «рядом с дословным пониманием текста или иногда также полным исключением этого, различное и мнимое глубокое понимание». «Историческое» и «дословное

понимание» донесенного есть «для аллегории безразличием, для типологии (и в некоторой мере также для символического значения) основной». Коппельт излагал также, что аллегорист воспринял эту двусмысленность не как принесенную (внесенную), а как пребывающую и в тексте и взятую из текста».

Это для аллегорезы характерное игнорирование дословного, «внешнего» смысла выступает в антропософическом толковании Библии. Например, Эмиль Бок ответил на вопрос, было ли усмирение бури Иисусом (Луки 8:22-25) событием лишь в душах или событием в внешнем физическом понимании, таким образом:

«Этот вопрос не решается абсолютно. Так же как и хождение позже по бурному морю и усмирение шторма через Христа, — внешне происходило или нет: не каждый случай Евангелия подразумевает, как показывает Евангелие от Луки, обязательно внутреннее происшествие, наподобие того, какое юноша пережил вместе с Христом. Внутреннее происшествие, которое юноши пережили, в их душе было штормом, которого они не выносили, что как в зеркале отобразило высшие жизненные силы чисто и ясно сферу духовного мира и подало свои цветки лотоса как глаза!»

Оставление без внимания внешнего события и открытие антропософического пути познания (со своим объединением ясновидящих цветов лотоса) в тексте — это типичное для аллегорической «айзегезы» (вклада).

Мы исследуем при этом, как объяснял свое игнорирование дословного текста Штейнер:

«Не исторический реалитет является отрицаемым через символическое объяснение; а это должно быть удалено, что охватывает эзотерическое толкование: восприятие фактов как исторических — и того, что в них есть исторического, означает самостоятельно то, одновременно, что мы к ним прилагаем».

Р. Фрилинг о своей «точке зрения толкования» писал:

«Чтобы глубоко изложить это значение, мы должны дополнить определение и изложение картин первых старосвященных текстов. Такие дополнения могут вызвать видимость, что мы не «из», а «в» (вкладываем). Последнее является вполне полноправным, поскольку мы не вкладываем ничего другого как то, что было сначала Богом и из-за закона в это содержание вложено».

Что «с самого начала» в текст «было вложено» и снова хочет быть «вложено», соответствует антропософии: «Она имеет картину мира, просвечивающуюся через золотую основу сверхъестественного». Эта картина мира исходит из «сообщений духовных исследований», а именно из Акаха-хроники. Такой путь, о котором в частности говорит Э.Бок, несет с собою массу противоречий. Такие сообщения доказываются или совсем не берутся из текстов Библии. Они есть как отдельная, но органичная составная часть одного составного воззрения, и с этой все взаимно освещают, приносят и углубляются в сообщения из документов Библии, результаты внешнего исследования истории и результаты (антропософического) духовного исследования». Эта тенденция, которая охватывает высокоумозрительную, независимо «ограниченную» гармонию — типична для антропософии.

Такое гармонизирование, как показано, должно придать Акаха-хронике роль «судьи». Тексты Библии при этом «дополняются» (ее словесные определения есть долго объясняемыми) сообщениями из Акаха-хроники. Р.Фрилинг сформулировал это так:

«Последующее не должно отнимать значение, а должно лишь быть взятым углубленно. Для этого не требуется интерпретировать иностранное, а непостоянное является притчей, и на заднем плане появляется в далеке как огромное, большое».

Если «это глубокое значение», которое так «вдалеке», использовать к определению слов Библии, то это не будет подходом к Библии, а выступит директивным противоречием, и приведет к абсурду. Тогда покажется, что еще иностранное, «последующее» является словесно определяемым.

3.2.5. Филологические ошибки

«Дополнения» «старосвященных» текстов совершаются в «соответственно сотворенные пополнения значения», которые содержательные определения должны снова изложить:

«Не берите из этого, смотря на соответствующее значение лексикологической фиксации и сдержанно обозначающиеся расклеивания, а из этого снова постает соответственно созданное пополнение значения».

Там, где вложено словопополнение значения, стоит дверь к субъективно-своевольному толкованию. Определенность — и при этом возможность к аргументации — наоборот же, гарантируется только через лексикологическое и контекстуальное изложение содержания.

Так антропософическое толкование не придавало значения действиям (объяснениям) «голых» филологов, и поэтому не удивляет, что встречаются ошибки, которые при первоизъятии смысла слов серьезными филологическими стараниями создавались. Из этого Вернер Фюерстер и Гютнер Зиденшнур определили множество примеров из антропософической литературы. Фюерстер во взгляде на антропософическую методику замечал:

«Хочется здесь продолжить, то, что, прежде всего, знал из исторического времени и свои познания греческого и еврейского «нужно оставить дома» и приклонится добровольно и без критики к духовному исследованию Штейнера».

В последующем мы возьмем к рассмотрению два примера, поданных Фюерстером и далее четыре дальнейших примера из нашего собственного исследования.

а) По Эмилю Боку, восприятие несет имя «Капа» вместе с «Капаап», всей страной в его первоначальном, элементарном виде. Он определяется также вместе с «Кайн». Как правильно заметил Фюерстер, слово «Кайн» и «Капаап» в евреях писалось различными буквами: Капаап с "kaph", Кайн с qoph". Эти определения нельзя путать.

б). Эмиль Бок писал: «Saba», но это больше, чем географическое название. Исчисление от «saba» происходит «Sabaoth», звездная армия неба и обитающая в звездах армия, воинство небесное». Также и здесь Бок перепутал.

Фюерстер: «Царица от Saba, по-еврейски Seh'ba должно употребляться как Zebaoth, то есть абсолютно с иным корнем, zede.

в) За Р.Штейнером «манна... полное слово как manas». Фридрих Риттельмейер сделал вывод: «Манна, что уже в словесной постановке Штейнера указывает на дух, mens, manas, в Библии — образ будущего питания». Только исходя из сходства в звучании, эти слова нельзя смешивать, они имеют совершенно различные значения: «манна» (евр. "man", родственно "mens" (лат.) и романическому "manas". Еврейский эквивалент слова «дух» будет "ruah", а не "man". Штейнер правильно подозревал, что «филологи выступали против такого объяснения», чтобы, разумеется, без основания, и с догматическим противоречием объяснить».

г) Штейнер предсказание Аврааму в Быт. 22:17 рассматривал астрологически. Слова из Библии «Умножу семя твое, как звезды

небесные», он перевел следующим образом: Твои потомки расположатся в порядке и по числу звезд. Далее: «Твои потомки будут, как песок в море». Мы видим, что Штейнер не положил в основу «звезды» и «песок» (хотя в действительности оба взаимосвязаны, что здесь и есть изложенным. Что нужно считать правильным: еврейский текст или Штейнерское толкование? В еврейском тексте речь не идет о «расположении» (это будет по-еврейски "mispat"), а о том, что Бог семя Авраама «благословит и умножит (евр. "gabab"), и также параллельные места в Быт.13:16 и 15:5 говорят не о порядке размещения, а делают ударение на неисчислимость потомков. Бросается в глаза, что Р.Фрилинг самостоятельно, и исключительно самостоятельно отступил от Штейнерского объяснения в Быт.13:16, 15:6 и 22:17 в данном случае определял численно: «Неисчислимость его потомков должна быть большой — как песок на дне моря, как звезды на небе.

д) С точки зрения Штейнера, греческое слово "auton", которое означает «блаженные» (Матв.5:3) имеет следующее значение: «в себе самом» или «через себя» будете иметь Царство Небесное». Это определение противоречит дословному пониманию и контексту, иначе следовало бы сформулировать это как: «auton estin». Штейнер был бы прав, если бы здесь стояло слово "en autois", что в данном случае совсем не так, — здесь стоит слово "auton".

е) Изречение в Матф. 7:29, что Иисус учил "hos exusian echon" (как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи), по Штейнеру обозначает: «Он учил тех, которые сидели в синагогах (книжников и фарисеев) как "exusial", то есть как тот, который имеет откровение". «Exusial» обозначает — член антропософической духовной иерархии (здесь ч. III, Б-1).

Также и этот «перевод» Штейнера не имеет основания в тексте Библии: «Exusian» здесь употребляется не в именительном падеже, а в винительном, и которое связано с "echon". Именительный падеж в данном случае должен обозначаться "exusia". Корректированный перевод определяет: «Он учил их как уполномоченный, а в самом Писании Он не уполномоченный, а «власть имеющий».

Различные «толкования» были связаны в одно целое, но при этом абсолютно игнорировались филологические аспекты. Авторы, представители антропософии, при обучении не придавали никакого значения филологии, что в некоторой степени было ясно показано в биографиях Штейнера и Бока. Таким образом и было сознательно

сконструировано такое толкование (экзегеза). То, что делалось самим Штейнером Артур Дреус называл пародией. Чтобы «доказать», что Наполеон никогда не жил (!), он (Штейнер) исследовал, например, следующее: «Наполеон имел имя сына бога Аполлона. А буква «Н» в его имени в Греции не отрицание, а усиление; при этом «Наполеон» — «Н'Аполлон», — что-то наподобие «сверхаполлона». При таком подходе можно идти дальше и находить удивительное сходство. Если исследовать «не существовавшего» Иисуса, немецкий профессор Дреус находил сходство между такими именами как Иисус, Иосес, Иасон,.. то можно найти удивительное созвучие в именах матери Наполеона Летиция (Latitia) и матерью Аполлона (Lato). Можно идти дальше и сказать: Аполлон, сын, был двенадцатым звездным образом; Наполеон был одним из двенадцати маршалов, которые, по сути, были ни что иное, как символические образы, находящиеся рядом с солнцем. И герой мифа о Наполеоне не просто имел шесть братьев и сестре, а был среди них седьмым: так же, как было семь планет. То есть Наполеон вовсе не жил (!).

Штейнер из этого получил повод к отрицанию существования исторического Иисуса, подаваемого Дреусом, и по этому поводу говорил: «Это очень духовно богатая сатира на символическое изъяснение, которая сегодня играет такую большую роль... И мы должны согласиться, что антропософия все-таки может допускать ошибки. Также антропософическое движение — это путь нелегкий и не есть игрой в какие-то символы, взятые из мира звезд...»

Жаль, что Штейнер не познал, что он сам такое своеволие допустил в процессе толкования высказываний из Библии, как показали конкретные примеры.

3.2.6. «Новый контекст» как результат аллегоризирования

Из всего вышесказанного можно доказать, что антропософическая экзегеза исследовала то, что сама добавляла, при этом создавался новый контекст. Правда, через аллегоризирование: аллегория накладывалась на аллегорю, и тогда образовывалась аллегория с совершенно другим основанием. Основываясь на этом, Эмиль Бок написал работу, состоящую из семи статей: «Доклады о духовной истории человечества», в которой отстаивал антропософические картины мира в Библии. Как один из примеров аллегоризирования мы выберем жизнь Моисея. Для Бока Моисей — «великий предводитель из стран грез старых воззрений в

стране бодрствующих идей». Еще будучи младенцем он был подготовлен к посвящению в таинство, что осуществилось через «лукошко Моисея», которое было «символом злого посвящения». Позже, когда он убил египтянина, он тем самым подавил лично в себе египтянина. Из этого момента начался «разрыв с египтянами и оставление Египта как средоточия старых взглядов». Сияние на лице Моисея после встречи с Богом (Исх.34:29) происходил от «двенадцатилепесткового цветка лотоса»; сияние должно было обозначать принадлежность, сущность, но в последнее время оно погасло. В повествовании о десяти казнях египетских речь шла «не о физических, а душевных переживаниях; оказывается, что эти казни всегда отображали «глубокое опускание душевно-духовной человеческой сущности к физическому, материальному уровню». При переходе через Красное море произошло разделение между новым прогрессивным мировоззрением Моисея и старыми ясновидениями Египта; а в «духовном» понимании пустыня, через которую надлежало проходить народу Израиля, земля является только видимым осадком всеобщего космического становления». Через «подготовку консекьюального земного сознания» это должно было развиваться как физическое тело Иисуса, которое позже должно было послужить оболочкой «сходящего на землю Христа». И так далее» (Эмиль Бок).

Такой вид изложения довольно запутан и труден для восприятия, и по сути, автор остался внутри аллегорической области, что называется здесь антропософическим мировоззрением. При этом остается актуальной его конфронтация с дословным значением текста, которое не дает никакого повода для аллегоризирования, хотя Р.Фрилинг настаивает на этом в своем антропософическом толковании. Но это слишком самодеятельно и безрассудно: подавать членов семьи Ноя в Быт.7:7 как народ, который избрал большого «предводителя» из оставшихся представителей сокрушенной Атлантиды; а значение убитого египтянина (Исх. 2:12) как подавление Моисеем самого себя. Также и другие изложения Бока не находят подтверждения в тексте (так как еврейско-христианские верования и магическое изложение нехристианских религий несовместимы, ч. III, А2). Но все это постепенно развивалось и образовывало цепочку аллегорического основания. Но это лишь глубокое падение в антропософическое толкование Библии.

3.2.7. Обобщение

Мы соберем наши впечатления во взгляде на антропософический подход к Библии вместе и выразим следующими тезисами:

- а) В антропософии экзотерический подход к духу Писания (спиритическая интерпретация) зависит от эзотерического подхода (Акаха-хроника).
- б) Соответствие между Акаха-хроникой, внешним исследованием истории и Библией постулировано, но не доказано.
- в) Случаи несоответствия между Акаха-хроникой и Библией, которые вытекают из библейского словоопределения и контекста, оставляются без внимания, что приводит к неясности в понимании Библии.
- г) Поэтому при этом определения и обозначения Библии рассматриваются не содержательно, а лишь формально; речь идет не о символическом, а об аллегорическом значении. Оно основывается на игнорировании филологических правил и иноязычного значения в определениях и обозначениях Библии, которые формируют ее содержание.
- д) То, что антропософическое толкование лишь формальное, не основанное на текстах Библии, объясняет, что ее подсыл выступает как значительно противоречащее значению слов в Библии (т.е. при дословном понимании). Такое противоречие между дословным пониманием и предполагаемым подсмыслом является невозможным и показывает несостоятельность всего антропософического подхода.
- э) Как утверждает антропософическое толкование, при дословном понимании Библии не возможно правильно (истинное) понимание библейского текста; через «педантичную дословность» изложения искажается истинный смысл текста. Здесь просматривается форма скрытого аллегоризирования.
- е) Такое контекстуальное дополнение смысла не имеет основания, аллегореза демонстрирует лишь неясность и самодеятельность. Это не является серьезной аргументацией. Мироззрение, основанное на таком толковании, не имеет опоры.

III. Часть третья

Развертывание и применение антропософического толкования Библии

А. Систематическое развитие антропософического толкования Библии

Антропософический подход к Библии с теологической и эмпирической точки зрения доказан как шаткий и непрочный. Здесь становится понятной необходимость и важность самостоятельного изучения Библии. Подтверждается ли антропософия, вернее, соответствуют ли ее положения реформаторским пониманиям писаний Библии?

1. Библия как единая и целостная величина

1.1. Изложение антропософического восприятия

Вопрос, составляют ли Библейские писания единое и целостное произведение, широко рассматривается в теологически-герменевтической дискуссии. Мы не имеем возможности в данный момент всесторонне исследовать этот вопрос, но должны все-таки описать кое-что, что показывает направляющую линию, которая является ответом на специфические вопросы: совместимы ли антропософические аргументы относительно единственности и целостности Библии с библейски-реформаторским пониманием Писания? Мы сконцентрируемся строго на герменевтических устных антропософических докладах.

1.1.1. Композиция Библии из сверхъестественного мира

Антропософические толкователи Библии рассматривали Библию как единую и целостную величину. Так Штейнер, например, критически относился к делению книг Старого Завета на главы; по его мнению, из-за этого терялся «единый дух Библии». Он считал, что Старый Завет должен «функционировать как целостность», нужно познавать его «духовный», «спиритуально-творческий» смысл. При этом как бы извлекать сущность из содержания, а этой сущности видеть другую, новую сущность, из которой должны вытекать другие...» .

О подобном говорил Бок во взгляде на Евангелия как на «произведение искусства» и творение через сверхъестественные миры:

«Евангелия — это произведение искусства. Но они одновременно бесконечны: они являются произведением искусства Бога. Кто познает их высокую сущность, увидит в символах, порядке и композиции Евангелий священные порядки и открытые места высшего, божественного мира, которые фактически образуют «в» и «над» миром понимания великое тело бога».

Встречается ли такое объяснение в положениях исторически-критического толкования, в особенности в форме исторического исследования, в теологии?

Г. Веер отрицал это и исследовал «синтез», который в действительности показывал ограничения данной «компетенции». Он писал:

«Несомненно, каждая исторически-критическая работа имеет свое основание, полномочие; и ее результаты должны быть видны в неперехождении границ этой компетенции. Вопрос о духовном происхождении текста, так же как и понимание его содержания со стороны его «спиритуально-творческого» оформления, остается без ответа, пока не скажет свое слово историк-литератор.

Экзотерически обработанная теология, — эта идея была второстепенной; литературному оформлению также придавалось не большое значение; немного важнее считались устные традиции. А эзотерик же, основываясь на своих сверхъестественных «открытиях», наоборот, сможет идти дальше. Веер писал дальше так:

«Литературное оформление — это, по сути, письменная форма устной традиции, которая соответственно обработана и оформлена. Творческий импульс, словесно-творческая инспирация должны, прежде всего, передавать смысл, содержание и дух Библии. Само авторство отходит как бы на второй план, а значение имеет то, что приходит из других сфер. Таким образом, утверждается форма исторического исследования, которое благодаря спиритуальному рассмотрению литературной и устной передачи Евангелия приводит к «вечному Евангелию Христа».

Два важных определения здесь прозвучали: «инспирация» и «вечное Евангелие». В последующем мы коснемся их во втором разделе.

1.1.2. «Вечное Евангелие» «пог» Евангелием

Антропософическое понимание и толкование Библии исходит из того, что в основании написанного Евангелия лежит единственное, письменно не зафиксированное, существующее только в высшем мире «пра-евангелие», которое считается «вечным Евангелием», и на основании которого все евангелисты и авторы Святого Писания создавали свои книги ясновидяще. Это определение взято из Откровения 14:6: «вечное Евангелие» (“euangelion aionion”), и его смысл идентифицирован соответственно штейнерской Акаха-хронике. Например, Бок считал воплощением платонических идей следующее: «Из слова Откровения Иоанна мы узнаем о вечном Евангелии, «Евангелии aeternum». Мы представляем, что это является в сверхъестественном мире большим Евангелием, из которого на земле имеется лишь приблизительное отображение. Так как и Новый Завет является ясным и полным содержанием того, что в Старом Завете было передано только образами. А старозаветное служение в храме было смутным образом того, что полностью осветилось с приходом христианства и что с течением времени приобретает новые формы откровения».

То, что здесь высказывает Бок относительно ясновидяще изложенного Откровения, созвучно с теорией жившего в 12 веке Йоахима фон Фиоре, и известной в 13 веке теорией радикального крыла сабаотианской каббалы в описании одних ворот «de-‘aziluth». Антропософический толкователь практически возвращался к этому изложению.

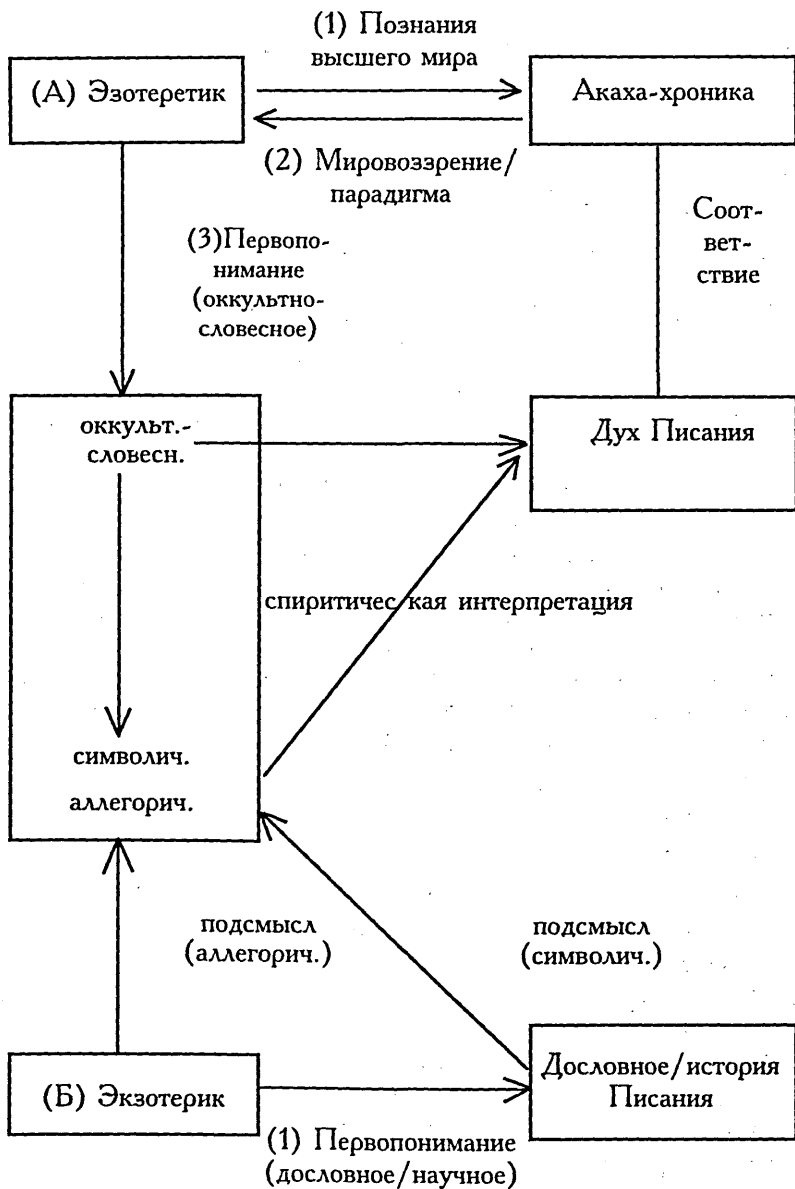
Й. ф. Фиоре (1135—1202) разделял три эпохи, связанных с божественным тринитетом. Они излагались следующим образом:

Эпоха Отца	Эпоха Сына	Эпоха Духа
Закон и страх	Милость и вера	Любовь
Рабская каббала	Детская служба	Свобода
Наказание	Деятельность	Созерцательность
Вода	Вино	Масло
Женатый	Клирик	Монах
Знания	Часть мудрости познания	Совершенство
Времена Старого Завета	От Озии до Христа включительно	От Бенедикта до 1260 включительно
	Церковь Петра	Церковь Иоанна

Когда настанет эпоха духа, тогда откроется и «вечное Евангелие». Это достигнется через пришедшее в полной мере «абсолютное духовное познание» (*intelligentia spiritualis*). В Откровении 14:6 речь идет о том, что ангелы несли вечное Евангелие. «Написанное Евангелие» тогда упразднится. Также обращается внимание, что (при «вечном Евангелии») другое не существенно, а начинает действовать глубоко понимаемое Евангелие относительно времени солнца».

У Й. ф. Фиоре мы открываем основные характеристики спиритуальной интерпретации, что снова встречается в поздней истории церкви, а также и в антропософическом толковании Библии:

- а) «Вечное Евангелие» как прообраз написанного Евангелия.
- б) «Вечное Евангелие» есть познанием, в котором нас ведет «дух» к «полному познанию».
- в) В эпохе духа или «иоанновской церкви» «дословная религия» на заднем плане.
- г) Написанное Евангелие и другие книги Библии для того, кто имеет директивный подход к духу, в принципе, не нужны. Все же написанное Евангелие не противоречит «вечному Евангелию»; оно есть как бы его несовершенным отображением; и основываясь на «вечном Евангелии» также открывает единый глубокий смысл. В последующем это сокрытие внутреннее единство будет открыто.



1.1.3. Антропософическое определение инспирации

Второе важное определение в тексте Г.Веер определил как «инспирация». Что подразумевает под этим антропософия? Эмиль Бок подавал инспирацию как ступень высшего сознания и познания, которой может достичь человек». «Инспирация» в полном штейнерском понимании охватывается как ступень антропософического пути познания. С точки зрения Бока, Библия может восприниматься правильно только в том случае, если будет рассматриваться инспиритически. Это даст возможность различать степень инспирации. Эта способность была утрачена в «свободное от инспираций время», и таким образом все больше и больше двигалась от органического к механическому восприятию, охватывая вместе с тем познание догматической теологии.

«Учение об инспирации почти полностью застыло в догме, оно сокрушалось изо дня в день», — писал Бок под влиянием Адольфа Дайсмана.

Антропософия «была призвана» «воскрешать идеи инспирации», потому что она «сама возникла» из жизненной инспирации» и вытекает «из нового жизненного недогматического, особенного определения инспирации». «Инспирация» не является каким-то общим событием, которое предшествует становлению писаний Библии, — это не что иное, как ступенька пути ясновидящего познания, между воображением и интуицией. Далее Бок продолжал:

«Благодаря такому разделению, которое раньше во всеобщем понятии инспирации было обобщено, достигнуто чрезвычайно много для понимания Евангелия и его сверхъестественного происхождения. Прежде всего, это делает возможным различные писания Библии и различные части в их индивидуальном характере и общем смысле отделить друг от друга».

1.1.4. Различные «уровни познания» авторов Библии

Это различие между различными писаниями Библии Бок исследовал, чтобы объяснить, что автором Библии может быть лишь истинно обогащенный духом. Это пришло еще от «пра-христианства» через «изучение судьбы и человеческой души», в которой главное место занимало не только обычное понимание и сознание понимания, которые отображают сверхъестественный мир... а также судьбы и обучения сознательности различных евангелистов:

«Первые два Евангелия, Матвея и Марка, показываются как плоды воображаемого восприятия, потому они поданы в образах, и поэтому в

них не всегда передавались непосредственные физические события. Они через это на первое место не ставили то, что можно было увидеть внешне, а прежде всего рассматривали внутренний сокрытый смысл.

Евангелие от Луки возникло также из воображения, но в чудесной форме широко охватывает кое-что из инспирации. Непосредственное слово («logos») и словообразование связывается с образным элементом. Евангелие от Иоанна также возникло из воображения, но вместе с этим оно охватывает инспирацию, а кроме этого еще и элемент интуиции».

С точки зрения Бок, для четырех Евангелий можно составить следующую схему:

С «воображением» связана, прежде всего, сущность образов (притчи), чудеса рассматриваются внутренне, душевно. «Инспирация» обозначает чистое образование слов в речи, что, разумеется, образовывается часто от образов. И, наконец, «интуиция» призвана исследовать чтение текста, из которого происходит соприкосновение с божественным, например, когда любимый ученик в последний раз лежал у груди Иисуса, или то, что ощутил сомневающийся Фома после воскресения.

Подобную схему Бок составил для объяснения различий между «историческими», «поэтическими» и «пророческими» книгами Старого Завета:

«В первой группе (исторические книги) показано восприятие воображения, в другой (поэтические писания) объединились инспирированные писания; и наконец, пророческие писания вытекли из интуитивного элемента восприятия.

Интуиция			X
Инспирация	X		X
Воображение X	X		X
	Истор.	Поэтич.	Пророч.

Таким же образом Бок хотел разделить на эти различные ступени познание и Новый Завет:

«На первом месте стоит то, что составляет господствующую божественную картину Евангелия, потому что оно возникло из видений, образов воображения. Поэтому дальше следуют послания Павла и других апостолов: сначала писания, в которых главное значение имеет слово, после этого инспирированные книги... В Откровении Иоанна... создает атмосферу дыхания интуиции»:

Интуиция			X
Инспирация		X	X
Воображение	X	X	X
	Еван., деян.	Послан.	Откр.

Здесь же у Бока мы находим внутреннее противоречие: он систематизирует лишь Евангелия «как книгу образов» сферы воображения, и тем самым он разделит внутри Евангелие и широко постулировал для Евангелий Луки и Иоанна «высшие ступени» (это не главное для посланий). Мы вернемся к этому противоречию, позже, когда рассмотрим схематизирование Бока.

1.1.5. К «духовной» гармонии от противоречий

С «духовно-научным» объяснением деления книг Библии мы уже ознакомились. Но как придерживается антропософия своего учения о единственности и целостности Библии, исходя из утверждения, что она находит противоречия в книгах Библии?

При таких обстоятельствах из этих двух утверждений логично выбрать одно: или разрушится «критика Евангелия», или упразднится «духовная» область «по-антропософически»:

«Рассматривая противоречия (в оригинале), которые касаются только внешних событий и фактов, нужно видеть и исследовать глубокий смысл. Существуют противоречия только между внешними фактами, в зависимости от того, идет ли речь о двух различных внешних событиях или это только кажется на первый взгляд, а в действительности же это вещи глубоко духовные. Факты имеют противоречия только внутри неправильного (искаженного) восприятия; духовнопонимающиеся они смешиваются». Пример такого использования мы приведем ниже.

1.1.6. Обобщение

- а) Антропософические толкователи использовали Библию как нечто «целостное» и ударяли на «единственность» писаний Библии.
- б) Они присоединяли к такой точке зрения в основе свои исследования о возникновении Библии: авторы имели познания высшего мира и были одержимыми взглядами в Акаха-хронику.
- в) Акаха-хроника — под названием йоахаметических идей и использования в Откровении 14:6, — также изложила под именем «вечного Евангелия».
- г) Внутренняя сплоченность текстов Библии объясняется из «единого духа», который господствует в Акаха-хронике, подразумевается в «вечном Евангелии», и имеет подход к авторам Библии основываясь на их «повышенном сознании».
- д) Внешние различия между библейскими текстами возникают из-за недостаточности «действительного понимания (смысла) и понимания сознания» и от различных ступеней познания, которые достигли авторы Библии.
- г) Единый дух Писаний Библии познан лишь для эзотерика, который идет равным образом путем познания и при этом читает Библию «во всей новой форме» «читает ближе на «книгу познания».
- э) Экзотеретик рассматривает Библию лишь «в сентиментальном виде» как «книгу пользования» (наивно-дословный подход) или со своей библейски критической поучительностью» в определенный аргументах» (научный подход), может поверхностно пробежать к познанию ее единственности.

1.2. Теологическая критика антропософического восприятия

1.2.1. Несовместимость антропософического и библейски-теологического определения инспирации

Антропософическая «инспирация» — это ступень Штейнерского пути познания, «ступень повышенного сознания и познания, которой может достичь человек». Некоторые авторы Библии могли достичь этой ступени или некоторых других ступеней сверхъестественного пути познания (воображения, интуиция). Они могли бы быть посвященными, которые стояли в контексте к посвященности таинств языческих религий.

В противоположность этому есть библейски-теологическое

определение инспирации, охватывавшее не часть Библии. Дух Бога распространяется по-разному и в различной мере на различные места писания. Он есть, как правильно изложил Отто Вебер: «Не что то «божественное, вытекающее из наших подсчетов и видений, что существует в фантастической или санергической форме». «Различия», которые существуют между Святым Духом и всеми человеческими произведениями, очень существенные. Все различия, о которых мы рассуждаем, в некотором роде опасны, их можно позитивно или негативно квантифицировать и превратить в внутри-дизименциональные различия».

То, что антропософия не сохранила это качественное различие между Богом и миром, между Божественным и человеческим духом, мы уже убедились в части II-Б1. Понимание значения влияния инспирации измеряется как исходящее от Бога, — это ближе к теологическому пониманию инспирации. «Если рассматривать выбор и уполномочивание» людей «со слов Иисуса Христа и Его свидетельство об уполномочивании» (П. Штульмахер), становится ясным, что антропософическое восприятие занимает позицию, абсолютно противоположную этому. Это ни что иное как «самоуполномочивание», контролирование божественной сферы «по своему усмотрению».

1.2.2. Несостоятельность антропософического учения о «степенях познания»

Что же можно сказать о различиях между Евангелиями? Чтобы это осветить, нужно рассмотреть Штейнерские утверждения относительно того, что евангелисты стояли на различных ступенях познания или «описывали все, исходя из четырех различных таинственных традиций». Различие многопрофессионально доказывается и теологические обосновывается через различные ситуации, которые есть в Евангелиях и которые авторы Библии излагали и объясняли (Луки 1:1).

Если учитывать, например, «строгое еврейское формулирование, ударение на силу закона и особенную роль Израиля», то можно сделать вывод, что автор Евангелия от Матфея жил «еврейско-христианскими» традициями. Автор Евангелия от Луки — «языческий христианин», поэтому в его Евангелии «отсутствует передача борьбы Иисуса против фарисеев и законников». Автор Евангелия от Иоанна, который написал свое Евангелие позже, по сравнению с другими, описывает все с несравненно высшего теологического уровня. Его интерпретация пути Иисуса подана несравненно «духовней», чем у синоптических авторов»

.Антропософическое распределение писаний Библии на ступени «воображения», «инспирации» и «интуиции» располагает авторов и высказывания в тексте в противоречивую схему, которая заставляет сделать вывод, что суверенитет и историческая выразительность божественного откровения неправильный. На внутренней противоречивости в изложении Бока (он изложил Евангелие, воспринимая одновременно воображение, инспирацию и интуицию и располагал все в области «воображения») мы обратим особенное внимание на область изложения. Дополнительный пример показал несостоятельность антропософической схемы еще яснее.

Как писал Бок, лишь в заключительном разделе Евангелия от Иоанна просматривается «приближение таинства, которое пребывает в сфере интуиции». Приобщение к сущности духа Христа происходит через прикосновение к этому, — что-то наподобие любимого ученика, лежащего на груди Иисуса (Иоанн. 13:23:25), или случай сомневающегося Фомы после воскресения Иисуса (Иоанн 20:24). Другие евангелисты как бы возвысились выше в области «инспирации». Об этом можно прочесть не только у Иоанна, но и у Луки, в последней главе, — приглашение коснуться тела Иисуса и при этом (соответственно антропософическим положениям) проникнуть в сферу «интуиции»: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня».

Антропософическое объяснение мест Библии, касающихся воскресения, абсолютно противоречит библейски-теологическим пониманиям инспирации. Она не высказывает прямого и ясного откровения Библии, а утверждает только антропософический путь познания.

1.2.3. Несостоятельность антропософического учения о «вечном Евангелии»

«Вечное Евангелие», авторами которого были руководимые Богом Евангелисты, в антропософии является ни чем иным как другим обозначением ясновидящего творения Акаха-хроники. Используемое в Откровении определение «euange^lion aionion» используется по-своему и связывается с антропософической Акаха-хроникой исключительно через аллегорический «вклад» (добавление).

Из общего контекста Библии получается, что «euange^lion aionion» обозначает «восстановление миссии проповеди в конце дня». Оно содержит последнее, «милостивое требование преклониться пред Богом

как Создателем мира и чтить Его, потому что приближается день суда». Характеристика этой проповеди как "aionis" обозначает «незыблемость, неизменность Божественной силы и воли». Своевольное интерпретирование и прохождение параллели между этим текстом и современностью запрещается, также как и искажение этого содержания, которое четко можно увидеть в самом тексте. Из этого делается вывод, что «вечное Евангелие» по Откровению 14:6 — это не Ахаха-хроника.

1.2.4. Несостоятельность антропософического «гармонизирования» противоречий

В части II Б.2. Мы показали разобщенность «видений» из Ахаха-хроники и их несовместимость с откровениями Библии. Ахаха-хроника ни в коем случае не может использоваться как «корона» целостности Библии. Также и гармонизирование не может достигаться через свободную интерпретацию определения слов. Такое аллегоризирование производится лишь антропософическим толкованием Библии, в котором факты, которые, с ее точки зрения, во внешнем, «фальшивом» восприятии исследовались и рассматривались «духовно», обретая новый смысл (что делалось, например, Боком).

На примере «седьмого дня творения» это было объяснено наглядно. Штейнер раскрыл последующие внешние «противоречия», чтобы с помощью своего оккультического познания «духовно» объяснить:

«Даже ребенок знает сегодня, что наш 24-часовой день зависит от отношения земли к солнцу. Если это было все, что творилось в четвертый день, то не может быть речи об обыкновенных днях... Это не совершалось в прямом понимании времени, а имело какую-то другую сущность. Јом (соответствует еврейскому слову «день») — это сущность. А если это совершалось в процессе следовавших друг за другом семи таких Јомеп, тогда это совершалось в процессе сменяемых друг друга явлений или «духовных событий»... Это есть служебным духом Элохима...»

Штейнер рассмотрел, исходя из своей критики, временной ритм в Быт. 1:3 не через сотворение небесных светил (четвертый день), а только через разделение света от темноты (первый день). Сотворение «не началось с разделения мирового пространства, а с отделения дня от ночи, что обозначало основательное упорядочивание времени» (С.Ватерманн).

Определение «день» внедрялось через «вечер и утро». Полимистическое объяснение Штейнера мы проанализируем в III. Б.1..

Как второй пример мы выберем два чуда насыщения людей в Евангелиях от Матфея и Марка (накормление пяти тысяч в Матф. 14:15-21; и насыщение четырех тысяч в Марка 6:35-44). Об этом упоминал Бок в критическом исследовании в своих докладах, «Дубликаты» и «Втором изложении» этих событий. Доклады были прочитаны как аналитические статьи, далее, у Бока возникли неизбежные противоречия между ними относительно упомянутого количества людей. Антропософическое «разрешение» состоит из того, что цифры употребляются относительно качества, а не количества:

«Каждое число в индивидуальной сущности — фигура» — писал Бок. При антропософическом подходе «5000 и 4000» обозначали вовсе не количество людей, а соответствовали астрологическим «дням мира»: «сотворение мира и история мира» формировались на протяжении семи больших мировых дней. Что явилось 3-го дня, соответствует числу 3000, люди 4 дня — 4000, люди 5-го дня — 5000. Пятый день, в который мы сегодня живем, соответствует дню творения рыб».

Консеквентность Бока во взгляде на описание в Библии определила: «Земных современников Христа, которые жили в Его время — 4000. 5000 совсем не жили на земле, они соответствуют 5-му мировому дню в будущем».

При таком антропософическом объяснении речь идет о цифровом аллегоризировании. Оно опирается на «платонический год» (Prazession). В астрологии это разделение года на 12 знаков животных, что связано с двенадцатью следовавшими друг за другом «эпохами».

Поскольку такое объяснение в литературном понимании текста не находит логичного объяснения, оно может обосноваться и объясниться через продолжение аллегоризирования всех дальнейших деталей текста. Эмиль Бок замечал: «На это можно возразить: это не есть такой четкой и понятной земной деталью, это «трава на месте», прямое опровержение тезы, которая служила примером в духовной области».

Бок связывал это и приравнивал «траву» через аллегоризирование ясности в своем изложении:

«Для сверхъестественного воззрения (видения), которое особенно подробно было описано Рудольфом Штейнером, это отображало засохший образ, пребывающий во сне. Это «много травы на месте»: плодородность почвы господствует и все использованное днем снова восстанавливает своими свойствами».

В разделе II Б.3 мы убедились в необоснованности такой аллегорической конструкции. «Гармонизирование», которое обретает такую форму, не может убедить, есть неуместным и неприемлемым.

Дальнейшим исследованием гармонизирования, вокруг которого ведется много дискуссий (гармонизирование и объединение различных аспектов подачи Иисуса) мы будем заниматься в части III Б.3.

1.2.5. Обобщение

- а) Теория о различных ступенях посвящения авторов Библии и о «вечном Евангелии», черпая из которого, они ясновидяще творили свои книги, произошла из Штейнерского мировоззрения; но она не находит опоры в текстах Библии и противоречит им во всем.
- б) Таким образом, то, что обозначалось «вечным Евангелием» является Акаха-хроникой и ее «интерпретацией», что в результате привело к совершенно новому, спиритически интерпретированному мировоззрению. Это ни в коем случае не вело к обоснованию единственности и целостности Библии. Обоснование этой теории на Откровении 14:6 является абсолютной самодеятельностью.
- в) «Духовное» объяснение возникших противоречий Библии через антропософически-спиритическую интерпретацию ни в коем случае не может обосновать единственность и целостность Писания; оно противоречит четким и понятным выражениям текста и в своих корнях имеет много неясностей.
- г) Вопрос о единственности и целостности писания при этом не разрешен; антропософическое изложение предложило не обоснованные ни на чем ответы.

2. Библия как «книга посвящения и медитации»

2.1. Изложение антропософического восприятия

2.1.1. Антропософическое учение о «посвящении»

Как мы уже увидели, Штейнер предлагал воспринимать Библию как «книгу познаний». В другом месте он обозначал Евангелие (на которое он всегда направлял особенный взгляд) как «обновленный ритуал посвящения», как «книги посвящения». Также и Бок называл ее «книгами посвящения». Что под этим подразумевается?

«Посвящение», по Штейнеру, является ступенью на пути «познания высших миров», которая открывает «движение с высшей сущностью духа», — третья ступень после «подготовки» (она развивает «духовное понимание» и «освещение»; она зажигает «духовный свет»). Мы ознакомились с этими ступенями: «воображением», «инспирацией» и «интуицией», — довольно подробно в части II. Б.1. «Посвящение» определяется как ступень «интуиции». Разумеется, такое использование языка слишком своевольное, учитывая то, что Штейнер определял одновременно как «посвящение».

При этом он говорил о цели изложения и упорядочивал ступени «подготовки» и «освящения», «посвящения». Так он использовал определение «посвящения» (или «инициативы») для ясновидящих путей древних таинств (например, Египта и Греческих стран), которые функционировали в другой эпохе и образовывали основание для штейнерских путей.

2.1.2. Библия как книга посвящения

«Какие предписания должны были выполнять посвящаемые в таинства древних культов?» — спрашивал себя Штейнер и давал на этот вопрос следующий ответ:

«Они, преимущественно, являлись кандидатами в обучение в высших мирах, и, по сути, возводились по ступеням пути высшего мира посредством различных обязательных внутренних переживаний, — такой человек имел неминуемые результаты в своей душе. Он таким образом пробуждал в своей душе дремавшие силы, поднимаясь постепенно к высшим ступеням, и в конце — к ступени, которая открывала в душе «активный» духовный мир...»

Также авторы Библии, по антропософическому изложению, — это «посвященные», «мифичные личности» или «зачинатели». Они достигли «познаний высшего мира», разумеется, — в различной степени. Наивысшего уровня достиг Лазарь, который в антропософии выступает ни кем иным, как автором Евангелия от Иоанна. При этом, как писал Бок, из четырех евангелистов лишь Иоанн создавал свое Евангелие из позиции «интуиции», будучи «инспирированным в личностном понимании»; первые же три Евангелия — Матфея, Марка, Луки — создавались на принципах «воображения». Благодаря возрождению, т.е. новому рассмотрению Библии (в данном случае Евангелия) объясняется ее функция и ее сущность: через посвящение авторов она

«должна воскреснуть», ее книги есть книгами посвящения и имеют своей целью посвящение читателя. Бок сформулировал это таким образом:

«Каждая книга Библии ведет человека, его душу особенным путем или ступенями. Евангелие — это не книга для обыкновенного чтения; это не исторические доклады, которые постоянно удерживались на одинаковом уровне. Она есть книгами, которые призваны направить человеческую душу на путь ступенчатого развития... Если это правильно воспримется, тогда можно будет сказать, что книги посвящения Евангелия определяют уровень или ступень, которую занимает душа на пути посвящения».

Из вышесказанного можно увидеть, что авторы Библии достигли «священного» или «стали на путь познания», к чему они также ведут души своих читателей. Именно это, с точки зрения антропософии, делало Евангелие от Иоанна. Исследовав это Евангелие, Бок пришел к выводу, что это «поднимающееся движение» среди книг Библии».

«Анализируя это Евангелие, можно безошибочно увидеть «воображение» в разделах 1-11, в семи чудесах; иоанновская инспирация легко просматривается в разделах 12-17, где записана прощальная речь; иоанновская интуиция отображена в разделах 18-21, в повествовании о страдании и воскресении».

Интуиция	18-21
Инспирация	12-17
Воображение	1-11

Если Евангелие является «книгой посвящения», то чьи души должны руководить «ступенями священного пути», как это обстоит в соотношении с историческим содержанием? Штейнер ответил на этот вопрос, исходя из своего личного понимания христианства как «мифического факта». «Христианство как мифический факт» (это название известного цикла докладов) является ступенью в развитии и становлении человечества». Это «не только осуществление того, что излагали еврейские проповедники, а также «исполнение того, о чем повествовали мифы». Следующее: «крест Голгофы, который фактически является символом древних таинств и культов».

Между старой мистикой (египетской или греческой) и христианством существуют два важных различия. Первое: то, что в старых таинственных культурах действует внутри мифического святилища, то в христианстве

обобщено как всемирно известный исторический факт.

Второе: Христос Иисус — очень активная и инициативная личность, и мифическая истина для христианской общины неразрывно связана с личностью Иисуса Христа. И еще одно: то, что составлялось тысячелетиями в «глубоком таинстве мифического святилища», («при глубоком проникновении в сверхъестественный духовный мир»), осуществилось в единой форме «исторического события».

Эти положения образовали своеобразное уравнение: мифическое посвящение (сверхъестественное) = жизни Иисуса (историческое), — где первое стремилось ко второму. Из этого «уравнения» Штейнер сделал заключения в двух направлениях:

- а) от жизни Иисуса к мифическому («здесь есть посвящение исторического события, но это повторение святилищных ритуалов»);
- б) от таинства (мифического) к жизни Иисуса («мы можем описать жизнь Иисуса, если мы укажем ступени, которые были пройдены про посвящении»).

«Из всего сказанного можно понять, что Евангелие во всемирной истории взаимосвязано с развитием и предписаниями посвящения», — продолжал Штейнер. В жизни Иисуса просматривался путь «посвящения», особенно что касается распятия и воскресения, которые соответствовали «смерти и восстановлению» в таинственной инициативе.

Штейнер не обосновывается при этом на исторической форме Писания, но он релятивизирует его. Он пытается охватить через историю «традиции таинства»: «он отталкивался не от исторических аспектов, а от традиций таинств». К. ф. Штинглитц определял Штейнерское восприятие: «Это исторический доклад о таинственных формах». Мы лучше сможем понять это обстоятельство, если это сформулируем это определение по-другому: Евангелия по Штейнеру — это таинственные сообщения, переданные в исторической форме. Таинства — это конструкция, костяк; историческая сущность — это лишь скорлупа, в которую они облечены и через которую просматриваются.

2.1.3. Антропософическое измерение «медитации»

Кость, сердцевина «духа» Писания открывается не через критику, через медитацию. Антропософ Р.Меер провозглашал: «Сознание вырывается из оков, будучи взятым под стражу интеллектуализмом, чтобы перерасти в область, из которой вытекают откровения». «Духовная

наука Штейнера» это определяла таким образом: «Можно сформулировать это так: нужно критически отнестись к тем вещам, где доминирует чистый интеллект и начать медитировать».

Медитация — это часто употребляемое слово, которое имеет много значений. Что подразумевает под этим антропософия? Г. Веер дал ему следующее определение: «Относительно этого нужно лишь сказать, что под медитацией не подразумевается то, что о ней говорится в теологии, и что определяется в различной степени как размышления о тексте соответственно ситуации и провозглашаемой проповеди. Духовно-научный путь медитации — это путь упражнений, служащих для подкрепления души... Р.Штейнер... на первое место ставит свойство, которое может подготавливать и тренировать природные способности, которые открывают в жизни человека сверхъестественный мир».

Далее Веер описывал дальнейшие ступени штейнерского пути познания, которые должны быть постигнуты через медитативные «упражнения». «Медитация в антропософическом понимании — это выражение, употребленное для определения упражнений, которые необходимы для достижения целей в сфере «познаний высшего мира», благодаря которым, — как писал Штейнер, — «полностью наполняется пустой сосуд»; «и все непринужденно действует».

Благодаря этому можно приблизиться к чтению Акаха-хроники (Веер: к «духовному корню, источнику божественного слова») и через это — к духу Писания.

2.1.4. Библия как книга медитации

О чем только нужно медитировать? В части II Б.1. мы излагали, что могут существовать противоположности (противоречия) между сущностью и откровениями, а также между словами и формой. Такими словами и формами, которые должны использоваться в «магическом» понимании, антропософия называет также тексты Библии. Штейнер относительно использования Библии «Rosenkreuz», к которому относился он как приверженец своего антропософического пути познания, говорил так:

«Евангелие от Иоанна читается не как литературное повествование, а как центр посвящения... Первый вариант четырнадцатой версии этого Евангелия была для «Rosenkreuz» предметом ежедневного медитирования и «духовных упражнений». Оно описывало магические действия, и это было почвой для оккультистов. Это было то, что составляло ее сущность и что ежедневно и обязательно повторялось в сознании, покуда не начинали являться визуальные картины, отображающие события, о

которых рассказывалось в Евангелии. Через это они переживались непосредственно тем, кто медитировал».

Эмиль Бок писал о «магическом использовании слов», которые сыграли роль в «прахристианском веке», — что-то наподобие божественно-служебного рецитирования:

«Текст являлся словом Бога, и должен был быть прочитанным так, как действительно говорил Бог через этот текст. Его должно было воспринимать и постигать не разумом, а основываясь на магическом подходе к слову. Об этом можно также сказать, что через звучание Святого текста может говорить духовный флюид. Этот принцип сыграл значительную роль в дохристианском веке... Важным из того, что говорил Бог, было то, что говорил ОН».

Бок рассматривал это звучание святого текста «как пример, который может быть для сегодняшней эпохи «сознания души» словом Библии, возвращаемого жизненным слушателям». Как он выводил, будет «новая эра сознания...», исходящая не от того, что говорится, а от слышимого». Поэтому «первое место среди органов чутья человека занимает слух». Правильное слышание станет путем, ведущим в духовный мир... Благодаря слуху души, мы можем смотреть в открытое небо». Так вместе растут видение и слышание, как и воображение и инспирация связаны друг с другом».

«Слышание» текстов Библии, по Боку, было равноценно ступени интуиции по Штейнеру. Через нее читатели и слушатели Евангелия поднимались без идейной ясности над областью одних лишь интеллектуальных мыслей».

2.1.5. Обобщение

Наше общее изложение мы коротко обобщим:

- а) Согласно антропософическому восприятию, авторы Библии в различной степени были посвящены в мистические культы древности.
- б) Они писали Библию, чтобы показать читателю путь посвящения и познания высшего мира.
- в) Жизнь Иисуса Христа была наглядным примером невидимого и внутреннего посвящения, рассматриваемого в историческом, физическом плане, который был убедительным для каждого исследователя.

г) Иисус Христос был посвященным в «неповторимом варианте», и крест Голгофы — это «факт собранных воедино таинств древних культов»

д) Евангелие, которое, согласно сказанному, подает в мировой истории Иисуса Христа как пример посвящения»; таинственные сообщения в исторической форме.

е) Через такую медитацию развивается инспирированное «слышание», появляется «слух» как духовный орган, что открывает путь в «духовный мир».

2.2. Теологическая критика антропософии

2.2.1. Инорелигиозный фундамент антропософического «посвящения»

Наша критика, прежде всего, коснется штейнерского использования «христианства как мифического факта». Существовали ли в действительности герои и авторы Библии, которые были посвящены в антропософическое понимание? Является ли крест Голгофы действительно «органом собранных воедино таинственных культов древности»? Чтобы дать ответы на эти вопросы, мы должны исследовать сначала вопрос воплощения в II Б.1.; при нем «высший мир» антропософического посвящения лежит непосредственно в духовной области его видений.

Мы вспомним слова Риттельмейера: «Первое, что становится ясным в промежуточном мире, в котором, правда, земное еще телесное, но уже с признаками духовного. В нем духовное пока еще ближе к земному, но уже начинается пониматься духовно. Антропософия учит о «ступенчатости» мира, где после материального стоит над всем чистый дух («Бог»). Промежуточный мир служит промежуточной ступенью между материей и богом. «Дух мира», «дух» или «бог» при этом «большой частью от человека», но в то же время «с маленькой частью» в человеке. Фактически это есть субстанции, элементом, в котором пребывает душевное и в которое проникает духовное, если хочет придти к человеку... Следует заметить, что лишь духовное проникает в душевное, — «астральное» тогда стоит против действительного духовного мира». Это показано на схеме:

разбавление

промежут. мир

сжатие

материя

Исторически-религиозные параллели к этому изложению находятся в Stoa (II Б.1.1.2.) и намного раньше в индуистическом шиваизме и вишнуизме.

Г.В.Шомерус писал: «Штейнерский бог сравнивается с высокими богами теологической системы шиваизма и вишнуизма, которые также слишком трансцендентальные, например, как Брахма или веданта. Далее с указанными частями ее сущности можно проникнуть в высший мир».

Сошедшая на землю частица этого «бога» была определена как «полная таинств космическая субстанция силы» (названная силой Мапа), которую может «постичь» человек, правда, через «ясновидящие» органы. В индуизме это путь йогов. В основе этого лежат развивающиеся в странах третьего мира различные пути посвящения, кое-что из «христианско-гностических» традиций и «христианский gosenkreuz», — как формулировал Штейнер. Он говорил: «Какая из этих теорий влиятельней — не имеет значения. Они могут развиваться на всех трех путях своих душевных сил и достичь познаний сверхъестественного мира».

Кроме этого, Штейнер обращал внимание на начало этого пути; прежде всего, он подчинял прошлые эпохи (эпоху открытия души) другим культурам (Индии). Он сам хотел изучить путь, который есть ни чем иным как смешиванием «эпохи сознания души» и традициями народов стран третьего мира. Однозначно ясным становится то, что он хотел проникнуть в «душевный» и «духовный» мир как мистик, гностик, теософ всех времен и религий». Кроме этого, он еще утверждал, что герои и авторы Библии также проникли в этот мир.

2.2.2. Конфронтация между еврейско-христианскими верованиями и нехристианскими религиями

Такие выводы Штейнер сделал из утверждения, что между еврейско-христианскими верованиями и нехристианскими религиями существует континуум в понимании эволюционной диастазы и синтеза религий. Очень ясно подал это Эмиль Бок, когда писал: «Неправильно утверждение, что положения Старого Завета противоречат в своих принципах и корнях другим религиям». «Впервые Элиасом было обращено внимание на «антисвященное, еврейское благочестие», через это общеизвестная историческая антигега выдвинулась на передний план. Эта антигега разрешилась благодаря тому, что «христианством правильно понималось то, что выступало как синтез... о противоположности язычества и еврейства».

Под этими выражениями, которые обозначали то же, что Гегелевские «теза, антитеза, синтез», стояли следующие объяснения определений «язычества», «христианства» и «еврейства». Язычество было «природной религией», иудейство — «религией души», а христианство было связано с этими двумя религиями, и «через свои взгляды и положения направляло к высокой божественной сущности. Это проявлялось сначала в развитии человека среди богатства природы, а дальше, в процессе развития — открывалось через богатство человеческой души».

Такое антропософическое изложение утверждает связь между системами религий и полностью придерживается идеи «исторического развития континуэнтета» (модель эволюции), что особенно четко просматривается в теориях Шлаермахера и Троельтша.

Склонность ранних антропософов к такому теологическому направлению очень ясно показана в части I (биографическая часть). Характерным для этой модели есть то, что религиозное сознание «лишено здоровой истины», а является «антропологичной основной структурой», которая развивается в конкретные религиозные формы исторически. Христианская вера, разумеется, по сравнению с нехристианскими религиями, есть конечной и совершенной лишь относительно (Троельтш). Это одна из ступеней в развитии религиозного сознания».

Такая модель разносторонняя и имеет противоречивости. Несостоятельность такой модели заключается в том, что между верой в Бога, которая основана на Библии, и нехристианскими религиями нет абсолютно ничего общего, а наоборот, — лишь противоречия и конфронтация.

Так о «священности Ягве», в особенности говорил Герхард фон Рад. Он определил «особенность и уникальность Израильских культов», обоснованных на «исключительном положении Ягве в первой заповеди...» Такое требование в исторически-религиозном плане — уникальное, учитывая то, что античные религии и культы были терпеливы друг ко другу, и можно было беспрепятственно завоевывать благословение разных «богов».

Исключительное положение Ягве автоматически исключает возможность поклонения другим богам и магическую практику языческих культов, — это красной нитью тянется через весь Старый Завет. В Писании особенно сильное ударение делается на абсолютном запрещении практикования языческих традиций и религий (Левит 19). Это четко видно в описании деятельности Или, его непримиримой борьбы с поклонением Ваалу (3Царств 18), в восстановлении службы Ягве через Иосию (4Царств 23), в пророчествах великих пророков (например, Исаия 44:9-20; Иеремия 10:1-10).

В Новом Завете не просматривался «синтез» между иудаизмом и язычеством, как видел это Бок; а Иисус — этот ожидаемый, но многими не принятый Мессия и Божий Сын, — абсолютно несовместимый и занимающий прямо противоположное положение относительно других богов. Прощение грехов через Иисуса, личное откровение Бога и единственный путь к святости, — все это выражалось словами из Евангелия от Иоанна «Я есть». Поднятие и усиление власти и господства Христа прямо пропорционально лишению власти других богов, которые в Новом Завете обозначаются «демонами» (1Кор.10:20; 2Кор.6:14-17; Кол.12:15).

Поддерживая такую точку зрения, ученый Генрих Краемер, занимающийся исследованиями в области религий, доказывал, что «выражение исполнения» в понятии прямой непрерывности» непригодный к откровению в христианстве понятий нехристианских религий». Правда, есть в нехристианских религиях «стремления, желания и воззрения... которые находят «исполнение» в Христе; но это «исполнение» в Христе достигается лишь через «обращение и возрождение», то есть, через крушение старой жизни и идей, а вместе с этим и старого почитания Бога. «Исполнение» во Христе запрещает «самоутверждение», которое находит выражение в нехристианских религиях, как грех.

Также Карл Гейм замечал, что «в основании всех языческих религий, во всех их проявлениях, лежит основной грех человечества —

концентрация на себе самом», при которой человек пытается путями религиозной магии и колдовства использовать Бога и Его силу для удовлетворения своих вожделений». Такой «антропоцентризм» находится в тесном единении с язычеством, особенно с дальневосточными системами религий, с «природным монизмом», который противоречит библейскому «теоцентризму» и «дуализму». Эти воззрения вовсе не связаны между собой, а наоборот, абсолютно различны и противоречащие друг другу. Такое антропософическое понимание Бога, как это уже доказано, питается от индийско-монистической системы.

Сущность нехристианских религий описывается с «тримерного понимания» как соединение Карла Гейма и Вальтера Фрайтага, — ученый Пергер Беерхауз.

Монополяр по Беерхаузу — это «чисто антропологическое понимание религий», согласно теории Людвиг Фейербаха, чья религия основывается лишь на «религиозном сознании или трансцендентальной ориентации самих людей», а не на «объективной трансцендентальной действительности». Биполяр — это то, что «реально трансцендентально относительно человека», это понимается диалектически: одна сторона после его исследования, другая сторона против бунтовства. Триполяр — это понимание, которое предполагает, что трансцендинентальный пункт отношения к религии Бога должен быть самостоятельным. Но, согласно объяснениям религии, как показывает Павел в 1 Кор. 10,20 и 2 Кор. 6,14-17, этого ни в коем случае не должно быть, поскольку четко показано, чтобы не преклоняться под одно ярмо с неверными. Трансцендинентальный пункт отношения языческой культуры может

Интуиция				Х
Инспирация			Х	Х
Воображение	Х	Х	Х	Х
	Мт.	Мк.	Лк.	Ин.

быть просто общением с демонами».

В культах нехристианских религий конкретизируется демоническо-инспирированные прегрехи людей, пытающихся достичь силы Бога, утверждая таким образом себя и не обращая внимания на условия,

какие им ставит создатель.

Этот случай показывает данные Библии о таком изложении, - тогда не может быть никакой непрерывности, а имеется лишь «высоко, позитивно провозглашенная конфронтация» между Библейской верой в Бога и нехристианской религиозностью, которая имеет выражение на страницах миссионерских провозглашений:

«Теологическое понимание религии в свете Евангелия появляется первый и последний раз 'как о необходимости выполнения миссии', речь идет о направлении Церкви Иисуса Христа на свидетельство всем народам».

Из сказанного вытекает: авторы Библии ни в каком виде не были в связи с «посвященными» в античные таинства и тем более не могут быть с ними идентифицированы. Они совсем не являются «посвященными»; их книги - это не книги посвящения. И крест Голгофы — это не вершина таинства языческой сущности, а прямая противоположность этого: «Человеческое становление божественного образа не было «пунктом соединения», а «скандалом», камнем преткновения... перекрестком для античных людей без образования, лишь с выраженной степенью сумасбродства, позора и мерзости» (Мартин Генгель).

2.2.3. Несовместимость раннего христианства и античных мифов

Наконец-то мы выяснили штейнерское восприятие античных таинств и его критическое отношение к христианству. Частично он затрагивал лишь немногие знания, которые в античных таинствах были не духовными движениями, а ритуальными магическими службами, которые произрастали из старых вегетианских культов. Утверждение зависимости раннего христианства от античных таинств на сегодняшний день рассматривается как несуразность. Исследователь Нового Завета Мартин Хенгель выводил:

«Постоянное повторяющееся мнение, развитие христологии Сына-Бога есть типичным геленистическим феноменом и означает крах в прахристианстве. Она содержится на проверке еле-еле, таким образом, геленистические таинства познавали не умершего и воскресшего сына Бога и не мифа - ребенка таинственного Бога. Умерший вегетианский Бог воспринимался как финикийский Адонис, фригийский Антис или египетский Осирис, он не имел божественной функции. Их часто

использовали похожие на людей мифической древности, которые, подобно Гераклу, после своей смерти, были одарены бессмертием. Не вегатианский Бог умер «для всех людей».

По Генгелю, таинства являются типичной первоначальной формой религии, которая в геленистическое время должна была быть первой 'экспортирована' в подтверждение ориентальной области. Он цитировал Л.Видмана: «Последовательностью было то, что во 2 веке н.э. уже распространялось и упрочнялось христианство... Правда, главный конкурент, но едва ли объект синкретического проникновения иностранности». Мы не знаем «о распространении таинственных культов в Сирии. Но это не есть доказательством того, что христианство до этого раннего времени особенно было распространено и считалось сильным религиозным течением. Нужно перевернуть в поздних таинствах из 3 и 4 века н.э. направления с христианским влиянием». Во время «эллинизирования 'христологии', которое имело место во 2 веке н.э., это должно было «привести к доктизму», нужно было найти источники для раннехристианских идей «в античном иудействе» в действительности.

На «Лазаре-Иоанне» и Павле, которых в антропософии расценивают как примеры «посвящения», мы еще раз затронем этот вопрос в части III Б.5 и III Б.6.

2.2.4. Индуистически-магическая основа антропософической «медитации»

Теперь остается вопрос: являются ли тексты Библии в антропософическом смысле текстами медитации? Или за использованием Библии скрывается в основе иностранно-религиозное проповедуемое понимание? Конкретно: скрывается ли за речью о «магических действиях» (Штейнер), «мантрическая оценка» или инспирационное «слышание» слов (Бок) влияние индуистической мантра-техники?

Г.Е.Мирс называл в своем «лексионе таинственной науки» четыре значения санскритических слов «Mantra» (или «Mantram»):

- а) Мантры это «стихи из Веды, которые были превращены как заклинание или колдовская форма»;
- б) Это в узком смысле «все части Веды, которые не обозначаются как Брахманизм (= Объяснение)».
- в) В эзотерике мантра означает «слово, которое через божественную магию действует объективно (в смысле истинно).
- г) Самым важным есть четвертое — весьма основательная дифференциация: мантра — это «объединение ритмично-

упорядоченных слов или слогов, которые при громком произношении проникают в высшие области соответствующих вибраций».

«Ритмично упорядоченные слова» находятся лишь в Веде, а также имеют место в Библии в форме многих скомпонованных текстов (молитвы, выражения мудрости, гимны). Это достигалось из эзотерического движения стран третьего мира и использовалось для мантры. Мирс упоминал пристрастие масонских лож к книге Псалмов и Книгам Соломона (проповеди, Песня Песней, Притчи) как подобное пристрастие Rosenkreuz к началу Евангелия от Иоанна и некоторым моментам Откровения.

Какой результат получается при мантрическом использовании слогов или текстов? Принятым есть то, что слово определяется и объясняется тем способом, в котором оно используется. Сила над событиями и людьми придает Божественное значение. Клостермайер описывал такое отношение так:

«Один раз взяв эти слова можно самому действовать и достичь такого влияния, которое имеет оно само. Бог из этих слов получается бессильным... Божественное здесь лишь как примечание, изображенное в чисто формальном смысле. Слово было вначале, но это было не слово Бога и не к Богу - это не было Богом. Это была сила, которая тоже принадлежала Богу. Религия делает человека уполномоченным распоряжаться этой силой... Это слово религии, которое вскоре будет словом магии».

Обобщая это, можно сказать: мантра — это не смысл слова, которое проникает в действие. Это также не «божественность», которая использует действие. Само действие свидетельствует: «Мантра — это как некая точная последовательность от соответственной дословности в соответственную форму и вид».

Мы разобрали лишь, что видел в этом вопросе Бок: «Через «звучание» Святых текстов можно изобразить духовный флюид». Нужно верить, что факт, что «говорил» Бог, были важнее, чем то, «что» говорил он. Не Бог, а самоиспользованное слово получало ценность первоначала.

Во взгляде на сегодняшнюю антропософию можно было бы продолжить: «не Бог», а формальное — мантрическое или магическое использование символов, слов или текстов (из Библии) открывают «духовное исследование» пути в сверхъестественном мире. «Слово» служит как посредник для овладения «божественно-духовным миром». Ход штейнерского пути познания подтверждает это заключение (II-Б.1)

2.2.5. Несовместимость антропософической «медитации» с христианским пониманием молитвы

Такое овладение «божественно-духовным миром» через формальное использование слов или текста есть несовместимым с личностным суверенно открытым Богом. В Матв.6:7 антропософическая методика увидела — через сравнение символической молитвы и изложения язычников («болтовня» и «многословие»): «Изложение того, что Бог божественно непредсказуемо, через магические силы, имеет влияющую сущность, — есть противоположным изложению, что Бог заранее знает нужды людей и названный 'высшим Отцом'» (Йоахим Гнилка). Бог — это не что-то безликое, что продолжает магическую технику, а личностное «ты», которое выступает противоположностью человека. Он есть Тот, к Кому обращается человек. Божественные желания познаются лишь через Его откровение в словах.

Также Клостермайер указывал на «большую разницу между библейским и индуистическим восприятием». Для библейского восприятия характерно то, что «слово — это не личное независимое существование и действие, а всегда действует как Слово Бога... Не «Мантра» действует, а Бог в слове... Слово никогда не есть механическим — всегда лишь личностным. Бог никогда не есть объектом религиозного действия, а всегда субъект».

2.2.6. Обобщение

- а) Выступающий в антропософии путь познания имеет, как и сама антропософия, заимствованную у других религий основу. Существенные элементы получены из индуистской системы;
- б) В Библии находится категорическое отделение еврейско-христианской веры в Бога от религий, систем, практик и путей посвящения других народов. Библейско-христианская вера не имеет никаких отношений с нехристианскими религиями, а наоборот, она провозглашает позитивную конфронтацию.
- в) Это есть крайним злодеянием — использовать героев и авторов Библии как посвященных в смысле такой религии и таинственных культов, как это делает антропософия. Библия не является книгой посвящения.
- г) В антропософическом понятии отдельные тексты Библии являлись медитационными текстами, которые вели к овладению божественно-духовным миром. Здесь была внесена в Библию индуистическая

«мантра-техника» с ее «неличным магическим» образом Бога, — в иудейско-христианской вере Бог выступает суверенной личностью.

3. Библия как обусловленная временем и относительная величина

3.1. Изложение антропософического восприятия

Предыдущее изложение широко показало: не Библия, а Акаха-хроника есть базисом и исходным пунктом штейнерских познаний. Основой для них Штейнер принципиально использовал Акаха-хронику как вневременную и абсолютную, Библию же, наоборот, как обусловленную временем и относительную. С этой точкой зрения, ее основанием мы займемся в последующем.

3.1.1. Учение о «прогрессирующем откровении»

Согласно штейнерскому изложению, Библия охватывает определенную, ограниченную эпоху мирового действия, часть эпохи Земли. Развитие идет дальше, от эпохи к эпохе, так что всегда необходимы новые. И нельзя оставлять висеть «дословность» как нок даум к определенному времени открывшемуся событию. Традиционная вера, которая складывалась в дословных определениях, есть без него не нужной, поскольку в 1899 году в «надломленной эпохе духа» большинство людей приобретут «высшее видение», то есть смогут «читать Акаха-хронику». Во взгляде на разлагающуюся критику Библии (II А.1) Штейнер выступил соответственно «забегу наперед» (от дословности, подр. истории, к «духу», подр. воззрение), когда он говорил:

«В следующем, втором, летоисчислении люди будут все больше и больше отходить от дословности Евангелия, они не будут понимать ее... Ценность исторических документов будет утрачена для человека; число тех, которых отрицал Иисус, будет все больше и больше... Духовное наследие Христа Иисуса будет фактически легкодоступным через способности людей, и они смогут увидеть истинного Христа в своем высшем теле».

«При этом мы излагаем некоторые места Евангелия, которые в первом летоисчислении говорят об основании Евангелия». Для Штейнера «Святой Дух изливался вниз для того, чтобы новые и новые стороны Христа открывать». Так после этого человеческая душа от эпохи к эпохе, от перевоплощения к перевоплощению поднимается, всегда должно

быть сказано новое для человеческой души. Его учение о «прогрессирующем откровении», которое будет достигнуто через высшее «видение» читателей Акаха-хроники, Штейнер хотел подтвердить через библейские выражения.

Он опирался на Иоанна 16:12; 20:30 и 21:25, и также на событие Пятидесятницы в Деян.2 (его «пятидесятнический импульс» — развивающаяся духовная действительность) и (новый перевод) на слова воскресшего Иисуса у Матф.28:20: «Я есть с вами во все дни к окончанию развития земли! Если вы исполнитесь импульсом Христа, вы сможете слово, что было сказано через основателя христианской деятельности, прослушать через все эпохи, слово, которое было сказано Иисусом ко всем временам, поскольку он в людях всех времен, принадлежит для тех, кто его хочет слушать. Так воспринимаем мы силу импульса Пятидесятницы как нечто, что дает нам право просматривать христианство как всегда возрастающее, что всегда дает нам новые откровения».

3.1.2. Учение о «директивном откровении»

На примере Пятидесятницы Штейнер хотел объяснить, как приходят эти «откровения».

«Первые понимающие Христа почувствовались через событие пятидесятницы и провозглашали то, что было в их собственных душах, как содержание учения Христа, откровение и инспирация собственной души. Не что-то неопределенное, о чем говорил им Христос, не просто слова, касающиеся пятидесятницы, которые сказал им Христос, — они познали как слова Христа то, что пришло из силы души, которая чувствовалась импульсом Христа».

«Импульс Христа» есть разным. В отдельных душах он чувствуется откровением, которое директивно изливалось из сверхъестественной сферы Христа в душу; то, что описанное слово как связующий элемент разливается все больше и больше.

Учение о «прогрессирующем откровении» содержится как фактор учения от «директивного откровения». Учение о «директивном откровении» находится во многих вариациях таинств и религиозных спиритуалов всех времен, так например, кое-что есть у монтанистов, в различных гностических группах, у Майстера Екахарта, у различных

«идеалистов» реформаторского времени, а также в группах отдельных личностей нового и настоящего времени. Основа, которая является неизменной у всех — это утверждение «открытия откровений через визуальные, высшие познания, соприкосновения с божественным». Такое «открытие откровения» поворачивается в основные традиции Нового Завета; можно также сказать: оно использует апостольские свидетельства как посредничество в двух местах (они служат для подтверждения непосредственно «увиденного») или распространяет, что при непосредственном познании духовного приходит «эпоха духа». Курт Гуттен замечал так: «Это повторяющееся, как показывают достижения, но при этом всегда независимое событие: дополнение к прокустовскому ложе, на которое были положены тексты Писания. То, что не подходило новому учению, было обозначено как устаревшее, непригодное, и удалено».

Мы уже широко просмотрели, как изложено это в антропософии (II Б.2 и 3).

3.1.3. Обобщение

- а) Антропософическое толкование Библии затрагивает Библию как обусловленную временем и относительную в смысле того, что такие откровения достигаются лишь в ходе развития человечества и что эта эпоха имеет «духовные границы».
- б) Воскресший Христос через свой дух имел от эпохи к эпохе новые откровения, которые достигались «не дословностью Библии», а «духовно». В «эпоху духа» «дословная религия» придет к концу.
- в) Антропософия выставила впереди свое учение о «прогрессирующих откровениях», это учение строго отделено от «директивного откровения».

3.2. Теологическая критика антропософического восприятия

3.2.1. Целостность слова и духа

Во время спиритуализма дух хочет отделиться от слова, в библейски-теологическом понимании дух и слово — едины. Дух и слово не могут пребывать противоположно друг к другу, как это есть у Штейнера, а «Бог имеет свой дух ничем другим, как тем, что предшествует Его слову, не непосредственно «ohn Mittel», а посредственно». Если бы дух не был через пророческие и апостольские свидетельства не духом слова Библии, то любая самодеятельность и необъяснимость сразу же были бы открыты.

Главное помнить, что Бог хотел, «чтобы все люди были спасены и пришли к познанию истины» (1 Тим.2:4), а познать истину возможно, если откровения Бога есть ясными и легко объясняемыми. Как сказал Лютер, скажем и мы: «*o litera spiritualis*», — духовное Слово, связанное и словом, и духом (II Б.3.)

«Директивное откровение», речь Божественного духа под руководством внешних слов Библии несовместима с библейски-реформаторским пониманием Писания.

3.2.2. Заключительное откровение Божественного священного плана

Карл - Гайнц Илаудраф в своем заключении излагал: «Павел, как и все первоначальное христианство, определял универсальную историю от начала и к концу мира через Старозаветную иудейскую апокалиптику». Такое откровение с провозглашением Иисуса Христа пришло к высшему пункту и окончанию (Гал.4:4; 1Кор.1:6; Евр.1:1; Иоан.9; Апок.22:13-18). Это расценивалось так:

«Священная история шла самостоятельно еще до разворачивания истории Христа, но через события и значение дарованного откровения о Божественном плане, который будет развит еще дальше после священной истории, пришла к окончательному концу»(О.Кульман). Ограничение истории, согласно Кульману, равнозначно «фиксированию канона».

В Новозаветных Писаниях излагается то, что необходимо человеку для святости и вечной жизни. При этом авторы показывают все на чистых описаниях, собственных переживаниях, определенных высказываниях, особенно много показано знамений, которые совершил сам Иисус (Иоанн.20:30). Это все ведет к подкреплению спасенных верующих, к усилению их веры. Из этого ясно, почему в Евангелиях ничего не сказано о двенадцати и тринадцати годах жизни Иисуса. Для верующих это не является необходимостью. Штейнер напротив же ввел в содержание своего «пятого Евангелия» очень подробное «описание» этого времени, это описание он будто бы получил из Акаха-хроники.

3.2.3. Критерии учебной непрерывности относительно Новозаветных преданий

Мы не будем здесь рассматривать проблематику канонов во всей ее глубине. Но изложим многое, что излагается во взгляде на антропософическое новооткровение: антропософия не подтверждает

различные староцерковные критерии канонов апостольства или первоначальной церкви ни в какой форме.

Это занимает большой временной промежуток. Именно этот промежуток исследовал Штейнер, правда через свои взгляды в Акаха-хронику, но его аргументация не доказана ни с теологической, ни с эмпирической точки зрения.

Есть еще один важный вопрос: согласовывались ли штейнерские «новооткровения» с правилами веры, которые постигались из времен апостольства. Вильфред Йеост формулировал этот критерий так:

«Традицией Писания является то, что дает возможность измерить то, что будет в дальнейшем — об этом говорит компетенция основной традиции».

Решающий вопрос заключается в том: подтверждаются антропософические новооткровения «основной традицией» или же, наоборот, противоречат ей? По меньшей мере, должна быть познана непрерывность между «старым» и «новым» откровением в Библии. Штейнерская христология же понимается больше как добавление к сказанному в Библии, как новое слово Господа, который есть одновременно возвышенным. «В любом случае должна быть широко изложена сущность «нового» откровения, и там должен быть заложен основной корень того, что находилось в Новом Завете». (К.фон Штинглитц). Вывод, который можно сделать, исследовав этот вопрос, служит заключением части III Б.

3.2.4. Несовместимость антропософических «цитат»

Следует проверить Штейнерское изложение, что в Новом Завете как бы существует речь «о прогрессирующем откровении». Для этого мы затронем места, которые указывал Штейнер.

В Матв.28:20 воскресший Иисус говорил Своим ученикам: «Я пребуду с вами во все дни до скончания века» (αιον). Штейнер перевел это выражение «к концу развития Земли». Этот перевод внес в Библию антропософическое учение о семи следовавших друг за другом эпохах Земли (часть I, А.2.2). Это учение уж никак несовместимо с Новозаветным учением о вечности, которая изложена в Евангелии в двух формах: век греха — лукавый век, а верующие в Иисуса Христа будут иметь жизнь вечную (Матв.12:32; Гал.1:4). Различным есть то, что в Матв.28:20 речь вовсе не идет о каком-то новом откровении. А наоборот, Иисус учил соблюдать то, что повелевал на протяжении жизни на земле. «Речь шла об «испытании учения», Иисус передавал свои

полномочия» (В.Грундманн).

Подобным образом расценивалось и Иоан.16:12: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить», — эти слова «произнесены в прощальной речи» и правильно понимаются в общей связи с предыдущими и последующими высказываниями (Иоанна 16:13-15, Иоанн.14:26; 15:26). «Слова духа не являются чем-то новым... противоположным слову Иисуса», это новое скажет дух Бога; не новое освещение будет принесено духом, не новое таинство откроется, а в нем будет дальше провозглашено слово Иисуса».

Если Штейнер хотел заполнить пустые места в нахождении новооткровений в Иоанн.20:30 и 21:25, тогда он пропустил выраженный в этих местах скопус, этот скопус не стоит для того, чтобы показать всеобщую картину о жизни Христа, а чтобы привлечь читателя к новой жизни... Шнакельбург делал ударение на том, что для Евангелия от Иоанна «характерна не христология, а незакрепленная сотериология».

Описанное в Деян.2 событие Пятидесятницы должно рассматриваться первоначально в своей святоисторической особенности и единственности. Оно должно «расцениваться не как норма, а как принятие, как особенная манифестация Духа, которая проявилась в первоначальной церкви в Иерусалиме».

Нельзя просмотреть и осветить сразу все действия Святого Духа в первоапостольское время, но важно лишь то, что все эти действия есть совершенной противоположностью того, что показывают антропософические критерии.

3.2.5. Крушение антропософических критериев проверки «новооткровений»

Антропософические толкователи говорили о том, что «основная традиция Библии не есть решающим масштабом для проверки новых «откровений», «взглядов» или «изложений». Р.Фрилинг писал: «Это нужно для того, чтобы такое изложение было не только 'платоническим' или 'библейским', а чтобы оно, прежде всего, было правильным». Как правильное он расценивал изложение, если «оно было достижением человечества». Это он хотел доказать на примере внетелесного состояния: «Первоначальным достижением человечества есть то, что душа уже после смерти в большей или меньшей мере может быть свободной от земной плоти».

Фридрих Риттельмейер указывал на ступенчатый путь к проверке новых «откровений». В последующем он определял, что «недопустимо» отклонить проверку, поскольку «действительно в Библии нету

подтверждающих слов». Далее он просто описывал отдельные ступени проверки:

Первая: новое откровение должно быть испытано в практической жизни, откуда и будет видно, «соответствуют они Библии или противоречат ей».

Вторая: полностью «оставшийся с Библией» должен прослушивать «удивительный тон» и следить за указанными высказываниями как за внутренней гармонией. При этом он должен осознавать, что он остался на «духовной границе» израильского народа и греко-римской эпохи, на которой остановились откровения Библии. Но, в конце концов, нового понимания Библии он сможет достичь лишь с помощью новых откровений: «Библия познается не только через то, что в ней говорится, а и через то, что о ней говорят».

Третья: «кого не удовлетворяют две предыдущие ступени, тот должен заняться внутренним путем исследования познаний», то есть директивным исследованием «мировых таинств» в собственной душе. (Такой путь имел место в средневековых эзотериках: макрокосмос (вселенная) отображался в микро космосе (человеке) и могла быть познана таким образом).

Четвертая: кого не удовлетворит и третья проба, тот уже должен исследовать новооткровения в личных «видениях» в понятии антропософической духовной науки. Но первым будет не «полностью познанные видения, а первое освещение от духовных впечатлений».

Пятая: в других случаях, если не подходит никакая из ступеней остается только ждать и опираться, доверять людям, которые займутся проверкой из собственных познаний.

«Другие пути нам не известны. А эти мы знаем, но они еще не пройдены», — таким предложением Риттельмейер закончил изложение своего пути проверки. Риттельмейер и сам понимал, что эти ступени не имели объективно-определенного масштаба проверки, в основном они остались открытыми. «Проверка должна осуществляться, как отмечал Риттельмейер, субъективными масштабами (1 ступень), должна быть аллегорически интерпретирована Библия (2 ст.), должен использоваться Штейнерский путь познаний (4 ст.), должна существовать предформа (3 ст.), просто взяты другие взгляды (5 ст.)»

То, что такая аргументация несовместима с теологической точкой зрения, уже доказано на протяжении всего изложения.

3.2.6. Обобщение.

а) Библия хотя и показывает отдельные времена и пространства, но во своих единых Писаниях она независима от временных отношений, в которых она воспринимается. Она связывает и охватывает все Божественные Слова, которые верующим изрекает Дух в общую «Священную историю».

б) Бог через Свой Дух связан со Своим словом. Слово и Дух едины.

в) Каждое «новое откровение» измеряется так, чтобы оно подтверждалось провозглашением апостолов или другими Новозаветными свидетельствами.

Б. Существующее использование антропософического толкования Библии

В части «А» мы пришли к выводу, что в основе антропософического мировоззрения лежит не Библия, а «извлеченное через ясновидение» из Акаха-хроники. Впервые были сравнены тексты Библии с Акаха-хроникой. По-другому это можно сформулировать таким образом: независимо от Библии антропософия прокладывает свои ясновидящие пути к постижению Библии. Именно учитывая это обстоятельство, объясняется название и содержание следующего раздела. В нем мы рассмотрим важные детали антропософической картины мира, что необходимо для нашего дальнейшего изложения библейских положений и того, как их подают антропософические толкователи. И наконец, мы предложим нашу критику с позиций библейски-реформаторских пониманий Писания.

1. Элохим — не Бог, а много богов

1.1. Антропософическое восприятие

1.1.1. Ступенчатая структура «божественно-духовного мира»

«Вначале боги создали небо и землю», — так перевел Р.Штейнер начало Библии. Какой смысл заложен в этот плюралистический перевод еврейского «Elohim»? Какой образ Бога выдвигает антропософия?

В части III А.2. было показано, что антропософия исходит от ступенчатой структуры «духов мира». Между «природой», то есть «земным», и «духом мира», то есть «богом», расположено «междущарствие», в которое человек должен проникнуть ясновидяще, чтобы достичь высшего уровня развития. Это «междущарствие» имеет корни в духовной сущности, которая развивается и поднимается ступень за ступенью к высшему уровню и которая содействует человеку в его высшем развитии, если он проникает в нее. При этом стоит цель «одухотворения» всего мира, «окунание» всей сущности в «космос любви», божественное становление человека. Мы коснемся «междущарствия» подробнее, — это даст возможность увидеть классификацию духа в 9 ступенях развития. Точный иерархический порядок такого развития духа следующий:

- | | |
|-------------------------------|-------------------------|
| 1. Сыновья двойного освещения | (Angeloi/ангелы) |
| 2. Духи огня | (Arhangeloi /архангелы) |
| 3. Духи личности | (Archai/начала) |
| 4. Духи формы | (Echusiai/власти) |
| 5. Духи движения | (Dynameis/силы) |
| 6. Духи истины | (Kyriotetes/господства) |
| 7. Духи желания | (Thronoi/престол) |
| 8. Духи гармонии | (херувимы) |
| 9. Духи любви | (серафимы) |

Подобное разделение, точнее на десять иерархий, находится в каббалистическом Зогаре: «Ангел, Архангел, серафим, сущность животного, офранит, хашмалим, елим, Элохим, сыновья Элохима, индивидуальности». Мюллер замечал, что иерархии «в разных местах еврейской литературы имеют незначительные различия, имеют разницу в названиях групп. Другие были введены в христианство через Dionysius Ageragita, и использовали также новшества в антропософии».

Иерархическая лестница у Штейнера не завершена. Предполагается, что под «сыновьями двойного света» (подр. «Ангел») имеется в виду человек. Под ним также три ступени: «животный мир», «растительный мир», «минеральные богатства». Разница между ангелом и человеком заключается в том, что ангел в эпоху земли не имеет физического тела. Низшее тело ангела в эпоху земли есть телом вышней сферы, низшее тело архангелов (духов огня) — это астральное тело, низшее тело духов личностей — это «Я». Из этого выходит иерархия различных уровней тел. Ангелы, архангелы всегда развиваются дальше, и также

человек самостоятельно поднимается в высших эпохах к уровню ангелов, архангелов. Он развивается по ступеням к уровню духовного человека и дальше — к высшему духовному уровню к соприкосновению с «Богом» или «совершенным духом». Относительно наивысшей ступени этого пути развития Штейнер не упоминал ничего.

1.1.2. "Elohim" как определение количества

Относительно Библии Штейнер излагал, что «духи формы» (Ehusiai) идентифицируются с плюралистическим определением «Elohim»:

«Степень духов личности мы имеем духом формы (Ehusiai), которую мы назвали Элохимом. Это есть духовной сущностью, которая начала свое планетное бытие со старым Сатурном; человеческое бытие уже прошло; высокие духовные сущности, которые уже прошли человеческие ступени перед старым временем Сатурна.

«Ehusiai» (подразумевается «Элохим») соответственно штейнерской системе стояли «на четвертой ступени в иерархической схеме человеческих ступеней». Он есть при этом не Богом в абсолютном понимании, а частью «божественно-духовного мира», который сам находится в процессе развития. Похожее изложение широко отображается в гностической системе Саторнила и Апельса, которые утверждали: «Бог евреев является ангелом».

Антропософический толкователь в своей аргументации основывается на грамматической форме множественного числа еврейского слова «Элохим», а также на множественной форме глаголов, описывающих божественную деятельность (например, «Сотворим человека...» в Быт.1:26).

Фрилинг излагал: «При первоначальном переживании божественного употребление множественного числа указывало на то, что все, что в Старом Завете обозначалось как «Бог», есть «Элохим». Нельзя отрицать того, что это множественное число».

Относительно Быт. 1:26 он писал: «Три раза упоминается Богом относительно себя самого «Мы»: сотворим мы — наш образ — наше подобие».

На самом же деле «Элохим» в Старом Завете с глаголами выступает в единственном числе, о чем Фрилинг также замечал:

«С другой стороны следует заметить, что глагол, связанный с именем существительным «Элохим» не имеет формы множественного числа, а

употреблено в единственном числе: «Элохим «творил», Элохим «говорил», Элохим «повелел».

Фрилинг при своем объяснении множественного числа «Элохима» исходил из того, что Штейнер в Быт. 1:1 использовал перевод слова «*bara*» (сотворить) во множественном числе, что есть грамматической ошибкой. «*Bara*» как и почти все глаголы, которые описывали речь и действия Бога, переводились в единственном числе. Как в таком случае можно согласовать множественное число слова «Элохим» с единственным числом употребляемых с ним глаголов? Тем более, что по антропософическим понятиям слово «Элохим» употреблялось как коллективное определение.

Фрилинг писал: «Элохим до времен низших писаний текста определялся единственным числом. Эти тексты первоначально подавали Элохима во множественном числе. В их утверждении — это Ягве, который соединяет все в одно целое и есть единым духом, организмом; и это явление равноценно «элохимности».

Эмиль Бок, подобно Штейнеру, сделал вывод, что это в частности есть «семь Элохимов, высокие духи формы», которые «возникли вначале создания земли во вселенной как гармонически действующее множество, которое позже стало объединенной сущностью семи духов под именем Ягве. Ягве в Старом Завете — это имя Бога «Я—Есть», или, иначе, «Я — Элохим». Это делает возможным передачу высокой сущности творца и господства личности Христа, которому предлагается сущность и божественная оболочка семизначности Элохима». Как подготовленный к пути Христа есть «Ягве-Элохим», «посланец и носитель действия Я». Согласно теории Бока, это отображено через божественное откровение имени Моисею возле пылающего куста (Исход 3), в котором вначале идет речь от «божественной сущности» (Элохима) Авраама, Исаака и Иакова», далее — от «Я — Есть» (*Ehjah ascher ehjah*) и в конце — от «Ягве»:

«Первое из трех божественных имен, которые услышал Моисей, содержало в себе множество древних богов, третье говорилось для тогдашнего человечества, передавая сущность и деятельность «Я-бога», который открывался человечеству. Среднее имя есть как отдельный магический элемент или молния, которая разорвала завесу сущности мира, и началось время деятельности Я». Цель «Элохима» в эпоху земли есть формирование человеческого тела Я.

1.2. Теологическая критика

Сейчас мы поставим лишь один вопрос: такой антропософический образ Бога создается из дословного понимания библейских текстов или он возник из аллегорического восприятия Библии? Ответ на этот вопрос дается очень разносторонне.

1.2.1. Небиблейские корни антропософического образа Бога

В дальнейшем мы коснемся утверждения относительно того, что антропософическое изложение образа Бога в своих основополагающих положениях имеет большое сходство с индуистическим изложением Брахмы. Там утверждается, что абсолютный (совершенный) дух стоит во главе пирамиды и через богатство духовной сущности направляется к природе и людям, и таким образом из одной большой духовной сущности вытекают все другие.

Такая подача образа Бога в антропософии связывается с элементами гностицизма, каббалы и другой эзотерической системы. Это можно увидеть из того, что говорил Фрилинг: «Бог может изрекать что-то, что-то предоставлять лично и что-то отнимать». Как «отец духов» Бог имеет изобилие непосредственной сущности... из предоставляемого»¹¹. Такое явление эманации, по Фрилингу, в его личном изложении Библии, вытекает не из непосредственно сказанного, а, соответственно каббалистическому учению, рассматривалось как начальная фаза божественной мировой пропорции... в начале Бытия («Вначале сотворил Бог небо и землю...»). Первое было продолжением второго и второе вытекало из первого, — это отображено в начале Бытия (Berjah) при божественном творении.

Герсхом Шолем заметил: «Позже каббалисты всегда пытались говорить от четырех миров, которые отображали духовную иерархию, мир божественной эманации — Axiluth ; мир творения — Ber'a ; мир формирования — Jezira ; мир функционирования — Assija. Эти миры не следуют во времени один за другим, а функционируют одновременно и изображают различные стадии, на которых материализуются творящие силы Бога».

Что касается Бытия 1:1, Фрилинг не основывается на абсолютном начале мировой истории, а на начале «эпохи земли», т.е. четвертой эпохе, согласно антропософической системе, которая была эпохой, предшествующей эманации и процессу развития эпох Сатурна, Солнца

и Месяца. Таким образом, эманация и связанные с ней мировоззрения не вытекают из Библии непосредственно, они искусственно формируются при переключении ее текстов. Антропософическое объяснение Бытия не имеет основания в литературно понимаемом тексте Библии, и тот, кто изменяет этот текст, тот соглашался с мировоззрением и докладами «видений» или шел собственным путем познания. Связанные с этим проблемы широко рассматриваются в частях II Б.1 и II Б.2.

Филологически такое изложение было бы возможным лишь тогда, если бы поданное в Бытии 1:1 воспринималось как общая конструкция или было подчинено главному предложению.

И наконец, изложение «эманации» противоречит общему контексту Библии, касающегося личности и суверенитета Бога, Который создал мир «из ничего» через «Свое слово» (Пс.33:6-9; Иоанн 1:1; Рим.4:17; 1Кор.1:28; Евр.11:3). Такое «*ex nihilo*», как говорил Э.Юнгель, — является выражением божественности Бога; Троиственный Бог начинает действовать в процессе создания из ничего всего бытия и утверждая это творение ни на чем».

1.2.2 Отличие библейских «сил» от антропософической «духовной иерархии»

После всего сказанного создается впечатление, что описанная антропософией духовная иерархия — это только имена, которые не имеют ничего общего с сущностью и качеством упомянутых в Новом Завете «*thronoi*», «*hyiotes*», «*archai*», «*exousial*» (мы назовем все вместе «силами»). Эти силы, вопреки штейнерской духовной иерархии, не являются эманацией божественной сути (при которой они родственны Богу), а отличающееся от Бога Божье творение (Кол.1:16). Относительно же «сил созданного мира», «космической потенции», «сил судьбы», которые стремились познать силу сверхчеловека и мира¹⁷, можно сказать, что в Новом Завете нет даже намека на то, что такие «силы» высокоразвиты или что они могут помочь человеку в его высшем развитии.

Истиной есть то, что будет показано в следующем разделе: высшее развитие в предполагаемых различных областях ангелов не подтверждается, а отрицается. Это отрицание доказывается, но не «силами», а Сам Бог доказываем верующим через Своего Сына Иисуса Христа, Который есть «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (не сотворенный!) (Кол.1:15).

Эмиль Бок при своем исследовании объединял «силы» и Христа, а поданное в Кол.2:9: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно», — следующим образом: «Христос — это совокупность всех божественных богатств... ОН несет «плерому»... полноту божественного существования, полноту иерархии». Также мы увидели здесь, что Сам Христос открывает полноту божественного существования (греческое "theotes", единственное число) от Отца; не от сотворенных «сил», которые в Нем «собрались», среди которых он есть главным, которые «божественно» рождались, а в конце будут «уничтожены» (Кол.2:10-15; Еф.6:12; 1Кор.15:24). Христос стоит полностью на Боге... Кто говорит о Христе, говорит о Боге, — в Кол.1:15 это доказывается. Христос есть личностью, которая существовала еще до создания мира Богом» (И.Гнилка).

Из этого становится понятно, что «силы» не есть божественными сущностями, они приравниваются к уже упомянутому "Echousiai", но не к старозаветным божественным характеристикам "elohim". В Новом Завете Бок (theos) и "Echousial" определяются по-разному (Рим.8:38; Еф.1:15; Кол.2:15), и здесь, без сомнения, раскрывается неразрывность и идентичность между "elohim" Старого Завета и "theos" Нового Завета (Марк.12:29; Луки 1:68; Деян.3:13).

1.2.3. Единственное число «Elohim» в определении имени Бога Израиля

Остается лишь филологический вопрос: употребление в формулировании об «Elohim» в Быт.1:26 множественного числа основывается на «множественности» Бога? На этот вопрос можно правильно ответить, если эту формулировку не изолировать (вырывая из контекста), а рассматривать ее в контексте. И здесь вытекает следующее, о чем также упоминал Р.Фрилинг:

«Предикат и слова, которые касались «Elohim», всегда употреблялись в единственном числе. Незначительные названия, на которых мы фактически опираемся, другого не излагали: употребление единственного числа — это правильное определение по отношению к имени «Elohim» и это подтверждается во всех старозаветных писаниях. Нет такого случая в старозаветном изложении истории, а в частности — в Бытие, — где можно сказать, что «Elohim» принципиально соединено с предикатом и зависимыми словами во множественном числе. Утверждение о первоначальном «божественном множестве», которое будто бы объединилось и открылось в «Ягве» как «Единство», не подтверждается общим контекстом.

Что же относительно самого определения «Elohim»? Без сомнения, речь идет о множественном числе с грамматической точки зрения. В Старом Завете оно обозначало количественное множество. Определение «Elohim» употреблялось как некоторое количество лишь в связи с упоминанием «богов» язычников (Второзаконии 6:14; Судей 2:12); как дух умершего (1Царств 28:13; Исаии 8:19); как направляющая руководящая над ангелами или людьми (Пс.81:1; Иоан.10:34).

Как обозначение для Бога Израиля определение «elohim» используется с конструкцией слов в единственном числе... но может использоваться также с множественным атрибутом или предикатом, и употребляться без различения значений». Бытие доказывает, прежде всего, что множественное использование предикатов в связи с Элохимом Израиля является письменной ошибкой».

Элохим (“Бог”) Израиля, носит лишь имя “Ягве”, и в Библии определяется как истинный Бог, который определяется не другим Элохимом (“Богам”-множ.ч.) в отличие от всех других Элохимов вначале мира (“Ницше”) есть (Исх. 20:2; Пс. 31:7; 96:5; Иер. 2:5).

Из этих аспектов единственности Элохима Израиля... можно сделать заключение: определение “elohim” определяется только как Бог Израиля и употребляется лишь в единственном числе. Как заметил В.Г Шмидт, “единственное число понятия формы множественного числа для Старого Завета так неоспоримо, что это слово (“elohim”) всюду используется без ограничений”.

Множественная форма “elohim” в отношении к Богу Израиля в теологическом исследовании есть очень четко объяснимой, например, как “pluralis trinitatis”, как “pluralis deliberationis” или как “pluralis amplitudinis”²⁸. Последнее объяснение не переходит рамок понимания. Антропософическое объяснение, исходя из упомянутых фактов, с полной уверенностью исключается.

“Политеизм был прав. Монотеизм есть не вечной, абсолютной истиной”, - писал Э.Бок.

Теперь мы можем обобщить все, проработанное нами в предыдущих частях. Понятие о «многих богах» не обосновано. Элохим — это не большое количество и при этом фальшивых богов. Элохим — это истинный Бог Израиля, создатель мира, Отец Иисуса Христа. Из общего текста видно, что именно это значение здесь подразумевалось.

2. Воплощение и карма — с точки зрения Библии

2.1. Антропософическое восприятие

«Новое воплощение, как всегда говорил Р.Штейнер, не есть учение христианства, оно пришло к нам позже», — писал Риттельмейер. Перевоплощение, основываясь на прямых выражениях антропософии, — не библейское учение. Но, несмотря на это, оно упоминается в Библии, а именно, Иисусом, Который в интимной беседе учил о новом воплощении». Местами, которые в связи с этим приводит антропософическое толкование, мы займемся в этом разделе.

2.1.1. Исторические корни

Новое воплощение или чистое воплощение, с точки зрения антропософии, — не библейское учение, потому что люди в старозаветные и дохристианские времена этого не понимали, — как считал Штейнер («посвященные» ученики не упоминали об этом).

Первому изначально негативному, отталкивающему выражению о воплощении у Будды («мучительно есть это становление возрождения») Штейнер давал позитивное определение. Он опирался на идеи Лессинга, который воспринимал новое воплощение современно-оптимистически. Учение о необратимости бытия для него было недостаточно.

Лессинг изложил эту точку зрения в своей работе «Воспитание человеческого рода». Как важную особенность и отличие от позднего восточного изложения воплощения Фрилинг называл то, что Штейнер «проповедовал» не воплощение человеческой души в тела животных, и что воплощение — это «не путь без конца». Учение о перевоплощении было также в буддизме, в виде циркуляции, иногда с концом — когда «разные пороки», перевоплощение которых прекращалось, «входит в неповторимое спокойствие Нирваны». Что-то похожее исповедуется и в индуизме. Существенным отличием от поздневосточного изложения о перевоплощении является оптимистическая подача у Лессинга и Штейнера, который, каждый по-своему, стремились к одухотворению человека.

Оптимистическое направление и отклонение воплощения в тела животных родственно учению о переселении душ в каббалистической книге Багир: «в старых каббалистических текстах, в книге Багир, которая

была отредактированная с изменениями, говорится об этом учении как о чем-то само собою разумеющемся»; во времена традиционной еврейской теологии... это учение противостояло с ударяемыми отклонениями».

В книгу Багир вошли орпические, платонические и ориентальные изложения метапсихоза и метасоматоза».

Таким образом, то, что составляло отличие от поздних каббалистических писаний, в книге Багир было следующее: «без сомнения, переселение душ — только через тела людей, а особенно, что касается душ евреев».

Вторая причина, почему перевоплощение не понималось в старозаветные и дохристианские времена, по Фрилингу, заключалась в том, что для его понимания необходимо придавание формы тела — Я, «духовной субстанции» в человеке, и это придавание формы стимулируется, побуждается через импульс Христа, что произошло впервые во втором тысячелетии. Р.Фрилинг писал: «Если человек на земле самостоятельно, достигнув совершеннолетия, осознанно подойдет к Христу, он сможет постепенно подняться к новому высшему, глубоко осознанному становлению высшего мира, а также достичь повторяемости земной жизни».

2.1.2. Антропософическое учение о придании формы, воплощении и карме

Как излагается теория о перевоплощении и карме и Штейнера? По Штейнеру, современный человек состоит из физического тела, высшего тела, астрального тела и «Я» (собственно личности). Физическая смерть наступает, когда умирает физическое тело, несколькими днями позже — высшее тело, и в конце, после прохождения через «огонь очищение» — астральное тело. «Для сверхъестественного познания имеются при этом три простых названия: физическое, высшее, астральное».

Так «Я» происходит «от божественной формы и сущности» и при этом оно вечное и нерушимое. Это есть духовной костью сущности человека, которая на протяжении всех воплощений сохраняется, но изменяется; в которой она — «плод», носитель, энергия, — единственное его воплощение. Этот «плод» берет «Я» после отклонения всех других тел «в страну духа», где оно работает под контролем поставленной иерархической сущности духа над своим дальнейшим развитием.

«Эта сущность духовного мира, — писал Штейнер, — действует в зависимости от того, что приносил человек как плод из прошлой жизни и что теперь становилось зачатком новой. И через такую совместную деятельность человек в последующем отстраивался как духовная сущность по-новому». В новое астральное тело воплощается «Я», которое руководствуется «от духовной сущности» до «родительской пары», так что оно «может быть начато с упомянутым высшим телом и физическим телом». «Человек снова может пройти через рождение и открыться в новом земном бытии, но теперь уже будет содержать плод предыдущей жизни». Таким образом, прошлая жизнь имеет влияние на новую». Судьба в новой жизни зависит от предыдущей жизни в большой мере. Для такой зависимости последующего бытия от предыдущего Штейнер использовал выражение «закон судьбы» или заимствованное в культах восточных стран выражение карма.

2.2. Теологическая критика

2.2.1. Аллегорическое приписывание тексту Библии значения воплощения и кармы

2.2.1.1. Прасуществование

Первая предпосылка для возникновения учения о новом воплощении находится в гипотезе о существовании человека до его зачатия в материнском теле, — прасуществование. «Стоит вопрос о прасуществовании, поскольку через это открывается возможность нового воплощения» — говорил Риттельмейер. Хотя из Библии известно, что Бог имеет план для людей от их зачатия (Пс.139:16; Иер.1:5), и что Он избрал нас прежде создания мира (Ефес.1:4), однако и речи быть не может о существовании человека до его зачатия (Пс.139,16; Иер.1,5) и то, что он избрал нас прежде создания мира (Еф.1:4), но при этом и речи быть не может о существовании человека до его зачатия.

Идея прасуществования находится в Библии — без изложения перевоплощения, — а именно во взгляде на Иисуса Христа как на Слово (Иоан1:1; 8:58; Фил.2:5), а не на человечество в целом. Фрилинг предназначал при этом — хотя с ограничением — прасуществование учение оригинала, но сначала он должен бы указать, что это учение «отвечает в христианской церкви всем нормам» и «запрещается в язычестве».

2.2.1.2. Промежуточная постановка

Вторая предпосылка для нового воплощения есть гипотеза послесмертного существования человека, между смертью и «новым днем». При этом указывается большое количество мест Библии, которые как примеры наводит Фрилинг. Так, по его собственным словам «не подтверждается то, что относящиеся выражения и назначения есть очень фрагментальными, что Библия на вопрос «что есть между смертью и новой жизнью?» не дает исчерпывающего ответа. Здесь есть в христианском образе мира пустое место», и, с точки зрения Фрилинга, «воззрение-демонстрация нового воплощения... заполняется точным «эсхатологическим пробелом».

Фрилинг имел здесь в основе, что при его аргументации речь идет лишь об исследовании объяснения, о гипотезе, которая внесет в Библию нечто новое. А в самой Библии фактически не существует точного детального описания такого существования и никакого основания для теории о перевоплощении.

2.2.1.3. «Возвратитесь, сыны человеческие!»

Так есть ли в Библии места, в которых идеи о воплощении и карме подтверждаются? Исследуя Старый Завет, Фрилинг заметил, что «речь идет совсем не о повторяющейся земной жизни» — факты, на которые он опирался, — «удаление исторически-линейного» в Старом Завете. Также в словах Псалмов: «Возвратитесь, сыны человеческие!» (Пс.89:4), усматривает он мысль о перевоплощении. Первоначальный текст не подразумевает «возвращение умерших людей на землю», эти слова упоминаются здесь в том значении, которое упоминается в Еккл. 12:7: «И возвратится прах в землю, чем он был, а дух возвратится к Богу, Который дал его», или «Род приходит и род проходит, а земля пребывает вовеки» (Еккл.1:4)42.

2.2.1.4. Креститель Иоанн и Илия

«Весомой» противоположностью этому было пророчество о воскресении Илии в Малахии 4:5: «Я пошлю к вам пророка Илию...», которое нашло отображение в Матфея 11:14; 17:10-13. С точки зрения Фрилинга, это является примером перевоплощения Илии в Иоанне, и что это подтверждалось лично Христом: «Он есть Илия...» (Матф.11:14)43.

Фрилинг просматривал в своей аргументации неповторимость Илии и его призвания, из-за которых он не может быть примером для других людей. Прежде всего, важным есть то, что Илия совсем не умер, он был «перенесен» — «...и вознесся Илия на небо...» (4Царств 2:11) — здесь и намек нет на то, что это было перевоплощение в понятии Штейнера, которое приравнивалось к физической смерти⁴⁴. Из-за того, что Илия, согласно данным из Библии, не умер, в дохристианских течениях иудаизма и в иудейском окружении Иисуса господствовало всеобщее убеждение, что путь Илии «не обозначает окончательное завершение его отношений с землей и народом. Исчезновение — это что-то намного больше, и это обозначает, что он может, когда хочет и как хочет появиться на земле»⁴⁵. Основываясь на Мал. 3:1 и 4:5, где Илия описан как «тот, кто подготовит путь Богу» и «тот, кто обратит сердца отцов к детям, и сердца детей к отцам», ожидание «возвращения пророка Илии в последние дни» было постоянным пунктом веры старой синагоги»⁴⁶.

Приход Илии связан с приходом Мессии, которому он предшествовал. Иоанн Креститель подготавливался как провозглашенный Илией, возвещавший о Мессии Иисусе (Матф.3:3). В исторической языческой конкретизации цитированные Фрилингом слова Иисуса из Матфея 11:14 понимались, что называется дословно: «Он есть Илия, который должен придти». И таким образом Иоанн Креститель рассматривался как воплощение пророка Илии (тогда как из текстов Библии становится понятно, что рассматривать это нужно в переносном смысле. Это было в некоторой степени утверждаемо Адольфом Коберлем: «это есть как особенное событие, по Божьей воле, по Божьему действию, с элементами эсхатологического священного плана, но не как всеобщая основа перевоплощения»⁴⁸. Из контекста Библии мы видим, что подтверждение учения о перевоплощении полностью исключается.

2.2.1.5. Разговор с Никодимом

Следующее место, использованное как основа для перевоплощения — разговор Иисуса с Никодимом (Иоанна 3:1). По толкованию Штейнера, Иисус говорил Никодиму «о правильном возрождении». Человек должен «через рождение и смерть пройти к полной степени зрелости, чтобы потом самому вступить в духовное богатство самостоятельно, так что ему не будет нужен физический орган». «Аминь, аминь. Говорю тебе, что каждый будет возрожден из воды и воздуха, иначе он не сможет прийти в Царство Небесное», — так перевел

Штейнер Иоанна 3:5 и дал следующее объяснение: «Это означает, что человек не был рожден из плоти и земли, а однажды (к середине атлантического времени), возник из воздуха и воды. А позже он должен в духе действительно возродиться из воздуха и воды.

Также здесь Штейнер аллегорически вносит в текст оккультический образ мира («атлантическая эпоха»). Вопреки этому излагается: изложение перевоплощения (рождение “ek sarkos”) звучит правда — если также с ироническим подтекстом — существенно возможно в вопросе Никодима49; она отклоняется через ответ Иисуса (рождение “ek hydatos kai rheumatos”). Что означает “ek hydatos kai rheumatos»), подается из контекста мест и общего использования слов: “Hydor” означает чистую воду крещения, и “рнеума”, новосозданный дух Бога (Рим.6:4; Еф.5:26; Тит.3:5)50. Речь идет при этом не о высоком членстве сущности человека, как утверждал Штейнер. Новое рождение человека совершается не через личное высшее развитие и перевоплощение, а через Дух суверенитета Бога, «свыше»51. «Рождение из воды и духа» или рождение свыше» не говорит ничего другого, как то, что в этой жизни «все водимые Духом Божиим... приняли Дух усыновления, сей Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим.8:14-16; 2Кор5:17), где действует “rheumatou theou” и принимается, получается верой.

2.2.1.6. Судьба слепорожденного

Дальнейшее упоминание о перевоплощении, с точки зрения Фрилинга, в Новом Завете, «также косвенно» — в рассказе о слепорожденном (Иоанна 9). Вопрос учеников: «Равви, кто согрешил, он или его родители, что он родился слепым?» был произнесен учениками из мысли, что «он, возможно, сам был виновным в своем слепорождении через грехи в прошлой земной жизни». Это было также «иудейскими взглядами» дано, которые последующем «могли быть этими предыдущими грехами в прасуществовавшем душевном бытии». Из «уклончивого» ответа Христа («ни он, ни его родители...») не ощущалось принципиального отрицания «перевоплощения». Отрицание будет «лишь во взгляде на другой подобный этому случай, в котором так не написано».

Фрилинговское разъяснение, как мы изложим, имело лишь возможность снова лишь в малом соответствовать иудейским идеям к времени Иисуса. Учение о прасуществовании человеческой души находится у палестинских научных писаниях — результаты «геленистического влияния». В первой половине 3 века оно распространяется, а во времена Иисуса оно не принималось во внимание»,

— и при этом это не учение о перевоплощении. Наоборот, оно имеет в рабинистической литературе и также в Библии некоторые места, которые упоминают «грехи детей в утробе матери» (Быт.25:22; Пс. 57:4). И полностью известным было другое, подтверждено также медицински, — изложение, что «телесные повреждения детей могут случаться из-за вины родителей» (например, слепота детей через плохое состояние здоровья родителей)⁵⁴. Эти изложения могут быть ответом на вопрос, который поставили ученики, которые исключают идеи праэкистенца или полного перевоплощения. (Также вопрос Никодима в этом направлении ставился с ироническим подтекстом).

То, что учение о перевоплощении не подтверждается Библией, было сказано самой антропософией. Но также даже и намеков на перевоплощение, которое извлекали из Библии антропософические толкователи, в литературном смысле текстов не существует. Они были вложены через чтение Библии через ассоциативную айзегезу. Это показало наше исследование.

2.2.2. Опровержение в Библии перевоплощения и кармы

Тяжелым для антропософической аргументации есть то, что различные места Библии ясно отрицают изложение повторяющихся смертей и рождений. В Евр.9:26-28 есть показано однократность существования человеческой жизни, что показывает и однократность жертвы Христа: «...И не для того, чтобы многократно приносить Себя в жертву, как первосвященник входит ежегодно во святилище с чужой кровью...» (Евр.9:25). Однократность жертвы Иисуса через Его смерть на кресте Голгофы, которая проходя в Новом Завете свидетельствует (Рим.6:10; 1Петра 3:18) (правда с другим значением, но еще не основательно) также было принятым антропософией: «Единственность Голгофы отрицает любое использование идеи перевоплощения превозвышающей Христа», — писал Р.Фрилинг.

Таким поразительным есть его исследование, что «один раз» (haraх) в отношении того, что (как служащее точкой сравнения к жертве Христа) «смерти» людей релятивировало: «как соответственно единой личности (рядом воплощенной) умирала один лишь раз: в дальнейшем воплощении отстраивалась вечная индивидуальность в другой персоне, через ее «личность». Такое исследование релятивации в Новом Завете не имеет никакого основания (и обозначается лишь как аллегорическая айзегеза). Фрилинг брал в основу некоторые строки, где он излагал:

«О повторяемой земной жизни здесь не указывается в посланиях к Евреям, также как в Новом Завете».

С изложением воплощения находится также изложение кармы, которые неразрешимо связаны. Как библейская основа для исследования кармы была использована цитата из Галатам 6:7. Фрилинг писал так: «Высказанная Павлом общеизвестная истина: «Что человек посеет, то и пожнет (Гал. 6:7) говорит также об основании кармы»⁵⁹. В Галатам 6:7 стоит не как «всеобщее и касающееся всех», а центральная истина Библии, что человек будет отвечать за свои поступки: «Ибо всем нам надлежит явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал живя в теле, доброе или худое» (2Кор.5:10)⁶⁰. О повторяемой земной жизни и связи прежнего бытия с последующим (что по Штейнеру обозначается как карма), в Галатам вовсе ничего не упоминается. В Библии есть определенные места, которые ясно показывают, даже ущерб, нанесенный грехами самому себе, невозможно загладить добрыми делами в ходе нашего перевоплощения, а полное спасение возможно лишь через веру в Иисуса Христа, которая нам дана благодатью Божией (Рим.3:23; 8:1; Ефес.2:8; Евр.9:12). В Галатам 6:8, как продолжение Гал.6:7, опровергается учение о карме, здесь написано: «человек, которые сеет в свою плоть». Это значит, что он основывается на своей старой, не спасенной сущности (а также на своих «добрых делах» в ходе многократного перевоплощения!), и от плоти пожнет тление». «Но кто сеет в дух», — то есть, кто доверяет силе Бога и приносит «плод духа», — «тот пожнет от Духа жизнь вечную».

Вопреки стремлению самооправдания, которое есть частью антропософии, говорят слова, сказанные Павлом: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим.3:28).

Антропософическое учение о карме полностью противоречит сути всего, сказанного Павлом, т.е., что прощение грехов стало возможным только через смерть Иисуса (Рим.4:5; 5:6-9). Рядом с этой точкой опоры терпит крушение каждое исследование связи между разделами Павла о полученной святости через Христа и достигнутой собственными усилиями в процессе «высшего развития» через воплощение. Между Евангелиями Иисуса Христа и постулатами Р.Штейнера нет решительно ничего общего.

3. Родословная двух Иисус-отроков

3.1. Антропософическое восприятие

Различие между родословными и историей рождения у Матфея и Луки Р.Штейнер объяснял, что речь идет о двух различных Иисусах. Даже в антропософическом кругу это учение Штейнера вызвало изумление. Так Эмиль Бок лично изрекал: «Несмотря на ясность изложения обеих историй рождения, к полной ясности мы не придем, разве что Штейнер говорил о сверхъестественном исследовании и что Евангелие содержит противоречие через умалчиваемые факты. Без Рудольфа Штейнера мы беспомощны перед несовместимостью двух докладов, которые в достигнутых заключениях противоречат. Их смысл так трудно понять, что мы считаем, думать об идее двух отроков Иисусов самим было бы рискованно». Несмотря на все это, идея эта заняла важное место в антропософическом учении. Она есть, как писал Штинглиц, «не путь крайности, а центральная часть христософии»⁶³.

3.1.1. Возникновение учения о двух Иисусах

Штинглиц указывал, что Штейнер «о двух Иисусах говорил не с самого начала», а что это — лишь антропософии присуще значение, — впервые встретилось осенью 1909 в Базелерейском цикле Луки. Из этого Штейнер начал исследовать различие между родословными и историями рождения у Матфея и Луки «через различные ступени развития» авторов и объяснял, подразумевая их посвящение в различные «тайнства».

Как самостоятельно разделил Штейнер, он долгие годы занимался вопросом двух родословных, «исходя духовно-научного» пункта, и он пришел к выводу: «Речь идет о двух Иисусах!» Открытие этой «тайны» в 1909 году определил Гюнтер Вахсмут, получилось вместе «с началом действия Христа в высшем».

Толчком для возникновения учения о двух Иисусах послужили, несомненно, рабинистические традиции, в которых речь идет о существовании двух Мессий — царствующего Мессии у Давида и умершего Мессии у Иосифа (подр. у Ефранима). За числом и смертью малоизвестного мессии у Иосифа (в борьбе против Гога и Магога), не проводится аналогия между этим рабинистическим учением и Штейнерской точкой зрения.

3.1.2. Догматическое основание учения о двух отроках Иисусах

На каких мировоззрительных предпосылках Штейнер утверждал свое учение о двух отроках Иисуса, мы детально рассмотрим в 1.1. Здесь особенно делалось упор на то, что дух солнца или шестой Элохим, который есть Логосом или Христом, одарил землю с ее дарами и дал ей импульс к дальнейшему развитию. Это «одарение» просматривалось через все фигуры истории и религии, в которых открывался Христос в своем воплощении в Иисуса, и открывалось оно лишь духовно. Воплощение в прямом смысле — это облечение в материю и в индивидуальную личность, — при этом не имеет места. Первым был человек в «четвертой культурной эпохе», т.е. в греческо-латинской, который углубился в понимание материи и «пришел к пониманию личности». Это было время, где он мог понимать Бога как личностное явление, где прогрессировал также принадлежащий земле дух личности». В это время «Иисус Христос вступил на землю». «Он всегда виделся в духовном, получил плоть и мог среди нас жить», — так объяснял Штейнер описанное у Иоанна 1:14 «Слово стало плотью». Христос — солнечный logos, должен был быть в истории, где она была погружена в глубокую материю, и дать ей возвращение, или привести человечество к новому одухотворению.

Чтобы подготовить телесность Иисуса, в которого воплотился Христос, logos солнца, при крещении в Иордане, был необходимым комплексный процесс, в котором Штейнер предвидел разные религиозные течения. Хотя Штейнер говорил о «вместе взятых течениях всех ранних духовных течений человечества» «в Христе Иисусе»; он хотел в последующем «обратить внимание лишь на три течения», так изложение было «трудно обозреваемым». Так Штейнер называл: «старо-еврейское духовное течение, там основывалось то, что жило в Будде и то, что воплощалось из имени Заратустра». При подготовке тела Иисуса стоит Штейнерское разделение в основе на физическое, высшее, астральное тело и Я. Староеврейское течение, что «староеврейский народ был предвещающим телесность, телесную оболочку (физическое и высшее тело) и истиной было то, что носитель этих богатств сошел с неба». Буддистское течение связывалось с «астральным телом», Заратустра течение — это «Я».

У Штейнера встречалась точка зрения, что величие и возвышение Христа - духа Солнца «из истины», из «физической и высшей оболочки

для сыновей сущности было подготовлено», но одновременно «астральная оболочка и не носитель личного Я» не могут быть подготовлены. «Для этого необходима организация, которая будет достигнута через другие человеческие сущности...» Рядом с этим, Штейнер ударял на том, что «то, что не сотворено из Евангелия», рассказывал он, так он утверждал также «но мы можем смириться с тем, что стоит в Евангелии, и мы найдем это в соответствие». В последующем мы покажем отношение, в чем заключается антропософическое толкование Евангелия. Мы коснемся лишь в сущности систематического обобщения и теологической рефлексии штейнерских идей и произведения Бока «Детство и юность Иисуса», так как на монографии Дитера Лауенштейна «Мессия».

3.1.3. Различные родословные и истории рождения у Матфея и Луки

Библейской основой учения о двух отроках Иисусах стали имена, упомянутые на протяжении времени между Давидом и Иосифом в Матфея 1:1-17; Луки 3:23-28. Соответственно в родословной Давида, отца Соломона (по Матфею) и Нафана (по Луке) есть различия между родословными Соломона и Нафана. По Матфею, родословная — это династический перечень царей народа и содержит имена царей от Иуды». Родословная в Луки, наоборот, перечисляет неизвестные имена. Оно повествует о «тишине в стране», о «безымянности», что приводит к мысли, что под ними «находились многие имена старозаветных пророков»⁶⁸.

Эти различия в родословных продолжают в историях рождения. Бок видел «два различных мира» у Матфея и у Луки и говорил о «существенных противоречиях» между их историями рождения. «Рождество в Евангелии Матф. — это царь, который по Евангелию от Луки является пастухом (пастырем)». Рождение младенца Иисуса произошло у Матфея «в доме», у Луки — «в хлеву». Повествование Матфея об иродовом убийстве детей и побег в Египет — очень драматичным событием и трагедией»; повествование Луки посвящается, наоборот, «истинно неземным перспективам», в которых «тени Ирода и его действия описываются позже», так что сообщение об освящении отроков в Иерусалиме спокойно могло совершиться. Бок излагал также временную дифференциацию между рождениями (где он описание Луки просматривал как позднее, после Ирода), — и при этом, и из всего этого «рождение двух разных детей». К двум разным детям принадлежали разные пары родителей, которые, с точки зрения

антропософии, указывались в Евангелии. В Евангелии от Луки Назарет упоминается как город, где жили родители Иисуса, в Матфея же об этом нет и упоминания. Из этого Бок сделал вывод, что родители у Матфея жили в Вифлееме, где также родился ребенок».

3.1.4. Антропософическое учение о двух отроках Иисусах как исследование гармонизирования

Чем отличается «матвеевски-соломоновский вифлеемский» Иисус от Иисуса «нафанового назаретского», описанного Лукой? При ответе на этот вопрос связывается с известной существующей проблемой с описанным антропософическим мировоззрением, которое выходит за пределы Библейских текстов — видение в Акаха-хронике — это лозунг.

Эти взгляды, для оценки сказанного в части II, Б.2, мы изложим коротко. Для этого мы используем исследование поднятой существующей проблемы, которую использовало антропософическое мировоззрение как соединяющий пункт.

С точки зрения Бока, «библейски-критическая теология» начала «основную ошибку», что не осознавала наличие открытого вопроса, и не находила сил для его решения, хотя она сама вывела на след его позитивного ответа». «Школьная теология», по его убеждениям, «всегда быстро постигалась из непонятной истории, в которой она не исторически объясняла на основе возникших проблем доклады Евангелия, и кроме этого, еще и профессионально фантастически». Мы коснемся позже антропософического объяснения исследования.

«Соломоновский вифлеемский» Иисус, поданный у Матфея, из антропософической точки зрения — «земной человек», «обобщенный носитель всей земной истории». В нем жило «Я», сущность праучителя Заратустры», который воплотился и через это «прогрессивная культура человечества проросила новый импульс». Также и народ Израиля через свое двойное изгнание в «Гермес — культура Египта» и «Гильгамеш — культура Вавилона» мог войти через мудрость тех времен в «школу Заратустры». Только тогда «народ к Заратустре» должен был прийти, а в Иисусе по Матфею — «Заратустра пришел к народу», что изъясняется через мессианскую царскую линию, заратустровскую «золотую звезду» магии. И таким образом воплотилась сущность Заратустры, высшей души человечества, в ребенка Иисуса из Евангелия от Матфея, как продолжающего царскую линию». О матвеевском Иисусе говорится как об весьма образованном человеке, чья видимая сторона

была определена сущностью Заратустры. Он был носителем общей земной истории, все воплотилось в этом мальчишке «от большой зрелости и мудрости».

Отрок Иисус Луки — нафановско-назаретский — «небесный человек». Он воплощал личность, которая «еще не была воплощена в физическом человеческом теле», и «как ларец для причастия сохранялся», жизнерадостный и чистый, он «был вне влияния всех люциферовских и архангеловских сил»: «личность Адама» до его земного воплощения». Это «Я» было противоположным всем земным переживаниям». Поэтому он присматривался, как «нафановский» мальчик Иисус, который описан в Евангелие от Луки, утверждал не человеческое «Я», а как состоявший из физического тела, высшего и астрального тела». Так объясняется «безмянность» продвижения Иисуса в родословной Луки и «сверхземного мира», который доминировал в истории рождения. Из этого вытекает, что в низшем теле после сущности Адама, в астральном теле, «действовали силы Будды». Из сил Будды объясняется «сочувствие и любовь», «сердечность» и «необыкновенная способность любить» в Иисусе Луки; из-за отсутствия личного человеческого «Я» объясняется, что для него чуждым есть то, «что развила человеческая культура».

Родители обоих отроков имели имена Мария и Иосиф. Родители были из разных городов (Вифлеема и Назарета), оба мальчика были рождены в Вифлееме, первым (во время преследования Ирода) — Иисус Матфея; потом — Иисус Луки (после преследования). Семья Матфея после преследования возвратилась из Египта назад и поселилась в Назарете, где у мальчика родилось много братьев и сестер. Иисус у Луки, наоборот, остался единственным. Обе семьи жили лишь в Назарете, и «похожая судьба» совершенно в различном виде и событиях развертывалась.

Когда мальчик Луки достиг двенадцатилетнего возраста, обе семьи направились в Иерусалим к храму. Там оба отрока встретились и это положило начало «объединению, установлению связи» между ними. С обоими отроками произошло изменение: «Иисус Луки, до этого молчаливый и нежный, пробудился к удивительной силе и зрелости сознания и идей». Матфеевский отрок, наоборот, «оставил свое «я», угас и умер окончательно». Бок по этому поводу, говорил, что сегодня «такое объединение личностей» негативно истолковывают. Но человеческие сущности в то время были еще эластичней и подвижней, чем сегодня, и относительно этого предполагалось «не повторяющаяся единообразная общая принадлежность душ». Обмен «Я» Бок определил

и объяснил исходя из Луки, — что родители «почти ничего не познали». Умер не только матфеевский Иисус, но также и его отец и мать отрока Иисуса у Луки. Оставшиеся в живых мать матфеевского Иисуса и отец Иисуса из Луки соединились друг с другом, и таким образом из двух семей образовалась одна, к которой принадлежали братья и сестры умершего матфеевского отрока. И отсюда мы имеем одного Иисуса из Назарета, одну Марию и одного Иосифа.

Подобный образ, который при подготовке этого учения усмотрел Штейнер, был в Зогаре и в других каббалистических учениях эпохи средневековья в изложении «Иббур». «Близкими к каббалистическому изложению, — как писал Герхам Шолем, — являлись случаи, в которых человек в ходе своей жизни открывает что-то особенное, как будто бы другую душу, исходящую из его собственной души (“Ibbur”).

Такое дополнение души, которое со своим психофизическим организмом не есть связанным от рождения и не есть частью его строения, оно может сопровождать его до смерти, или также и оставить его еще раньше».

«Один Иисус из Назарета, — так выкладывал Штейнер, — состоял из четырех существенных состояний: физического тела, высшего тела и «Я»-Заратустры. Личность Заратустры оставила его при погружении в Иордан в его тридцатилетнем возрасте. Он получил «оболочку человеческого организма» для подготовки принятия Христа. «То, что есть теперь оболочкой, — это нормальный человеческий организм... простой человек, слабый человек». В этой подготовительной оболочке выступает «сущность Христа» как новая личность, новое «Я» из вселенной. События, которые совершались между крещением в Иордане и таинством Голгофы, «есть событиями божественного Христа», а не «событиями людей»; из этого ясно, что «тот человек, который обитал в этом теле до тридцатилетнего возраста, оставил это тело». Таким является антропософическое изложение.

3.2. Теологическая критика

3.2.1. Несостоятельность антропософических предпосылок

При нашей оценке мы должны, соответственно проработанным в части II, Б.3. критериям, в последующем различать, что действительно находится в литературном содержании Евангелия, а чего там нет, а создается лишь из (антропософического) мировоззрения. В литературном содержании Евангелия и общем тексте НЕ подтверждается:

- размещение Бога и Его Сына Иисуса Христа в духовную иерархию (Ш.Б.1.);
- учение о перевоплощении (Ш.Б.2.);
- разделение людей соответственно антропософическому учению о четырех телах (Ш.Б.4.);
- перенесение учения о четырех телах на Иисуса и разделение между «Иисусом» и «Христом»;
- обобщенное влияние иноязычных и синкретических течений (буддизм, парсизм; гностицизм; каббализм) в Иисусе (Ш.А.2.);
- учение о «безгрешной, жизнерадостной» части 71;
- существование двух родительских пар с одинаковыми именами;
- рождение в разное время двух отроков по имени Иисус;
- существование двух отроков Иисусов;
- доклад о перемене «Я» этих отроков в иерусалимском храме и гибели одного из них;
- учение о гибели матфеевского Иосифа и Марии Луки и соединение оставшихся из семей в одну;
- учение о поновленной перемене «Я» при крещении в Иордане.

Эти точки зрения и дальнейшие подробности выходят за рамки текста Библии. Они могут быть внесены аллегорической айзегезой. Общее аллегорическое внесение новых подробностей в текст Евангелия, прежде всего, основывается на границе, где выступает это в непосредственных противоречиях к литературному смыслу текста.

Во взгляде на разные учения антропософии, которые на своих страницах изображали предпосылки для учения о двух отроках Иисусах (например, перевоплощение) мы определили как противоречащее библейски-реформаторскому литературному смыслу. При этом

антропософическая аргументация свою основу брала из библейски-реформаторского понимания Писания.

К этому приходит нереально-творческий характер различных деталей во взгляде на исторический реалитет, этот характер просто поражает и ужасает, например, разделение и удвоение личностей, по Штейнеру и его теории. Не только два Иисуса, но и две пары родителей, — уже статистически неправдоподобно. То, что из этих шести персон три одновременно умерли и соединение из двух семей в одну, не может никак гармонизировать с действительностью, можно сказать лишь одно — абсурдная конструкция, которая не имеет в тексте Евангелия никакой основы, никакой точки опоры. Остается то, что Бок называл «безмолвной речью» «противоречий» между Евангелиями — речь, которую антропософия приносила не просто через утверждение неправдоподобности докладов к расстройству, а первое что она пыталась сделать понятным через свой мировоззрительный «лозунг», “argumenta e silentio”, которое антропософия сконструировала в основе дифференциации, несовместимо с тем, что определенно говорили Евангелия, они отделяли после всего изложения.

Дифференциация между родословными в Матфея и Луки фактически есть. То, что при этом доказывает антропософия, — есть настоящим ядром ее аргументации, а также претензии Бока после взятия первоначального текста. Является антропософическое утверждение существования двух отроков Иисусов единственно возможным «объяснением» для различия между Матфея 1-2 и Луки 1-3?

3.2.2. Неантропософическое исследование объяснения и оставшаяся эйфория

3.2.2.1. Юлиус Африканус

Мы коснемся в последующем различия между родословными. То, что было невозможным для штейнерского исследования, то доказывали антропософические авторы — Эмиль Бок и Дитер Лауэштейн. Оба автора опирались на исследования существовавшего в 3 веке Юлиуса Африкануса путем гармонизирования; Ойзеба в его истории церкви, который докладывал в противоположность различным вариациям. Юлиус Африканус объяснял различие между двумя родословными с помощью ветхозаветных правильных принципов *Leviratsehe*: если братья жили рядом друг с другом и один умер без сыновей, тогда его вдова не

может быть женой мужа из другого рода, а ее швагер должен взять ее в жены и заключить союз. А первый сын, который родится, должен считаться сыном умершего брата, при этом его имя не искоренится из Израиля». Выходя из этого принципа есть возможным, что муж в Израиле мог иметь двух отцов: одного юридически (умершего), а другого фактически. Основываясь на этом, Юлиус Африканус определил также для Иосифа, мужа Марии, два отца, и с этим — две родословных, которые брали начало от Давида: юридический отец Иосифа Илий (Луки) был умершим; Иаков (Матф.) взял в жены его вдову и у них родился Иосиф. Иаков и Илий были братьями по материнской линии: у них были разные отцы: Матфан (Матф.) и Матфат (Луки), но одна мать, которая была дважды замужем.

Дитер Лауэнштейн писал: «Уже в старости в Юлиуса Африкануса возник вопрос о двух родословных Иисуса решен». Также Эмиль Бок замечал, что новая протестантская теология, которая просматривала родословные как исторически относительные, использовала лозунг Юлиуса Африкануса «как лучший из возможных». Одновременно он критиковал Юлиуса Африкануса, «который должен был прибегнуть к помощи всей суммы недоказуемых и неправдоподобных приемов». Правильно было бы отклонить такого вида исследование гармонизирования, потому что оно не подтверждается текстом Библии. Дифференциация между двумя родословными не отклоняется через гармонизированные предположения. Гельмут Меркель называл деликатные пункты:

«Вся эта конструкция шаткая уже потому, что родство между Илием и Иаковым есть лишь предполагаемым; кроме того, к братьям по материнской линии не всегда применялась обязанность "Leviratehe".

Так получается, теория Юлиуса так же мало доказуема, как и приемы Штейнера, но они основываются на еврейско-старозаветных традициях и лежат в области приемлемого. Рудольф Штейнер аргументирован намного меньше «исторически», чем ученый 3 века Юлиус Африканус.

3.2.2.2. Тициан

Похоже, что тема рождения ставала популярной. Также для различия между ними есть гармонизируемое исследование объяснения, которое предполагало взять тексты исторически, без мировоззрения Штейнера. Старое исследование объяснения принадлежит Тициану (2 век) в его евангельской гармонии "Diatessaron", где он упорядочивает

посещение волхвов (Матф. 2:1-12) не рядом (как многое современные синоптики), а после посещения пастухов с изложением святилища (Луки 2:8-40).

Тициан взял не временную (как Штейнер) временную дифференциацию между повествованиями о рождении, а между посещениями! Согласно этому объяснению, пастухи в ночь Рождества («сегодня») пришли к ребенку Иисусу, волхвы — через некоторое время («как Иисус был рожден в Вифлееме»). Временное пространство между рождением Иисуса и посещением волхвов не будет очень коротким, а равняется примерно двум годам. Это видно из приказания Ирода: «Тогда Ирод, увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» (Матф.2:16). Если Иисусу к времени посещения волхвов было два года, то получается, что умеренность и изложение, которыми описывает Лука рождение, полностью оправданы, поскольку события развивались в фактически мирной атмосфере — без опасности иродовского преследования. Иродовское преследование началось после посещения волхвов.

Разумеется, это историческое исследование гармонизирования продолжается дальше на том, что говорит текст. Тициан, а также его учитель Юстин, который первым в 150 году н.э. исследовал параллельно Евангелие от Матфея и от Луки и свидетельствовал о том, что ранние толкователи, по-своему понимая Матфея и Луку, делали ударение на события и личности. Особенным есть то, что в ранних толкованиях Юстина, Тициана и Иронимуса повествование у Матфея и Луки гармонически связаны, и никогда они не имели в виду двух разных детей Иисусов, так же как у гностиков нет различия между человеком Иисусом и небесным Христом. Различия никогда не вели к такому разделению обоих повествований.

На другой странице также нельзя, как это создавалось в старой церкви, всеобщее гармонизировать и связать, а нужно поставить стоять рядом. Вопросы возникают относительно таких пунктов:

- Мария и Иосиф как родители Иисуса;
- чудесное рождение;
- город Вифлеем;
- рост Иисуса в Назарете;
- призвание к труду Мессии Иисуса.

Как дополнение к этим вопросам мы изложим: различия между родословными и историями рождения в Евангелиях является сложной проблемой в теологическом исследовании. Штейнерское утверждение существования двух Иисусов пришло через айзегезу своевольного мировоззрения, которая составлялась из смеси ранней фантазии и всеобщих гармонизированных стремлений. Она не предлагала решения проблемы, а противоречила Евангельским текстам и каждой форме толкования Писания.

4. Путь Христа — таинство личности

Согласно антропософическому изложению, заданием Христа было возведение и подготовка личности «Я», четвертого уровня сущности человеческой индивидуальности. Христос как сумма шести элохимов исполнил это задание в эпоху земли и дал возможность этим дальше развиваться эволюции. Р.Штейнер говорил: «Земля к этому есть тем, что дало людям полное самосознание, что «Я есть»... А Христос — это сила, которая требовала людей к этому свободному сознанию «Я есть». Провозглашение «Я» открылось в словах и действиях Христа в иоанновском «Я - есть». Различный импульс к подготовке личности был дан через «таинство Голгофы». Под этими двумя пунктами мы коснемся далее пути Штейнерского Христа. Он вел от провозглашения «Я» к личному «таинству я», к таинству Голгофы».

4.1. Духовно-исторические корни в «Философии личности» Фихте

Из этого мы исследуем, как Штейнер пришел к такому ударению на личность, «Я». В исторически—биографической части мы широко показали, что его «особенной любовью» было «научное учение» Фихте. Так же, как и Фихте, Штейнер видел «в деятельности человеческого «Я» единственно возможный пункт для выхода к истинным познаниям». Но он имел свои собственные взгляды. Так он брал «научное учение» и страница за страницей описывал его». В чем лежит различие от Фихте, Штейнер выразил в своей работе «Философия свободы»: «Он (Фихте) исследовал все строение мира исходя из «Я». То, что при этом есть действительным, — это многогранный образ мира, без всего содержания достигнутого».

Вопреки этому Штейнер развивал в соединении с Гете свою монистическую точку зрения: «Мы можем находить природу вне нас лишь тогда, если мы сначала познаем себя. Ее дела в нашей собственной внутренности являются нашим предводителем». Этот внутренний предводитель — это «Я».

К. ф Штиглиц, как результат своих исследований о христософии Р. Штейнера, излагал, что «его философия историзируется».

Штейнерская философия «показывает Фихтовскую «Философию личности» в измененной форме», и есть «культом собственного я». «В личности («я») для Штейнера сконцентрировалась свобода и возможности развития человека. В христософии господствующее значение придается

собственному я. Христос есть представитель, репрезентант “я” «мирового» уровня, предводитель абсолютно совершенной личности”. Философское предложение из штейнерского раннего времени (его ударение на “я” в “философии свободы”), связывается с поздним теоретическим мировоззрением о различных состояниях сущности человека и ведет к специфическим антропософическим взглядам о Христе как репрезентанте “я” - личности.

“Я”, с антропософической точки зрения, занимает центральное место, поскольку есть разделяющим пунктом на этих четырех уровнях сущности при подготовке высшего уровня состояния сущности. Дальнейшее развитие человека осуществляется через то, “что человек своим я проработает после трех других уровней, пересилит и пройдет”. Так превратится, под действием я, астральное тело в “Manas” или “духовное тело”, “высшее тело” в буддизме, или “жизненный дух” физического тела в “Atmon”, или в “духовную личность”.

“А во взгляде на личность Христа, на импульс Христа, силу уверенности, самовыражения через импульс Христа, что достигается в человеке через такое превращение”.

В последующем это не потому будет рассматриваться, чтобы исследовать Фихтовскую «Философию личности» или штейнерскую философию свободы. Мы сконцентрируемся на библейски-теологическом изложении вопроса: действительно ли Христос является представителем Я в штейнерском смысле?

Есть ли его задачей действительно провозглашение господства личности “я” и подготовки человеческого “я”-тела? Чтобы получить ответ, мы коснемся в последующем антропософической интерпретации иоанновского выражения “я” - и “я-есть”. Среди учеников Штейнера особое внимание этому уделил Фр. Риттельмейер.

4.2. Провозглашение “я” через Христа - действительность или иллюзия.

4.2.1. Евангелие от Иоанна как “книга таинств Я”

Риттельмейер обозначил Евангелие от Иоанна как “книгу таинства Я”. “Не биография Иисуса Христа, а биография развитой человеческой души,” - говорил сам Штейнер. Всюду в Иоанна, так излагал Риттельмейер, внимание обращается на то, что и наше «я» есть оригинал. Чтобы найти отца — есть “большое я” (макро космос), наша личность

- это “маленькое я” (микро космос), что соответствует подаренному Христом «Я». “Христос не только ознакомил нас с Небом, но и сам есть небо. Он вернулся как небо в нас рядом с этим «Я», которое нам подарил”.

4.2.2. Идентификация «Я» с Христом

Риттельмейер взял три простых сравнения между «Отцом», «Христом» и «Я» человека. Сравнение между Отцом и Христом обосновывается на словах Христа в Иоанна 10:30: «Я и Отец одно» (где Отец, согласно антропософическому пониманию есть «то, что пульсирует через весь космос, божественная мировая основа»⁸⁸). А на чем же основывается сравнение Риттельмейера между Христом и Я человека? В котором он понимал библейское формулирование «быть во Христе» («я в Христе»; «Христос пришел, чтобы дать нам свое все Я, как наше истинное Я, Я в вас!»).

То, что такая формулировка выражает рядом не существенное идентифицирование между Христом и человеческим Я, что Христос и человек - разные личности, и что «Христос во мне непосредственно живет через веру (в смысле личностного доверия), мы широко доказываем в II Б.1. Также Риттельмейер замечал и исследовал определение «веры», объясняя: «Это есть совершенно большее требование Христа: верьте в Меня! Не в смысле самодеятельного доверия, а в смысле: верьте, что во мне есть выявлено истинное Я, которое все ждут, в котором вы все найдете ваше личное Я, в котором вы постигнете смысл человеческих действий в истории земли!»⁹⁰. Призыв Христа «верьте в Меня» соответственно понимается: «верьте в мое Я!»⁹¹. «А грех, что не веруют в Меня» (Иоан.16:9) - есть как бы грех, «если человек не верует в Я, которое есть в Христе»⁹². Такое объяснение широко показывает, что во встречающихся местах оригинального текста было использовано как «я» “ego”, а совсем не Я-личность; меня “eme”. Вера — это акт личной веры в Иисуса Христа, а не показ высшего уровня сущности.

4.2.3. Объяснение Иоанновских слов «Я есть»

Слова из Ев. от Иоанна только антропософией истолкованы в «особенном» смысле. Для примера приведем две иллюстрации в Иоанна 14:6. Штейнер хотел понимать соответственно своему учению о различных телах: «В «Я есть» лежит путь к истине и к истинной жизни, поскольку «Я есть» низшее тело, и в нем надо поднять истинную жизнь». Штейнер выражал свое объяснение в следующей схеме:

Я есть	Путь	Истина и Жизнь
направление	самодуховность	жизненный дух
		духовный человек

Он подразумевал, что «Я есть» показывает направление, которое должен избрать человек, чтобы достичь духовной жизни, жизненного духа и духовного человека и привести все к раскрытию»; через это достичь «Отца» (единой власти, космической основы мира, с большим «Я»).

В таком толковании проводится аналогия с раннехристианским гностицизмом, представители которого говорили: «Иисус Христом — это не самостоятельный путь к Отцу, а он учит истине, то есть гностицизму, который есть дорогой к богатству истины». Взгляд от личности Христа и на него через разделенные познания и с чьей помощью направляется к спасенным людям. Так Штейнер взял также в свое толкование совершенно обезличенных Христа и Бога Отца. Он говорил в основе лишь от людей и своих членов сущности.

Это объяснение в литературном смысле текста не имеет основания, а стоит в существенных противоречиях к нему. В Иоанна 14:6 объясняется, что все человеческие исследования и «высшее развитие» исключается и что Иисус Христос — это единственный путь ко спасению и Отцу. «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня». Иисус Христос есть личностью и дал нам через свое воскресение возможность обрести спасение. Он есть путь (Он сделал возможным приход к Отцу через прощение грехов), истина (Он воплотил откровение Отца через соответствие с Его сущностью и волей) и жизнь (Он победил смерть и даровал верующим в Него жизнь вечную). Такое толкование ясно лежит в общем контексте Библии, где Штейнерское значение не имеет никакого основания (что, например, подразумевалось под «жизненным духом» с теоцентричностью, исключается на божественном откровении достигнутого понятия «истины»?). Мы коснемся второго примера: «Прежде, нежели был Авраам, было «Я есть!», — так определил Штейнер слова от Иоанна 8:58. Под этими словами стояло изложение, что старозаветное время имело лишь «Группы народных Я», что было подтвержденным через «кровное родство» с Авраамом. Их сказатель говорил: «Я и отец Авраам одно». Он чувствовал «еще не совсем совершенно, что «Я есть» в своей собственной личности. Христос Иисус вышел из кровного родства и Отца Авраама, в котором Он — «одно Я» провозглашал с «цельным космосом» с «божественной основой мира», с «духовной отцовской основой»: «Вы должны верить в

духовную отцовскую основу, в которой имело свои корни Я, и который духовное связывает как основу, еврейский народ — как группы души. Из этого Христос сказал: «Я и отец одно!». Он «был тем, кто дал импульс, что всем людям, каждому как отдельной личности, можно открыть «Я есть».

Также такое объяснение стоит в противоположность литературному пониманию упомянутых мест текста. В Иоанна 8:48-59 речь идет на примере сравнения с Авраамом в одно-видную связь, нераздельность Иисуса Христа с Отцом в противоположность всем людям. Это единство берет свои корни в божественном Сыне и вечном прасуществовании — при этом, как формулируется позднее признание, *vere homo et vere Deus*. А человек не может сказать как Иисус в Иоанне: «Я есть» (*ego eimi*), я вечное бытие, «начало и конец» (Иоанн 1:1; Откр. 22:13), а для каждого человека есть расцениваемым одинаково, как и для Авраама «Он есть» (*genesthai*). Каждый человек есть творение Бога; Иисус Христос есть Сын Бога, который в сущности стоит в единстве с Отцом. Из этого Иоанна 8:5 правильно переводится так: «Прежде, нежели был Авраам (*genasthai*), Я есть».

Иоанна 8:58 является ключом выражения «Я есть» в общем. “*Ῥῖπ Ἀβραὰμ γενεσθαὶ ἐγὼ εἰμὶ*” — это поражающая легкость временной формы (грамматическое “*ego en*”) показывает, что “*ego eimi*” форма цитаты. Ощущается, что за выражением Иисуса подразумевалось место из Исх.3:14, где Бог засвидетельствовал «Я есть Сущий», взято “*Egomē ho on*”.

Мы сделаем выводы: Иисус Христос в своем выражении «Я есть» провозглашал не Я человека, вечное божественное «Я есть», чья сущность воплотилась в Его личности. Слова «Я есть» — это не антропософическое, а теологическое выражение. Божественное «Я есть», открытое во Христе основательно отличается.

4.3. Подготовка «я »через Христа — откровение или «учение заблуждения»?

Рядом с этим поднимается решительная разница между Богом и человеком. «Если бы всюду подчеркивалась разница между Богом и человеком, подразумевая «Я и Ты», то истинное христианство не было бы взято из иудейства», — писал Риттельмейер в своих (1938) опубликованных «Письмах о Евангелии от Иоанна», — «Иоанновское Евангелие» не есть как бы «Я и Ты», а «Большое Я и маленькое Я», большое Я в маленьком Я». Что под эти подразумевается, мы уже

сказали в II, Б.1. Теперь мы должны спросить, как дошла антропософия самостоятельно к такому изложению? Какой образ мира стоит за этим? Когда мы увидим, что лежит в основе этих идей, мы сможем понять Штейнерское восприятие «тайнства Голгофы».

4.3.1. Четвертая жертва Христа

С антропософической точки зрения, человек — это член внутридуховной иерархии, который высоко развивается под влиянием стоящей над ним духовной сущности (см. III, Б.1). Это высшее развитие пришло в эпоху земли через «четвертую жертву Христа» из иерархических ступеней Ehusiai. Четвертая жертва Христа есть — «тайнство Голгофы», которое явилось один раз «внутри физического развития земли» и от него «мы имеем Евангелие и послания Павла». Три других жертвы Христа — это «три преджертвы тайнства Голгофы», или в некоторой степени «три тайнства Голгофы», которые «еще не были совершены в физическом плане». Эти сверхземные события располагаются таким образом, что первое лежит в старом лемуновском времени, а два лежат в атлантическом времени. Четвертое событие лежит в послееатлантическом времени и есть нашим «тайнством Голгофы».

Четвертая жертва Христа имела целью гармонизировать между собою все «органы чувств» и «Я-личность», в которых имел влияние «основной импульс самоспасения». Этот «основной импульс», «эта сила» была возбуждена при первых трех жертвах Христа, в которых духовная сущность из иерархической ступени архангела, «архангел пожертвовал своей душевностью, и Христос был наделен сущностью архангела».

Так должна также и четвертая жертва Христа вытекать, чье гармонизирование «личности Я» должно быть причиной. Прежде чем явилось это, выступило наперед «событие Люцифера», что имело падением людей в материю». Чтобы получить возможность нового поднятия к духу, высшие духовные иерархии поддали в тот же час решающую часть сущности людей люциферовскому и архиманическому влиянию. Невинная часть Адама была сохранена, чтобы возвратиться к человеку в предназначенное время. Эта подача появилась в теле «натановского мальчика Иисуса», который воплотился с «соломоновским мальчиком Иисусом», и таким образом подготовилась оболочка Христа. Христос должен был быть воплощен (не одушевленным), потому что человек самостоятельно был опущен к ступени материальной телесности.

«Такая сущность Христа, которая три раза одушевлялась в

архангелов, личность Христа была бы воплощена через событие, которое мы назвали «иоанновским погружением в Иордан, в тело Иисуса из Назарета». Поскольку человеческое Я развивалось на земле, событие Голгофы также происходило на земле; Христос должен был покинуть тело Иисуса, настоящее физическое тело, во время предварительной ступени был воодушевлен ангел».

4.3.2. Таинство Голгофы

И тогда выступила наперед четвертая жертва Христа, «таинство Голгофы». Что произошло с этим? Это «отвергнуло опасность ...которая возникла через влияние люциферских и ахримановских сил, имеющих власть на земле. «Гармония» создавалась «между этим Я и силами космоса, и Я не есть игровым мячом сил космоса». Гармонизирование личности — «Я» есть важным, поскольку «Я» создает основу подготовки высшего тела, а вместе с этим — дальнейшего развития эволюции, одухотворения человека и космоса. Сила для гармонизирования и подготовки «Я» была через жертву снова освобождена, через четвертую жертву, неповторимое «таинство Голгофы». Но на этот раз это не было сущностью архангела, через которую были приносимы жертвы, а человека Иисуса из Назарета.

Это важно важно подчеркнуть: не «Христос» был в жертве, а жертвенная часть сущности, которая была перенесена через Христа. Трижды «архангел приносил в жертву свою душевность», теперь жертвовал человек Иисус свою физическую оболочку. Штейнер ударял на том, «что фактически наступила физическая смерть лишь для физического тела Иисуса из Назарета», а «дух Христа пребывал три дня вне физического тела». Он в «обновленном высшем теле» человека Иисуса возвратился (это возвращение Штейнер обозначал как «воскресение»). Еще до распятия «аура постепенно отступала от человека Иисуса из Назарета, и всегда чужого человеческого сына, Иисуса из Назарета». «И был пот Его как капли крови, падающие на землю» (Луки 22:44). Это соединение между Иисусом и Христом «разрывалось». И юноша, который следовал за Ним... (Марка 14, 51) «есть молодой космический импульс, то есть Христос, который выскользнул, а теперь еще имел связь с человеческим Сыном».

Штейнер говорил дальше: «Но Евангелие от Марка говорит о том, что остался лишь человеческий сын и что в нем пребывал космический элемент». Штейнер отождествлял нагого, закутаного юношу с юношей, который сидел у гроба Иисуса: «Это тот юноша, который снова здесь,

как и три дня до того, и который от этого времени действует как космический импульс земли».

Юноша из Марка 14:51 и 16:5, по Штейнеру, идентифицирован с воскресшим. При таком идентифицировании Штейнер упускал из виду тот факт, что юноша отвечал женщинам: «Иисуса ищите из Назарета, распятого. Он воскрес, Его нет здесь» (Марк. 16:6). Юноша и воскресший — это две совершенно разные личности. Чтобы перешагнуть через это затруднение, Штейнер просто при своем использовании Марка 16:6 удалил часть «Его здесь нет».

Согласно антропософическому изложению, «Христос» в «таинстве Голгофы» был, хотя не в теле Иисуса, но телом Иисуса, в особенности его кровью — он «облагораживался через духовность, через трехлетнее пребывание Христа в Иисусе из Назарета».

Так из него исходила «сила», «импульс». Этот импульс, который ускорил развитие человечества, достигался через контакт земли и крови на Голгофе: в то время, когда кровь капала из ран Иисуса, изменялась аура земли». Земля стала «истинным телом Христа». В духовное бытие земли было принято то, что было изъято, сила логоса, через событие Голгофы».

Теперь Христос может как «дух земли» непосредственно работать над подготовкой «Я». «Глубокая тайна» сущности есть «Я есть»; истинное и вечное призвание «Я есть» или Я, которые имеют силу проникать в другие тела, должна действовать в человеке. Они есть духом земли изнутри». Это корень учения Штейнера об «Таинстве Голгофы».

4.3.3. Объяснение Новозаветных описаний распятия

Событие, которое согласно Евангелиям, стоит в связи с распятием Иисуса Христа, интерпретировано лишь антропософическим учением. Как примеры центрального значения, мы коснемся антропософической интерпретации слов Иисуса о Христе, как их использовал Бок.

«Боже Мой, Боже Мой, почему Ты Меня оставил?» — так говорил Иисус, «который взывал ко Христу». Это объясняется как то, что оставшееся сознание Иисуса чувствовало полностью болезненное расставание со своей высшей сущностью Христа». В тексте действительно написано, что Иисус взывал, — но не ко Христу (в определение «Eli»), а к своему Отцу и Богу (Матф. 27:46; Марк.15:34; Луки

23:34,46). Взывание Иисуса — это молитва, крик о помощи угнетенного к Богу» (Р.Пеш). В вопле Иисуса выразилось разделение с Богом (в последующем — Божье спасение людей от грехов, которые Иисус как чистая жертва, будучи Сам без грехов, взял на Себя (Иоанн 1:29:36; Евр.2:17; 4:15).

«Отче, в руки Твои предаю дух мой» — эти слова Иисуса в Ев. от Луки 23:46 Бок использовал вместе со словами из Луки 9:44: «Сын Человеческий будет предан в руки человеческие». Бок писал: «Руки Отца» и «человеческие руки» есть одно и то же, лишь указывается, что руки отца над человеческим миром во вселенной».

Христос (по определению Штейнера, дух Солнца, стал духом Земли), «пожертвовал себя для земли и человеческого мира». Такое «толкование» — это классический пример для того, что случилось, когда выхватывались, выдергивались отдельные места Библии из общего контекста. О том, что Человеческий Сын будет «предан в руки человеческие», — Иисус в Евангелии от Луки говорит еще задолго до этого события. И фактически Иисус был предан в руки людей. После этого, после своих мучений, Иисус, с молитвой из Пс.30:6, передавался в руки Своего Отца. Речь идет в изложении Луки о разных по времени событиях, о которых говорил Иисус. Боковское сравнение между «руками Отца» и «человеческими руками» неприемлемо; из этого становится ясно, что в третьем провозглашении в Луки близкие характеристики людей достигались через сказанное Человеческим Сыном: «Ибо предадут Его язычникам» (Луки 18:32). Боковское объяснение вытекает, что Бог и Отец сравниваются не только с людьми «избранными», а также с язычниками. Как эти два выражения Иисуса, так и другие Его слова на кресте были аллегорически объяснены. Чтобы упомянуть еще два примера: по Иоанну 19:23, разделение одежды Иисуса солдатами; они не разделили хитон. Штейнер идентифицировал Христа с «духом земли», Его одежду — с «воздушной оболочкой», которая есть вокруг земли», и продолжал: «В континентах и областях одежда земли была разделена, но не хитон. Воздух не был разделен, он есть всеобщим достоянием».

Второй пример: раны Иисуса Штейнер определил в их сути не как внешнее, а как внутреннее: «Высшая сила «Я» изорвала, исколола тело». А поскольку «с Иисусом Христом была входящей в тело целостная личность «Я», то и должна была эта телесность создать не одну, а пять ран, которые необходимы для выхода сущности Христа, которая называлась «полное Я человека», «форма сверхплоти».

Штейнер замечал, что такие вопросы и их объяснение «принадлежат

к затруднительным вещам, но дают возможность постижения». Разумеется, нужно долго медитировать, нужно долго размышлять над тем, что сказано».

Так евангельские тексты — лишь пункты соединения для личного «медитативного» мировоззрения, Штейнер также не требовал библейских доказательств, где ясно и четко была бы изображена речь о двух мальчиках Иисусах, о разделении между Иисусом и Христом, о Христе и духе Солнца и Земли. Ни разу в Евангелии не показано, что кровь Христа занимает такое место, какое ей определила антропософия; точно также в Евангелии нет такого понимания события на Голгофе, — такое понимание абсолютно другой сущности Христа и Его пути есть только у Штейнера.

4.3.4. Несостоятельность природно—магического исследования новозаветного описания смерти на кресте

«Таинство Голгофы» у Штейнера — это природно—магический процесс. Он выступает рядом с сравнимым с природной необходимостью в ходе эволюционного процесса. По Штейнеру, кровь в Иисусе Христе производит действие силы, которая при контакте с землей, развернулась на магически—химической форме и которая не может покинуть человека, каждый человек, знает он или нет, идет вперед в процессе эволюции и развивает свои высшие функции. В изложении, что Христос «дух земли», проявляется Штейнерский эманативный «политивизм» в фантазии, и учение о впадении в материю и оттуда вытекающее перевоплощение, которое происходит через Logos, соответствует в их основных подходах гностическому мировоззрению.

В новозаветном понимании Писания, наоборот, смерть на кресте Иисуса Христа и соотношение между Богом и человеком вместе используются как персональные события. Человек, как создание своего Творца, упал в грех, а «возмездие за грех — смерть» (Рим.6:23). Смертная участь ожидает всех — «как иудеи, так и еллины, — все под грехом» (Рим.3:9). «Грех — это страшная действительность, и лишь Бог может спасти от этого несчастья, греха» (Б. Яновский).

Это есть невозможным — «через кровь быка и козла изъять грехи», и Бог отдал Своего едиnorodного Сына Иисуса Христа, «чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан.3:16; Евр.9:12, 22; 10:4). Спасение было дано даром, искупление во Христе Иисусе, который был предложен «как жертва умиловления в крови Его через веру, для познания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде»

(Рим. 3:23—26). Об этом же говорит новозаветчик Петер Штульмахер: «Верой в это священное действие, происходившее в личности «Распятого», «Воскресшего», для нас явившегося, который одновременно является Христом и Господином жизни и смерти, верующие достигли отпущения своих грехов и поставили Христа как своего Господа и предводителя».

4.3.5. «Желание быть равным Богу» — прадавний грех людей

Теперь мы остановимся на вопросе: из-за чего произошло разделение с Богом, то есть, что привело людей к грехопадению? Разделение с Богом произошло потому, что человек сам захотел быть «как Бог», «вопреки воле Бога» (Быт.3:5;11:4; Рим.3:11).

Человек не хотел искать Бога и поклоняться Ему, а Бог находился в нем, — в смысле, что он сам воссел на троне Бога, и мог сам быть «богом». Мы уже очень просто доказали, что антропософия выражение «будете как боги» в Бытии использовала позитивно. Человек должен подняться по ступеням духовной иерархии к абсолютному духу (Богу). Необходимой ступенью развития на пути к такому «богостановлению» есть подготовка человеческого «Я». Об этом говорил Риттельмейер: «Я могу сказать «да» мировому духу, который в нем (в «Я») отображается. Что я могу по своей воле достичь согласия с мировым духом». Риттельмейер говорил четко, что «человеческая цель», по антропосфическому изложению: «быть, как бог», — а именно это нашептывал дух змея человеку. Эти слова как человеческая цель не есть ложью. Христос поднял это снова провозглашал именно это. Не только быть «как бог», а быть в Боге. Это больше. «Быть как бог», — это лишь второе, «быть в Боге», — это большее.

Риттельмейер связывал здесь несовместимости: «быть в Боге» с библейски—теологической точки зрения не есть путем продолжения «быть как бог», а противоположное этому. «Быть в Боге» значит быть восстановленным через жертву Иисуса Христа в общении с Богом, которое из-за желания «быть как Бог» было разрушено (II, Б.1.) То, что «быть в Боге» — не идентификация чувственности, а восстановление общения с Богом, обозначает также взаимное использование частицы «в». Не «быть Богом», а все время «С Господом вместе быть» (1Фес. 4:17) и «Бога видеть» (Матф.5:8) есть человеческой целью в новозаветном смысле.

«Быть как Бог», что согласно библейски—реформаторским пониманиям есть корнем греха, является противоположной «человеческой целью» согласно антропософии. С этим объяснением антропософия полностью не достигла библейских выражений. Также здесь показано, что для нее не имеется в действительности Бог как личностная противоположность человеку, которая для личности Бога в Библии в ее системе не есть пространством, также как и человек также неразделен от него, а от личной силы своего единогобытия с «божественным» (неличность понимания) или с «духом мира» шаг за шагом содействовать. Человек, который хочет идти этим путем, способствуется, достигает лишь разделения с личностью Бога и разрушается постепенно силой грехов. Он остается один на один с собой.

4.3.6. Христология — заблуждающееся учение.

С объяснением пути Христа через антропософию есть связанным с сущностью Христа. В Штейнерском изложении Христа католический теолог Отто Цимерманн видел «Воплощение христологической ереси».

Также церковно—историческое добавление определения «ересь» могло быть проблематичным, так остались примеры, которые выводил Цимерманн и которые мы показывали в нашем изложении, обдуманными. Штейнерская христология противоречит не только Новому Завету, а и также староцерковным и реформаторским традициям и толкованиям Писания. Она не совместима с христианской теологией, чье имя она использует.

Для Штейнера «Христос» — высшая солнечная сущность, которая опустилась, чтобы сделать возможным через подготовку «Я», космический импульс и образование освобождение людей из связи с материей (= тьме) и поднять к духу (= свету). Такой основной план Штейнерской христософии указывает на ясные параллели к гностическому изложению спасения, где в похожей форме описывается «падение» как опускание божественного света в материю и «спасение» как возвращение в плераму. Спаситель опускается (через планетную сферу), победно снова поднимается и указывает на этот путь как путь спасения «души»

(божественного в людях). Рудольф Шлакенбург замечал далее: «К части, напоминающей формой выражения гностицизм, не приведено Еванг. от Иоанна; радикальное различие в идеях спасения и других выходных пунктах для формы спасения, стирается». Существенная разница лежит в том, что в Иоанна Иисус Христос — «это не прототип спасшегося человека, не «первобытный человек», что его деятельность — как центр творения. «Что-то совсем другое, чем космическое объяснение человеческой сущности, «где отсутствует «самостоятельность» корня сущности человека», которое стоит в Штейнера в центральном пункте. Речь идет в Иоанна не об самостоятельной (или «Я») философии, не о мистических познаниях первоначального «Божественного родства» людей, а о «жизненном общении с Богом» и о личном родстве с Богом для «верующих в Иисуса Христа, Сына Бога». «Так сопоставляются в гностическом мифе спасения и иоанновской христологии два противоположных мира: религиозная философия (в мифическом смысле) и библейская религия (в смысле человеческой связи с личным Богом), мифы и история, гностицизм и вера».

Для Штейнера, Иисус Христос — это смешанная сущность, состоящая из различных тел. В этой смешанной сущности «человек Иисус» излагался лишь оболочкой, в которую «Христос» при погружении в Иордан поселился и который перед началом мучений снова оставил ее. При таком мировоззрении речь идет о современном варианте гностического догматизма, который утверждал, что Христос носил святящее тело и был праведен лишь через страдания и смерть.

Правда, Штейнер подтверждал пребывание Христа в реальном физическом теле, но он «ограничил» совместное пребывание Иисуса и «Христа» лишь до определенного времени, а точнее, до времени начала страданий и смерти. Этот взгляд противоречит основным положениям Библии о спасении от грехов через жертву Иисуса Христа. То, что такая теория не находит пункта опоры, это мы уже широко доказали. Не святящее тело было распято на кресте, а Иисус Христос как Сын Бога, пришедши во плоти, как «истинный Бог и истинный человек — несмешанно, нераздельно и не изменяемо», — как сформулировал в 451 году Конция Гнальдодон.

Также, как истинная Божественность, так и истинная человечность Иисуса Христа противоречили взглядам Штейнера.

Штейнерский Христос — это не истинный Бог, а «дух Солнца», размещенный на лестнице антропософической духовной иерархии. В своем отрицании истинной Божественности Христа Штейнер касался в некотором виде арионизма, где Христос рассматривался как первое творение Бога.

Так как штейнерский «Христос» не есть истинным Богом, так и его Иисус — не истинный человек. Единственное тело Штейнерского «Иисуса» было подготовлено в такой форме, которой не было ни у какого другого человека. К этому протекает развитие к «сверхуровню»: «Я — погружение» (сначала между двумя Иисус — мальчиками, а далее в погружении в Иордан, после чего в теле Иисуса появилось совсем «не человеческое» Я).

Рассматривая эти особенности в штейнерской системе, становится ясно, что антропософическое учение о различных телах стает основательно под вопросом. Разделение человека на физическое, выше, астральное — тело и «Я» не подтверждается ни Библией, ни другими научными антропологиями. Такие учения Штейнера вытекают в соответствующие философские изложения (напр. его Я — философия) и сверхестественное мировоззрение (астральное пространство). Библейская антропология же, наоборот, учит о единственности и целостности человека, и дух — это аспекты, а не части одной личности.

Мы заканчиваем этот раздел и делаем вывод: «Христос Иисус» антропософии — это не Иисус Христос Святого Писания. Через свою смерть на кресте он одарил человека не спасением от грехов и смерти, а переместил его на путь собственного апофиоза через высшее развитие, на путь абсолютного места «Я» (первое в грехе). В отличие от триединого Бога христианского откровения, «Христос Иисус» антропософии должен быть обозначен как современный гностический противополообраз к Иисусу Христу Библии.

5. Лазарь — автор Евангелия от Иоанна

5.1. Антропософическое восприятие

Кто был автором Евангелия от Иоанна? Это есть важный и открытый вопрос, вокруг которого ведется много дискуссий в теософическом кругу. Рассмотрением этого вопроса мы и займемся. Рудольф Штейнер взялся

дать ясный и определенный ответ на этот вопрос. Он определил: автором Евангелия от Иоанна был Лазарь.

5.1.1. Возникновение антропософического восприятия

Эту идею Штейнер подал впервые в своем проведенном в 1902 цикле докладов «Христианство, как мифические факты». Источников для изучения таких его познаний практически нет, но указывали на это антропософы Йоганес Хемлебен, Курт фон Вистихаузен, а также критик Клаус фон Штинглиц на «новое решение иоанновского вопроса», которые изложил за два года перед Штейнером Философ Йоганес Краенбюль.

Краенбюль подразумевал как автора Евангелия от Иоанна Лазаря и использовал это подобно гностику Менандросу фон Антиохии.

Последняя идентификация не встречается у Штейнера, так как он к своему «решению» приходил, благодаря Краенбюлю, но потом он пошел в этом направлении далее. Мы остановимся на том, что у Штейнера абсолютно независим от влияния Краенбюля. Фактически, проблема авторства Евангелия от Иоанна решается только через Рудольфа Штейнера, — так писал Курт фон Вистинхаузен в своей монографии «Неизвестный Евангелист».

Можно ли действительно расценивать Лазаря как автора Евангелии от Иоанна? Речь здесь пойдет именно об этом. Мы исследуем не вопрос Иоанновского авторства во всей его глубине, решая эту сложную проблему, а опишем, исследуя высказывания Штейнера, решение проблемы, которое нашел он.

5.1.2. Вовлечение обобщенных теологических аргументов

Исходя из этого, мы излагаем позицию Штейнера и его учеников. Следует отметить, что в научно-теологическом исследовании имеются единственные только их голоса, которые делают возможным сопоставление Иоанна через Лазаря, кое-что обозначал Оскар Кульмат, К.ф. Вистинхаузен на своих страницах. Поводом для этого есть то, что Иисус Лазаря «любил» (Иоанна 11:3,36: *philein*; Иоан. 11:5: *agapan*). Основой для этой предпосылки было то, что Лазарь сравнивался с «учеником, которого любил Иисус» (Иоан. 13:23–26; 19:26; 20:3–10; 21:7–24; «*bio mathetes hon epara*»), который в Иоан. 21:20–24 обозначался как автор Евангелия от Иоанна. Но это сравнение довольно не убедительно. Во-первых, Лазарь нигде не обозначался как «*mathetes*».

Во-вторых, «агарап» касается не только Лазаря, а Иисус «агарап» относил ко всем Своим ученикам (Иоан. 13:1.34; 15,9), да, наконец, ко всем людям (Иоан. 3:16; Иоан. 11:5: «Иисус любил Марфу, сестру ее и Лазаря»); так исключается особенная характеристика юноши через употребление Агарап. В-третьих, где речь идет о самом Лазаре, употребляется не «агарап», а «*philein*» использовалось, что обозначало выражение дружественных отношений, — хотя и это касалось не только Лазаря, но также и всего круга учеников (Иоан. 11:3.36: «*ho philos hetero*»). Четвертое: ученик, которого любил Иисус, нигде не упоминается по имени, поэтому считать, что это был Лазарь, по крайней мере, несерьезно.

Как еще одна предпосылка для отождествления Лазаря и «ученика, которого Иисус любил», был назван факт, что ученик, которого любил Иисус «...впервые после воскресения Лазаря. В главах 11 и 12 еще идет речь о Лазаре, потом это имя неожиданно исчезает, а в Иоан. 13:23 выступает впервые «ученик, которого Иисус любил». Это никак не есть поводом для того, чтобы продолжить идентичность между этими двумя. Во-первых, исходя из уже названных аргументов. Во-вторых: изречение «ученик, которого любил Иисус» в Иоан. 13:23 было введено через свою усложненную форму изложения (*en anaheimenos heis er ton mathelon autou*), что едва было бы понятным, если бы он широко подробно описывал Лазаря. В-третьих, в Евангелии от Марка есть параллельный доклад, где речь идет о «двенадцати», которые последний раз принимали участие с Иисусом (Мар. 14:17). К этому кругу Лазарь не принадлежал. Четвертое: мы коснемся (Иоан. 12:10), где упоминается Лазарь, как отдельная личность. Тогда остается лишь неясно, почему он, будучи «любимым учеником Иисуса», неясно пребывает во всех событиях, происходящих на Голгофе (Иоан. 19:26–28). (Это встречалось бы подобно тому, как «ученик, которого любил Иисус» с «другими учениками») и при этом был бы свидетелем процесса казни Иисуса (Иоан. 18:15, Иоан. 1:40); таким образом, всякая идентичность между учеником и Лазарем полностью исключается. Это есть лишь гипотезой.

Дальше идентичность между Лазарем и «учеником, которого любил Иисус», рассматривалась из того, что об этом юноше пронесся слух, что он не умрет (Иоан. 21:23) Этот слух доказывает то, что это не Лазарь, поскольку Лазарь был умершим и снова воскресшим. Также это заключение не есть определенным и решенным. Первое: также и здесь не просматривается идентификация в тексте между Лазарем и «юношей, которого Иисус любил». Второе: в контексте очень понятное

место, где указывается, как пошла молва: через высказывание Иисуса: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, доколе приду, что тебе до того?». Эти слова Иисуса направлены в будущее; основание в прошлом на кое-каких деталях в событии Лазаря — не исследовано. Каждое отношение есть чисто мировоззрительным.

Идентификация Лазаря с «юношей, которого любил Иисус», или автором Евангелия от Иоанна из высказываний, взятых в Евангелии от Иоанна, недоказуема. Речь идет о том, как также излагал Оскар Гульманн, чтобы положить «возможность» или «гипотезу» рядом с другими, которые не «rigor» — не меньше и не больше! Можно добавить, что существенное большинство говорит против этой гипотезы. Это было возможным лишь для Штейнера и Его учеников; это стало основой, через которую он хотел через использование антропософического мировоззрения привести к новому познанию и «решению» вопроса об авторстве Евангелия от Иоанна. Как заключал Курт фон Вистингхаузен, — «Эти новые «идеи, стремления и импульсы... правда, не «исторически-критически», а по собственному мнению, использовались в антропософии, при этом специальным методом»; они «не совсем точные» как наука». Результаты науки могут через нее стремиться к дополнению такого теологического исследования? Как воспринимаются эти «выражения»?

5.1.3. Объяснение Евангелия от Иоанна как доклад посвящения

Согласно антропософическим исследованиям, библейские книги, в особенности Евангелия, — это книги посвящения. Они описывались посвященными авторами для посвященных читателей.

Подход к посвящению Штейнер описывал так: «... посвящающийся человек будет использован в похожем смерти сне через священника-инициатора; из этого: встречающий будет введен через высшие миры, потом он будет снова возвращен в свое физическое тело, и лишь немного через свои собственные переживания — был свидетелем духовных миров».

В такой форме был также посвящен автор Евангелия от Иоанна. Его посвящения создавалось в ходе событий Лазаря, описанных в Иоанна, 11. «Личность Лазаря должна была быть так посвящена, чтобы этот Лазарь мог быть свидетелем духовных миров». Как такой он был в его союзе с «молодой женой Софией» — автор Иоанн.

Антропософические толкователи хотели открыть в Иоан. 11 предпосылки хода посвящения (аналогично к инициаторам в античных таинствах религий). Предпосылка находится, с их точки зрения, в словах: «Это болезнь не есть к смерти». Для Штейнера это означало «трехдневный смертеподобный сон». Штейнер просматривал это предложение как свидетельство для того, что Лазарь не действительно умер («умер» в обыкновенном смысле), а что он телесно достиг «уровня выхода астрального тела из физического тела». Это событие происходило на протяжении «трех дней» и служило для того «чтобы людям сделать полное видение». Он хотел подняться от «астрального уровня» к «ментальному уровню». Лазарь был как бы уже «зрелым», чтобы «полностью достичь этого действия». Он был облечен «в одежду мистики» и закрыт «в состоянии отделения от тела, что воспринималось как смерть». Лазарь достиг «конечного акта большой драмы познаний». Он «познал, как происходит воскресение. «Посвящение в таинство» было им полностью совершено.

Есть ясным то, что для Штейнера не Иисус, а Лазарь есть главным действующим лицом в Иоанна 11. «Покойник» — единственная активная личность; Иисус есть как бы «учитель», «священник—инструктор» посвящения, которое пережил Лазарь. Давайте вспомним: то, как понимал Штейнер Евангелие от Иоанна — «не биография Христа Иисуса, а биография развивающейся человеческой души». Также при событии Лазаря речь идет, по мнению Штейнера, чтобы возвести изображение «посвящения в глубину душевной жизни», воскресение, «вечных слов», Божественное становление человека: «В Лазаре есть «вечное слово», и тогда действительно, исходя из этого, Бог в Лазаре явился». «Осознанное, идейное пребывание на высшем плане для личной самостоятельности — это есть воскресение Лазаря».

Соответственно этой точке зрения, Штейнер и его ученики толковали лишь общий раздел Иоан. 11. Слова о том, что Господь любил Лазаря «приравниваются» к «таинственной речи»; и характеризовали «отношение учеников к учителю».

«Тот, кого любил Господь» — «интимный, посвященный ученик». «Иисус любил Лазаря, поскольку он был зрелым, чтобы открыть или посвятить его в «слово». «Роха» в 4-м стихе переводится не как «господство», а как «откровение», так, что часть стиха читается: «Через святость болезни невидимый Бог пришел в больном к откровению, которое стало явным через дела солнца». «Я есть» — означает: Иисус

как бы «воскресение, которое проявилось в Лазаре и «жизнь, которою жил Лазарь» Иисус не хотел говорить «через веру умерший будет снова жить». (Он говорил об «умершем» в прямом смысле слова). А на самом деле это как бы обозначает: «Вечное (первичное) воскресение в Лазаре»; весь процесс проявить как «Бог в Лазаре»; словами «Лазарь, выйди вон!» — он хотел «возвратить» Лазаря с египетским священником — проводником, из процесса посвящения». А заговор книжников и фарисеев убить Иисуса был раскрыт, потому что Иисус через интуицию Лазаря открыл эту тайну.

Опубликование таинства есть необходимым, поскольку оно должно было подготовить к «пониманию таинства Голгофы», которое антропософия расценивала во всех случаях как событие посвящения (умер и воскрес).

5.2. Теологическая критика

5.2.1. Прославление Бога как *Skorus* в Евангелие от Иоанна 11

В критике антропософических объяснений с точки зрения библейски-реформаторского понимания Писания мы уже многое увидели, и в последующем мы рассмотрим еще некоторые основные положения Евангелия от Иоанна 11.

Этот *Skorus* изрекает в докладе Евангелия Иисуса самостоятельную ясность: болезнь Лазаря есть «не смертью, а прославлением Бога, при этом Сын Бога через нее также будет прославлен». «Доха» (подр. «doxazein») может переводится от етомологического основного пункта как также от общебиблейского контекста (особенно от Иоанна) лишь с «прославлением» (не с «откровения»). В Иоанна явилась ближе «вся жизнь Иисуса как прославление Сына через Отца» (Иоан. 8:54; 12:28; 13:31; 17:1-4) и одновременно через болезнь Лазаря послужила прославлением Сына Божьего (Иоан. 11:4) Вместе с тем через «прославление» происходит также «откровение» Бога, теофания, но не о теофании здесь идет речь, а о виде, в котором проявилась эта теофания — однозначно как «прославление». Определение «прославления» ставит Святое откровение Иисуса Христа, как это показано в Его действиях и наиболее полно явилось в Его возвышении на кресте, под идеями откровения Божественного господства». Из *Skorusa* текста без сомнения можно ясно определить: не Лазарь, а Иисус действительное действующее

лицо. Не откровение (идентифицированное с «высшей самостоятельностью») «Бога в Лазаря», а «прославление» действительного, личного Бога и его Сына через воскресение Лазаря из мертвых. Мы уже много излагаем, что антропософия в Библии узнавала совсем не реальную личность Бога, а лишь вид «божественно—духовного» сверхмира, в который человек должен был проникнуть ясновидяще и через него получить высшее развитие.

Слова и выражения Христа (напр. в Евангелии от Иоанна слова «Я есть») объяснялись не теологически и христологически, а антропологически. Мы уже показали, что это объяснение противоречит библейски—реформаторскому пониманию Писания. Из того объяснения ясно, что антропософия и речи не имела о «прославлении» Бога и Его Сына, а лишь «проповедовала» высшее развитие и достижение, принадлежащему творителю, духовного мира.

Теперь мы рассмотрим в библейских текстах существования личности Бога и Его Сына при этом мы коснемся литературного понимания, как объясняется из Иоанна 11: «Эта болезнь есть не к смерти», что значит, что Лазарь не действительно умер, и смерть — это не цель и конец этой болезни. Ее цель — это прославление Бога и Его Сына. То, что Лазарь действительно умер, было в последующем ходе рассказа сильно подчеркнуто. Если бы Лазарь не действительно умер, а под руководством Иисуса был приведен в состояние посвящения, то реакция его сестер, несомненно, была бы соответственной. Траур присутствующих людей и, прежде всего, характерное поведение Иисуса (сочувствие, волнение...) непонимание, — все это было потому, что Лазарь «уже четыре дня» лежит в гробу; в то время как Штейнер говорит от «трех» или «трех с половиной» снах посвящения. «Четыре дня» — это ясное противоречие против языческого изложения посвящения и против предположения, что Лазарь был лишь мнимым умершим.

Характерные действия Иисуса, которые евангелист особенно выделял и которые остались в случае некоего «посвящения» непонятными, были бы понятными, если бы обстоятельство, что Иисус «любил» Лазаря, дословно бралось. Иисус был связан с Лазарем через дружбу. Классификация «любви» Иисуса как «выражение таинства» противоположно сказанному в тексте и лишает рассказа его жизненности и истины.

Указание на характерное поведение Иисуса в Иоанна одновременно противоположно истинной человечности Иисуса.

Слова «Я — есть» обозначаются, как мы показали в III.Б.4,

рассматривая выражение «Я — есть», не высшую «самостоятельность» или «личность» Лазаря, а свидетельство Иисуса о Себе как Божественном откровении. Не «Бог в Лазаре» пробудился, а Лазарь через Сына Бога был воскрешен из мертвых, Потому что Он был «воскресение и жизнь». И лишь через личное действие Иисуса Христа и веру получил воскресение и жизнь.

Вызов Иисуса: «Лазарь, выйди вон!» и последующее за этим воскресение из мертвых, описанное ниже в тексте, как бы подтверждает отношение к египетским посвящениям. Иисус показывает противоположное, о чем говорится в Откровении, после того, как умерший из гроба был воскрешен через голос Бога или Его ангелов» (Иоан. 5:28). В Апокалипсисе речь идет о многих таких голосах и вызовах. В Иисусе всеобщее воскресение мертвых в конце дней, и также Его личное воскресение — *Zeichenhaft*, — это все он познавал «прославляюще» и в вере как «Мессия» и «Сын Бога».

Для Иоанна это есть также основой, почему книжники и фарисеи организовали заговор с целью убить Иисуса. Они говорили: «Этот человек дает много знамений. Позволим ему это, тогда все начнут верить в него, и придут римляне, возьмут нас и людей». Это означает: книжники и фарисеи опасались (по Иоанну) утратить свою власть в Израиле, если народ поверит в Мессию, и при этом изменится политика. Изложение Иоанна показывает здесь больше синоптический «политический реализм», который сложился в Иерусалиме до 70 г. эры Христа; и ожидание Мессии к времени Иисуса основывалось на высокой политической димексии (народ ожидал от Мессии избавления от господства Римлян; Деян. 1:6, и жил в предвкушении событий, если Иисус придет).

Отрицание того, что смертная участь Иисуса осуществилась через «тайное предательство», не находят никакого основания в тексте.

5.2.2. Несовместимость учения о «молодой женщине Софии»

Прежде, чем сформулировать окончательный вывод этого раздела, мы коснемся еще объяснения, которое Штейнер дал для возникновения Иоанна. Иоанн был как бы возникший через то, что при распятии Иисуса сила его астрального тела перешла на «ученика, которого Иисус любил» (в антропософическом значении — на посвященного Лазаря). Эту силу, которая была в его астральном теле и способствовала ему, обладатель должен был пронести для Святого Духа (= Христос —

дух Солнца). «Эту силу я даю тебе; ты должен ниже описать то, что могло приобрести это астральное тело через свое развитие!» — оказывается, это хотел Иисус сказать через свои слова: «Се есть Мать твоя!» (Иоанна 19:27). «Мать» в действительности была «молодой женщиной Софией», т.е. силой астрального тела Иисуса, которая подготавливала человека к высшему посвящению, к принятию личности Христа, его — Я. А Лазарь, как претендующий открыть высшую силу Иисуса, имел задание посредника этой силы, в которой он написал книгу «посвящения», то есть Евангелие от Иоанна. Слова «и с того часа ученик взял ее к себе» (Иоанна 19,27), обозначают, что он написал Евангелие от Иоанна. Евангелие от Иоанна — это то Евангелие, в котором автором сокрыты силы к раскрытию «молодой женщины Софии».

«Мать» — «молодая женщина София» — есть силой исходящей от Иисуса; в таком случае она не может быть его физической матерью «Марией». При этом Штейнер исследовал в Евангелиях от Луки и Матфея все, что касалось «матери», которая стояла «у креста» (Иоан. 19,25) и «Марии», которая была предшествующей. Исследуя истории рождества, он сделал вывод: «Нигде в Евангелии от Иоанна не написано, что мать Иисуса звали Марией. Всюду стоит... лишь «мать Иисуса». Иоанна 19:25 Штейнер перевел следующим образом: «Внизу стояли: Его мать и сестра Его матери, Клеопова, Мария, и Мария Магдалина». Он продолжал: «Это странно, что обоих сестер звали Мария! Это сегодня не практикуется. И тогда этого тоже не было. А так, как автор Евангелия от Иоанна сестру назвал Мария, то ясно, что мать Иисуса звали не «Мария». Так остается еще не ясно! «При переселении женщин есть спорным то, о скольких персонах шла речь», — замечал Штекенбург.

За конструкцией предложения может быть «две, три или четыре женщины». «Лучше всего понимается перечисление (с большой новой экзегезой) в виде пар: первые две женщины без имен, две с именами. Впереди стояли близкие родственники Иисуса, далее две женщины с именем Мария, которые были разделены через дополнение». То, что Штейнер называл проблемой, что двух сестер звали «Мария» решается при таком объяснении, так как двое были без имени. При этом отпадает основной аргумент который приводил Штейнер, чтобы разъединить «мать» Иисуса и «Марию». «Мать» Иисуса, которая стала у креста, можно назвать «Марией». То, что она не названа по имени в Иоанна, могло быть просто стилистически или по другой причине, о которой мы

можем лишь предполагать. Умалчивание ее имени ни в коем случае не есть заключением, что «мать» Иисуса не идентична с матерью Иисуса у синопстиков, которая носила имя Мария.

5.2.3. Обесценивание антропософической аргументации для теологического исследования

Теперь мы уже можем сформулировать результат этого раздела: антропософическое «решение» вопроса об авторстве Евангелия от Иоанна подтверждается лишь Штейнерским мировоззрением, которое подходит к Евангелию как к книге посвящения. Как мы доказали в III.A.2. основательно и на примерах Иоанна, это изложение противоречит ясным высказываниям текста. Лазарь как автор Евангелия от Иоанна, не доказан из четвертого Евангелия, а предполагается это лишь из антропософических взглядов. Специфическая антропософическая аргументация через аллегорическую самодеятельность не утверждается дальше. Она не решает вопрос об авторе Иоанне, в чем мы уже убедились, рассматривая ее аргументацию центрального раздела. В Евангелии от Иоанна 11 повествуется не о «посвящении», а о воскресении из мертвых. Не Лазарь совершает главное действие, а Бог Отец действует через Своего Сына. Через воскресение Лазаря Иисус был открыт как «воскресение и жизнь», как «Мессия» и «Сын Бога» — и Бог Отец, и Бог Сын были прославлены.

6. Павел — первый ясновидящий

6.1. Антропософическое восприятие

6.1.1 Земное вознесение Христа

Согласно антропософическому изложению, событие Лазаря — последнее посвящение по старому методу. Человек должен оставить свое физическое тело, чтобы достигнуть астральной и ментальной сферы, и продолжить познание высших миров. Через таинство Голгофы лишь к земле пришли высшие миры: Христос к духу земли. При его воскресении он вернулся назад, воплощенный в высшее тело. Его вознесение на небо было «земным вознесением». Теперь нет необходимости к посвящению положившихся физических тел, а Христос может быть директивно воспринят в высшей сфере земли ясновидящим образом. Первым, кто познал Христа в такой форме, есть Павел, первый «ясновидящий»

6.1.2. Освещение Павла

Жизнь Павла, с антропософической точки зрения, разделяется на две части: до события на дороге в Дамаск (Деян. 9:1; 22:3; 26:9) он был «посвященный», а после этого происшествия он стал «ясновидящим». Как «иудейский посвященный», он мог знать подробно о том, «что было сутью еврейского тайного учения», — что была воплощена высшая солнечная сущность земли ближе и «один раз в человеческом теле». А также «знал»: «Если дух — Христос есть в человеческом теле, и это человеческое тело умирало, тогда должен был он перейти в сферу земной ауры». «Чего Павел не знал, было то, что тот, кто висел на кресте и был распят, был носитель этого духа — Христа». Эти познания впервые пришли к нему через событие по дороге в Дамаск, в котором он был одарен способностью смотреть в «земную ауру» и видеть, «что Христос был оттуда». Должно было быть определенное время, когда Христос через физическое тело изменялся, и это уже было доказано. Доказательство это в том, что Христос на кресте умер».

«То новое, что пережил Павел, есть то, что было встречено из земной высшей ауры, из воскресшего Христа», — писал Э.Бок. Павел пережил как «раннее рождение человечества», как единственное из того, что «в будущем должно быть пережито многими». «Возвращение Христа будет так обыденно, что много людей из различных мест

одновременно будут иметь переживания, которые похожи с теми, что были у Павла перед Дамаском. Потому необходимо «внутренняя подготовка души», подготовка ясновидящих возможностей, которые через антропософические пути спустя два тысячелетия после Павла будут возможными.

Заданием Моисея было «из личных мечтаний, которые несли в себе богатство старых взглядов, привести вперед в бодрствующие идеи человеческой сущности». Заданием Павла было «возвратиться назад: он зажег в обнищавших и затемненных мыслях с огнем сердца свет новых взглядов». Он был при этом «один из больших описанных инициаторов и начинающих в истории человеческого сознания». Что в нем проводилось и что он совершал, было, прежде всего, актом сознания: «поворот» Павла был на первой линии неслыханного «освящения», продолженного и неслыханного превращения его сознания. Ясно и объяснимо то, что часы по дороге в Дамаск изменили не только сознание, а также душу Павла: он был до этого другим человеком. Но новое бытие дало листья и плоды нового сознания.

Бок видел вместе с этим некоторое разрушение, «поворот» в прямом смысле в жизни Павла через событие в Дамаске, а намного больше конъюнктивит: «Кто определение «поворота» превращает (подробное событие Дамаска), предполагает, что все, что было в жизни Павла до этого, было злым и неправильным». Это был не случай, а это расценивалось так: «Все, что было в предыдущей жизни... было подготовкой к этому моменту». Павел пребывал, — и здесь вытекало учение о перевоплощении, — «в его сущности, как следствие всей его судьбы и деятельности в предыдущей жизни, предположения для открытия полностью милостивого использования — света, который получил в Дамаске.

6.2. Теологическая критика

6.2.1. Несостоятельность эзотеричного обучения Павла

В сущности антропософическая аргументация поддерживается на трех указаниях Библии. Первая предпосылка, что Павел был фарисеем (Фил.3:5; Деян.5:34; 22:3). Бок продолжил описание Павла: он приписал ему членство в «эзотерическом кружке фарисейского ордена», который отделял через визуальные и экстатические элементы. «Посвященный вид специального пути ордена» провозглашал проповеднические элементы, также книги пророков Старого Завета, которые

просматривались во взгляде на Мессию в будущем. Так как пророки через высшее видение и слышание провозглашали будущее, так должна теперь также использоваться та же система упражнений и получаться непосредственное Слово от Бога».

Эта аргументация по многим причинам несовместима. Первое, это то, что пророки Старого Завета не были связаны с чужими религиями и культурой, так как их пророчества не достигались через магическую практику и сверхсильные стремления познаний, а через откровение Бога Израиля. И к тому же в Израиле велась борьба против чужих культов. Второе: коснемся фарисеев, которые ориентировались на Тору и пророков. Они были как совершенно отделенные от всех... язычников», — как излагал сам Бок в других местах. Об эзотерическом кружке внутри фарисеев, который не строго придерживался указаний относительно язычества, нам не известно. Это лишь фарисейский апокалиптик с визуально—экстатичными способностями сумел подать, но это не получалось через действие таинств, а создавалось из еврейско—пророческих традиций. Третье: это нигде не встречается в Деяниях или в свидетельствах самого Павла. Принадлежность апостолов к «эзотерическому кружку» внутри фарисеев никогда не упоминалась в Евангелии. Откровение, которое получил Павел (2Кор.12:1) также подтверждает независимость Божественной воли, и Его личные утверждения четко отличаются от ясновидящих стремлений.

6.2.2. Негостаточное объяснение "ektroma" (1Кор.15:8)

Вторую предпосылку, касающуюся особенных ясновидящих наклонностей Павла, антропософия видела в Кор.15:8, где Павел описывал, что воскресший Христос явился ему как "ektroma". Штейнер перевел "ektroma" как «раннее рождение», и комментировал: «Павел не был доставлен в материнское тело, а возник из духовного мира в физический мир, так как он еще не полностью был погружен во все элементы земного бытия». Как тот, кто «еще не сознательно принадлежал к высшим силам», в нем «открылись, как раннее рождение духовные глаза». Поскольку, при раннем рождении Павел был «в физическом теле», он мог первый познать Христа в высшей сфере.

С таким объяснением Штейнер привел классический пример ассоциирующейся аллегорезы через «новое словозыятие». В нем он "ektroma" дословно понималось как «раннее рождение» в физическом смысле, полностью игнорировался контекст из 1Кор. 15:8, которое требует значения как слово образа. Павел комментировал точнее, что "ektroma"

из 8-го стиха в следующем стихе как дурное слово, которым он сам себя характеризует и показывает неожиданную встречу в Воскресшим, Чьим последователем он стал, чтобы яснее сказать: «Я наименьший из апостолов, и недостойн называться апостолом, потому что я преследовал Церковь Божию» (1Кор.15:9). “Ektroma” есть при этом «ошибочное рождение», «несвоевременное рождение», «нежизнеспособное рождение», которое осуществлялось по воле Божией и осталось в жизни: «но благодатью Божией я есть то что я есть...» (1Кор.15:10). Объяснение как образное слово, как необходимое к контексту литературное понимание в этом месте противоречит Штейнерскому «дословному» объяснению.

6.2.3. Недостаточность объяснения “en epoi” (Гал.1:16)

Предпосылкой на откровение Христа при событии в Дамаске антропософия предполагала место в Гал. 1:16, где Павел говорил, что Бог Своего Сына открыл «в» Нем. Бок комментировал: «Не сущность за пределами его сама была открыта Павлом». К своему глубокому удивлению он должен был позанть в ней личную высокую самостоятельность, но одновременно и высокую самостоятельность всех людей. Не человек, не просто личность, «Я», а личность «Я» открылась в нем».

С точки зрения Бока, событие с Павлом в Дамаске характеризовалось здесь «как внутренне происшествие», при котором путь есть свободным «для подтверждения и роста высшей истинной самостоятельности в человеке». Бок сравнивал личность человека с Сыном Божиим, — объяснение, которое мы уже встречали и несовместимость которого с библейским пониманием мы уже доказали. То, что «Христос» был открыт в Павле, не противоречит тому, откуда пришло откровение, а лишь, где оно пребывало: оно пришло (как подает общий контекст Библии) от суверенного, воскресшего Господа и встретило Павла внутри его сущности. То, что «он во мне», — это место было также под ударением, поскольку общее павловское провозглашение имеет свои корни в событии Дамаска, и Павел, защищаясь от галатских нападений, доказывал свою уполномоченность через Иисуса Христа — без посредника и на этом основывается подлинность и достоверность его провозглашения и полномочия. К этому возможно, что “en epoi” просто объяснилось в обстоятельном падеже.

6.2.4. Противоречия в павловской теологии

Антропософическое изложение Павла как посвященного и ясновидящего, не находит в Новом Завете никакой основы. Оно выступает к павловской теологии в директивной противоположности, центральное содержание которой основывается на вере — в противоположность антропософическим взглядам. В двух пунктах, правда, Бок был прав:

а) Павел как фарисей сильно ожидал Мессию;

б) Он в последующем познал Иисуса не как Мессию, Христа; а когда потом познал Его как Мессию, то это не пришло через ясновидение или специальную подготовку Павла, а через независимое откровение Бога, чьим последователем он стал: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых — сила Божья». “When he was almost at his destination he had that vision of the risen Christ which shattered his old life and opened up a completely new and unexpected future for him” (M.Hengel)160.

Заключение этого последнего раздела определяется так: Павел не был «первым ясновидящим».

Общая оценка антропософического толкования Библии

Антропософическое понимание Библии основывается на исследованиях и взглядах Рудольфа Штейнера. Оно было систематизировано различными авторами и далее развито в единую форму, которая основывается на континьюанитете и не противоречит учению Штейнера. В особенности обращали внимание на систематизацию, теологическую связь и толкование антропософических определений ученики Штейнера: Фридрих Риттельмейер, Эмиль Бок и Рудольф Фрилинг. Через ранние сверхъестественные переживания своей духовной стихией они избрали не лютеранскую реформаторскую и пиитическую «ортодоксию» и не либеральную теологию, а Штейнерскую антропософию (часть 1).

Свои доклады и необходимость представители антропософии основывали на том, что все предыдущие системы заполнили толкование Библии материализмом. Вопрос о спиритуальных масштабах, который имеется в литературном тексте Библии, был полностью ими упущен. Своей задачей антропософическая экзегеза поставила цель сделать возможным возрождение спиритуальных масштабов. Антропософическая критика частично встречалась и до этого: она имела своих представителей в теологическом либерализме, в особенности в религиозно-исторических школах. Штейнер и его ученики воспринимали толкование Библии либерализмом лишь как мифическую поэзию и свидетельства человеческой религиозности, без трансцендентального отношения к откровениям. Такого вида восприятия вызывали лишь противоречия к диалектической теологии. Представители диалектической теологии (Слово - Бог - теология) в Новом и Старом Заветах как откровения Бога ориентировали толкование, делая ударение на написанных духовно-христологических масштабах библейских текстов. Антропософическое толкование появилась как абсолютно необоснованное единственное современное исследование докладов «трансцендентальности». Усилиями Штейнера оно направлялось к «познаниям высшего мира» и являлось, с этой точки зрения, лишь особенным случаем (II часть).

Чтобы осветить путь антропософии в «высший мир» и при этом показать корни нового толкования Библии, различаются эмпирические и теологическое исследования ее методических мировоззрительных базисов. Таковую цель и стремилась достичь данная работа.

В эмпирической точке зрения доказываются высказывания Штейнера, которые для него самого были как открытия новых истин,

его путь ведения других людей к «познаниям высшего мира», как несовместимость. Штейнерские «откровения» не проверялись ни в какой форме никаким образом, также не проходили никакой практической перепроверки. «Познания» его учеников достигались лишь в результате занятий со Штейнером.

Вера в некую «Акаха-хронику» как сверхъестественный источник приравнивается к вере в Штейнерский авторитет и его «видения». Существенные элементы этих «воззрений» вытекали из культурного и исторического окружающего мира Штейнера. В этом выступали гравитирующие различия к взглядам других «ясновидящих» (кое-что к Блаватской), поскольку они противоречили чтению в «Акаха-хронике». Даже через это учение о существовании «Акаха-хроники» приводило к полному абсурду.

Прежде всего, с теологической точки зрения, Штейнерский путь к достижению новых «откровений» отклоняется. Основная причина этого отклонения лежит в том, что человек измерялся там на проникновении в методический путь докладов и на достижении откровения триединого Бога в Библии, в его суверенитет. Антропософический путь к достижению «познаний высшего мира» — это не путь христианской веры, а путь старой гностической системы в новой форме. Согласно библейско-теологическому толкованию Писания, он приводит лишь к самостоятельному изменению Библии и при этом к заблуждению. «Акаха-хроника» как источник антропософических взглядов не может быть судьей Библии, так как утверждения ее экзистенца с эмпирической точки зрения несовместимы и «чтение» в ней через спиритическую практику, которая имеет свою методику и свои последствия, есть прямым противоречием основной тенденции и сущности откровений Библии (II.В.1. и 2).

То, что определяет антропософическая интерпретация Библии, может характеризоваться только как спиритуальное, оккультическое и аллегорическое. Она есть спиритуальная потому, что, в отличие от рационалистических и «материалистических» общепризнанных толкований, — ищет под текстом высшие «духовные» масштабы. В этом пункте она объясняет недостаточность либеральной теологии 19 века. Оккультической она есть, поскольку эту высшую «скрытую» действительность она стремится найти независимо от Библии — в сверхъестественном духовном мире созданным Акаха-хроникой. А аллегорическая она потому, что она эту сверхъестественно созданную

действительность - без литературной основы в Библии, вносит в Писание и интерпретирует при этом против смысла, четко выраженного в Библии. При этом она указывает на «словесное понимание», какое антропософические толкователи практиковали при этом, оставляя без внимания библейский контекст предложенного понимания, это обозначается как форма скрытой аллегорезы. Антропософическая «спиритуальная интерпретация» Библии идет в своих толкованиях дальше библейского литературного смысла и общего контекста, так она выступает - как мы показали в экзистенциальном исследовании (Ш.Б.)- в многосторонней противоположности к ним. Библейско-реформаторское понимание связывает каждое толкование с литературным пониманием и общим соединением текстов и запрещает основываться на эстетической самодеятельности и мировоззрении. Антропософическое толкование, наоборот, открывает мировоззрение и самодеятельность как аллегорическую «айзегезу». В ней исследуются Библейские выражения в оккультическом образе мира Штейнера, что приводит к необъяснимости и образованию собственно созданного текста (Ш.Б.3).

Такая самодеятельность ясно показывается в форме, которую антропософическая экзегеза основала как неделимость и целостность Писания и стремилась объяснить различия между различными Книгами Библии. Согласно антропософическому толкованию Библии - это «книги посвящения». Различия между книгами Писания объяснялось «разным уровнем инспирации» и «степеней посвящения» авторов. Гармонизирование было стремлением на «духовном» пути: через аллегорическое объяснение словоопределений - с помощью «вечного Евангелия» (= Акаха-хроники).

Исследование гармонизирования в таком виде также доказывается как несовместимое с литературным смыслом и контекстом встречающихся мест Библии, поскольку они расценивались через Акаха-хронику как полную мировоззрительную величину. Также антропософическое определение инспирации, которое хотело квантифицировать духовное открытие, ни в коем случае не соответствовало библейски-теологическим восприятиям инспирации, которое считалось со свободой, независимостью и совершенной неизменностью Божественного духа. (Ш.А.1).

Позднее использовалось исторически-теологическое исследование, которое не утверждало Библию книгой посвящения в аналогии писаниям посвящения античных таинств, как утверждал Штейнер. Штейнерская интерпретация античных таинств есть архисторической. Зависимость

Библейских писаний от них ни в какой мере не доказана. Старый и Новый Завет имеют засвидетельствованные откровения, которые показывают строгое отделение от чужих религий и культов и магически-мантрической практики и провозглашают одного Бога, Ягве, который не имеет себе подобных.

Здесь имеет место огромная пропасть между антропософией и библейски-теологическим выражениями, которая образуется из исходящего сверхпонимания Библии и, с другой стороны, корня веры, Божественного понимания. Антропософическое изложение «божественно-духовного» мира с проникновением в него с помощью техники медитации, указывает на параллели с чужерелигиозными системами (в особенности индуистической, гностической, стоической и каббалистической), но не к иудейско-христианской вере в Бога.

Одно из последних исследований, утвердить авторитет штейнерских «откровений», предприняв антропософическое толкование, в котором утверждались несвязанные временем прогрессирующие и директивные открытия откровений. При этом откровения Библии рассматривались лишь как обусловленные временем и релятивные.

Такая релятивация стоит в противоречии с высказываниями самой Библии. В этом есть - в заключительном откровении - «общий план» Бога приблизиться к духу его созданий. (Кульман). Слово и дух — едины. Это есть ниже лежащая «основная традиция» (Йоест) - это масштаб, в котором могут быть проверены все новые «откровения» на их соответствие или несоответствие Библии (III.A.3).

Вопрос о соответствии мы поставили центральной темой в последней части (III.B.) из Божественного учения (1), сотериологии (2), христологии (3 и 4) и других докладах (5 и 6). Известным есть то, что Христос в антропософии занимает центральное значение и, что через него идет возрождение божественной трансцендентности. Здесь выступает прямое различие, частая противоположность между библейскими и антропософическими высказываниями. Прежде всего, показано - Иисус Христос в антропософии — это не Иисус Христос из Святого Писания. Рудольф Штейнер и его ученики провозглашали другого Бога, другого Христа, другое спасение и другое Евангелие (Гал.1,6). Антропософия указывала некоторые определения вместе и изложения вместе с христианской верой. Но она не достигла полностью основную тенденцию библейского откровения - сама высывала оправдание безбожности из милости Христа - и противоречила реформаторским *particulae exclusivae*:

solus Christus, sola fide, sola gratia und sola scriptura. От христианской веры она оставила, прежде всего, любовь к Библейским текстам и некоторые пункты основания.

Проверка методических и мировоззрительных базисов антропософии дает возможность прийти к следующим результатам: антропософическое понимание Библии возникло из обоснованных желаний, толкование которых заключается в том, чтобы из (*mancherorts*) чистой формы «материалистического» вида использования Святого Писания вывести новый подход к божественной трансцендентности. Эти стремления не считаются с их возможностями. Его основной исходный пункт не брал во внимание основной акцент Писания, который открывается через принятие во внимание литературного смысла и общего контекста Библейских высказываний. Антропософическое толкование не ведет к глубокому пониманию Писания, а откидает от истинного Писания - к оккультным мировоззрениям. Антропософическое понимание не дает возможности надлежащего, целесообразного толкования. Оно не совместимо с библейско-реформаторским пониманием Писания.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Введение.....	5
А. Актуальность темы.....	5
В. Существующие публикации.....	5
С. Цели, методы, масштабы поисков.....	7

Часть 1. Историко-биографическое введение к антропософическому учению о Библии

А. Просихождение и суть антропософии.....	8
1. Рудольф Штейнер, как основатель антропософии (1861-1925).....	8
2. Суть антропософии.....	13
2.1. Масштабы антропософии.....	13
2.2. Эскиз антропософической системы.....	14
Б. Связь между теологией и антропософией.....	19
1. Фридрих Риттельмейер (1872-1938) и основы теолого-антропософического диалога.....	19
1.1. Детство и юность (1872-1890).....	19
1.2. Теологическое и философское обучение	24
1.3. Либеральная мистика (1895-1910).....	23
1.4. Открытие антропософии (1910-1922).....	26
1.5. Руководитель христианского общества (1922-1938).....	28
2. Эмиль Боки систематическое формирование антропософического понимания Библии.....	29
2.1. Произведения.....	29
2.2. Детство и юность (1895-1914).....	30
2.3. Первая мировая война и студенческие годы.....	31
2.4. Антропософическое время.....	34
3. Рудольф Фрилинг и единственно существующее углубление антропософического понимания Библии.....	37
3.1. Биография.....	37
3.2. Произведения.....	38
4. Другие авторы.....	39
4.1. Йоганес Хемлебен.....	39
4.2. Дитер Лауенштейн.....	39
4.3. Рудольф Мейер.....	39
4.4. Гернард Веер.....	40
4.5. Курт фон Вистингхаузен.....	40

II. Часть 2. Основные положения и идеи антропософического учения.....	41
А. Обвинение классической системы толкования Библии в «упущении спиритуальных масштабов».....	41
1. Либеральная теология.....	41
1.1. Экзотерический перевод Библии.....	42
1.2. Расхождения в источниках.....	43
1.3. Исследование жизни Иисуса.....	44
1.4. «Исследование Христа».....	45
2. Экзистенциальная интерпретация.....	46
3. «Ортодоксальная и фундаментальная» интерпретация....	48
Б. Акцент на «возрождении спиритических масштабов» в антропософическом толковании Библии.....	51
1. «Познания высшего мира» как основа антропософической системы	51
1.1. Изложение антропософического пути познания.....	51
1.2. Эмпирическая критика антропософического учения....	58
1.3. Теологическая критика антропософического учения....	63
2. Акаха-хроника в роли судьи Библии.....	77
2.1. Изложение Акаха-хроники.....	77
2.2. Эмпирическая критика Акаха-хроники.....	81
2.3. Теологическая критика Акаха-хроники.....	87
3. Спиритуальная интерпретация как «спасение» Библии...91	
3.1. Изложение спиритуальной интерпретации.....	91
3.2. Теологическая критика спиритуальной интерпретации.96	
III. Часть 3. Развертывание и применение антропософического толкования Библии.....	108
А. Систематическое развертывание антропософического толкования Библии.....	108
1. Библия как единая и целостная величина.....	108
1.1. Изложение антропософического восприятия.....	108
1.2. Теологическая критика антропософического восприятия	116
2. Библия как книга посвящения и медитации.....	121
2.1. Изложение антропософического восприятия.....	121
2.2. Теологическая критика антропософии.....	127
3. Библия как обусловленная временем и относительная величина.....	136

3.1. Изложение антропософического восприятия.....	136
3.2. Теологическая критика антропософического восприятия.....	138

Б. Существующее использование антропософического толкования Библии.....143

1. Элохим - не Бог, а много богов.....	143
1.1. Антропософическое восприятие.....	143
1.2. Теологическая критика.....	147
2. Воплощение и Карма с точки зрения Библии.....	151
2.1. Антропософическое восприятие.....	151
2.2. Теологическая критика.....	153
3. Родословная двух Иисус-отроков.....	159
3.1. Антропософическое восприятие.....	159
3.2. Теологическая критика.....	165
4. Путь Христа - таинство личности.....	170
4.1. Духовно-исторические корни в «философии личности» Фихте.....	170
4.2. Провозглашение «Я» через Христа - действительность или иллюзия?.....	171
4.3. Подготовка «Я» через Христа - откровение или «учение заблуждения»?.....	174
5. Лазарь - автор Евангелия от Иоанна.....	183
5.1. Антропософическое восприятие.....	183
5.2. Теологическая критика.....	188
6. Павел - первый ясновидящий.....	193
6.1. Антропософическое восприятие.....	193
6.2. Теологическая критика.....	194

Общая оценка антропософического толкования Библии.....198

Об авторе

Лотар Гассманн род.1958 в Пфорцейме. 1977-84гг. — обучение Евангельской теологии в Университете Тюбингена, 1991-93 гг. — викарий в Равенштейне (Баден).

Публикации на теологические и критические темы, напр. «Abtreiben» (1985), «Gefahr für die Seele» (1986), «New Age»(1989), «Ein Konzil für den Frieden?» (1989), «Zukunft findet doch statt» (1991). В 1992 г. удостоился премии доктора теологии в университете Тюбин—гена за данную работу.

Задолго до Ойгена Древерманна Рудольф Штейнер отделил свою форму толкования Библии от чисто «материалистического» восприятия Библии и стремился сделать возможным подход к сверхъестественному. Такие теологи как Фридрих Риттельмейер, Эмиль Бок, Рудольф Фрилинг поддержали его в этом. Но является ли выбранный ими путь исследования удачным? Или при такой спиритуальной интерпертации понимание Библии лишь усложня—ется, и открывается в ней «совершенно другой Христос»?

Даное исследование — прямой разговор с антропософией, оно осветляет ее основные вопросы. При этом ее научные изречения проверены, так же как и рассмотрение Святого Письма, ее понимание Христа и ее подход к «божественно-духовному» миру.

Кроме этого, в данной книге освещаются такие темы: «Акаха-хроника», «Посвящение», «Перевоплощение и карма», «Медита—ция».

