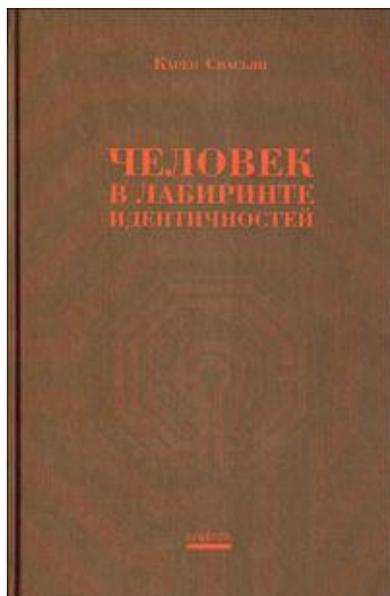


Свасьян К.А.

Человек в лабиринте идентичностей



Человек в лабиринте идентичностей. Если это диагноз, то путь от него ведет сначала назад к анамнезу и только потом уже к перспективам: самоидентификации или - распада. Немного острого внимания, и взору предстает картина, потенцируемая философски: в проблему, а нозологически: в болезнь. Что человек уже с первых шагов, делаемых им в пространстве истории, бьется головой о проблему своей идентичности, доказываемая множеством древнейших свидетельств, среди которых решающее место принадлежит дельфийскому оракулу «познай самого себя». Характерно, что он продолжает биться об нее даже после того как ему взбрело в голову огласить конец истории, и сделать это там, где история еще даже толком не началась, хотя истории оттуда вот уже с полвека как задается тон. Общее между Сократом и кем-нибудь из «нас» то, что оба не знают, что есть человек. Только незнание первого знает себя, как незнание, а незнание второго, ничего себе не зная, выдает себя за знание.

СОДЕРЖАНИЕ:

Prooemium

- 4 -



Analysis

- 16 -



Conclusio

- 60 -

СОДЕРЖАНИЕ:	1
Prooemium	4
1.....	4
2.....	5
3.....	6
4.....	8
5.....	9
6.....	10
7.....	13
Analysis	16
1.....	16
2.....	17
3.....	19
4.....	20
5.....	22
6.....	24
7.....	25
8.....	26
9.....	29
10.....	32
11.....	34
12.....	35
13.....	38
14.....	42
15.....	43
16.....	44
17.....	45
18.....	47
19.....	48
20.....	50
21.....	52
22.....	53
23.....	55
24.....	57
Conclusio	60
1.....	60

2.....	61
3.....	62
4.....	64
5.....	66
6.....	67
7.....	69
8.....	72
9.....	73
10.....	75
11.....	77
12.....	79
13.....	81

Prooemium

1.

Человек в лабиринте идентичностей. Если это диагноз, то путь от него ведет сначала назад к анамнезу и только потом уже к перспективам: самоидентификации или – распада. Немного острого внимания, и взору предстает картина, потенцируемая философски: в *проблему*, а нозологически: в *болезнь*. Что человек уже с первых шагов, делаемых им в пространстве истории, бьется головой о проблему своей идентичности, доказываясь множеством древнейших свидетельств, среди которых решающее место принадлежит дельфийскому оракулу «*познай самого себя*». Характерно, что он продолжает биться об нее даже после того как ему взбрело в голову огласить конец истории, и сделать это там, где история еще даже толком не началась, хотя истории оттуда вот уже с полвека как задается тон. Общее между Сократом и кем-нибудь из «*нас*» то, что оба не знают, что есть человек. Только незнание первого знает себя, как незнание, а незнание второго, ничего о себе не зная, выдает себя за знание. Лабиринт – человек в тупике идентичностей: сознание, попавшее в голову, как в ловушку, и тщетно ищущее выхода в мир, который оно никогда не найдет, пока не вспомнит, что вошло в голову из мира и – как мир. Выстраивая лабиринт, Дедал перманентно выходит из него, чтобы смешение путей не сплелось в тупик, который есть не больше, чем тупость поиска в топографии сплошных выходов. Образец тупика мы находим в одном старом «Словаре философских понятий», добротность которого и по сей день гарантирует ему актуальность¹: «История понятия Я демонстрирует, что Я толкуется то как душа, субстанция, то как действие, синтез, единство, как чувство и воля, то как комплекс, продукт ассоциаций, то как тело, то как нечто изначальное, реальное, сущностное, то как производное, как продукт, как явление или иллюзия». Еще пестрее выглядит история определений (или характеристик) человека, от анекдотически платоновского двуногого существа без перьев до шелеровского Neinsagenkönner. Пестрота – пестрота предикатов, варьирующих неизменность «*животного*» субъекта. У Аристотеля это ζῷον πολιτικόν; у Стобея – животное с прямой походкой, смесь из слизи и желчи; у Августина (и уже для всей схоластики) – animal rationale mortale; у Монтеня – ничтожнейшее и несчастнейшее животное; у Франклина – животное, изготавливающее орудия; у Руссо – развращенное порочное животное (un animal dégradé); у Канта – животное, способное к самосовершенствованию; у Кассирера – животное символическое. Макс

¹ Eisler, Wörterbuch d. phil. Begriffe, Bd. 1, Berlin 1910, S. 500.

Шелер² подводит итог этому калейдоскопу дефиниций в режущем, как нож, заключении: «Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове „человек“, то в голове его почти всегда сплетаются *три* абсолютно несовместимых друг с другом круга идей. Во-первых, это круг представлений иудео-христианской традиции, идущей от Адама и Евы, творения, рая и грехопадения. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором человек впервые достиг осознания своего особого положения в тезисе, что человеком он является благодаря „разуму“, логосу, фронесису, *ratio*, *mens* – логос означает здесь как речь, так и способность осмысливать „что“ всех вещей; с этим воззрением тесно связано учение, что и вселенная покоится на некоем сверхчеловеческом разуме, к которому из всех существ причастен только человек. Третий круг представлений есть также с давних времен ставший традиционным круг идей современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть поздний конечный результат развития земной планеты [...]. Эти три круга представлений начисто лишены какого-либо единства. Таким образом, мы располагаем естественнонаучной, философской и теологической антропологией, которым нет дела друг до друга, – *единой же идеи человека у нас нет*».

2.

В посмертно изданном очерке «Человек и история»³ Шелер дополняет эти три традиционные антропологии двумя новейшими, которые при всей вызывающей новизне и резкости разрыва с традицией лишь обнажают её абсурдные импликации. Первую из них (по счету четвертую) Шелер характеризует как противоестественную и как диссонанс. Человек в этой антропологии уже не религиозное существо, не *homo sapiens*, ни даже *homo faber*, а «дезертир жизни». Если эволюционная теория говорит о тупиках развития, имея в виду отдельные виды, то с точки зрения названной антропологии человек тупик не развития, а жизни *вообще*, которая, избрав дух, стала болезнью. Шелер цитирует голландского анатома Болька: «Человек – это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией внутренней секреции». Масштаб дезертирства в этой дефиниции впечатляет не только лихостью посылок, но и их рыхлостью; нужно просто додумать и сформулировать её до конца, чтобы оценить её по достоинству: «Человек – это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией внутренней секреции, *что не мешает ей быть, между прочим, ученым анатомом и знать это*». К представителям названной антропологии Шелер относит философа Клагеса, палеонтолога Даке, этнолога Фробениуса, Шпенглера, теоретика фикционализма Файхингера, а также «искусственного публициста» Теодора Лессинга с его более изощренным аналогом больковского инфантилизма («Человек – это вид хищной обезьяны, впавшей в манию величия из-за своего так называемого „духа“»). Её отличие от пятой (последней, по Шелеру) антропологии заключается в том, что она настолько же унижает человека, насколько эта последняя возвышает его, так что человек, не дотягивающийся в одном случае даже до уровня здоровой обезьяны, возносится в другом случае до ранга божества. Эту пятую идею человека Шелер

² Ges. Werke, Bd. 9, Bern 1976, S. 11.

³ Ibid., S. 120-144.

находит у Николая Гартманна и Дитриха Генриха Керлера. Речь идет о своеобразном атеизме, где бытие Бога объявляется не недоказуемым, ни даже непостижимым, а просто *нежелательным*, – по аналогии с противоположной позицией Канта, который, упразднив, как ему казалось, доказательства бытия Бога, перенес идею Бога в этическое и сделал её «общезначимым постулатом практического разума». «Постулаторному теизму» Канта противопоставлен здесь «*постулаторный атеизм ответственности*», в котором дело идет вовсе не о том, есть ли Бог и можно ли доказать его существование, а о том, что Богу *нельзя* быть, если человек хочет быть свободным и взять на себя всю ответственность за творение. Шелер цитирует следующие строки из письма к нему молодого и рано умершего философа Дитриха Генриха Керлера: «Какое мне дело до мировой основы, когда я, как нравственное существо, ясно и отчетливо знаю, что́ есть добро, и что́ мне нужно делать? Если эта мировая основа вообще существует, и если она совпадает с тем, что я считаю добром, то я готов чтить её, как друга; но если она не совпадает с этим, то плевать мне на нее, хотя бы она и стерла меня в порошок со всеми моими целями». Русскому читателю не следовало бы спешить проводить параллель между этим пафосом и «*человекобожием*» русской религиозной философии, потому что их видимое сродство корректируется не общностью текстов, а разностью контекстов. Топика человекобожия абсолютно гетерогенна топике постулаторного атеизма. В одном случае, это оборотень богочеловечества в черно-белой оптике пуэрильного манихейства, в другом случае, зрелость сознания, которое оттого и решается на самоволие, что хочет и саму волю понимать как максимум ответственности и долга.

3.

Перечисленные «*идеи человека*» обобщаются, генетически и типологически, по своей соотнесенности с божественным и с животным. Генетически: сначала с божественным, и уже потом (*post hoc, ergo propter hoc*) с животным. Типологически: с божественным, как идеальной изнанкой животного. Легко увидеть, что антропология в том и другом случае выступает в несобственном смысле, именно: как прикладная *теология* либо прикладная *зоология*, в которых – сверху вниз и снизу вверх – поляризуется мнимость и неадекватность человеческого самопознания: от образа и подобия Бога до (хищной или инфантильной) обезьяны. Под знаком первого полюса стоят античность и средневековье, антропологии которых отличаются друг от друга исключительно индексами модальности и несоответствиями «*оригинала*». Античный человек скопирован со своих богов-эстетов; поэтому лучшее в нем, согласно Платону (Νομοί VII 803c), это быть игрушкой Бога⁴. Когда впоследствии христианские отцы, замороженные Платоном, станут искать лучшее в нем самом, они лишь выдадут желаемое за действительное, назвав его христианином до Христа; в действительности от Платона было настолько же трудно дотянуться до Христа, насколько легко было от христианства дотянуться до платонизма, и неслучайно, что у христианских платоников, от Августина до Фичино, не Платон был обращен

⁴ Или, как у Плавта (*Captivi*, Prol. 22), мячом: «*Dii nos quasi pilas homines habent*» (Боги играют нами, как мячом).

в христианство, а христианский Бог в платонизм⁵, как неслучайно и то, что адекватнее всего повели себя в этой ситуации не христианские платоники, а антихристианские неоплатоники, от Плотина и Порфирия до Симпликия и Дамаския, радикально, но и в полном соответствии с 1. Кор. 1:23 отвергнувшие христианство, как «безумие». Чем же еще, как не «безумием», должно было показаться античному человеку решение Бога стать человеком, то есть, по Платону, собственной игрушкой: в нелепой игре в распятие и воскресение! Разница со средневековым строем души очевидна; вопреки соблазнам и искушениям своего языческого «бессознательного», христианин ориентирован не на *carpe diem*, а на вечность и этическое. Но это, повторим, разница модальностей в пределах единой религиозной топики. С заменой религиозного гегемона естественнонаучным активизируется другой полюс, после чего родословная человека ищется уже не в божественном, а в животном мире, том самом, которому теологи назначили быть низшим (*mundus inferior*) и который, в конце концов, дождался реванша, одержав верх в дарвинизме. Мы бы ошиблись, впрочем, приняв и эту разницу за разницу собственно; отличие дарвинистической антропологии от её теологического оригинала есть лишь частный случай иллюзии, тематизированной в контроверзе *атеизма* и *теизма*, где Бога отрицают теми же средствами, которыми его утверждают, или, говоря каузально: где Бога потому и отрицают на столь абсурдный лад, что его на столь абсурдный же лад сперва и утвердили. Речь шла, по сути, о рокировке «души» и «тела» в рамках всё того же католически рецепированного аристотелизма, согласно которому тело человек получает от родителей, а душу – на время жизни – от Бога⁶. Понятно, что приоритет в таком раскладе принадлежал сначала душе, страдающей в теле, как в темнице⁷, но понятно и то, что с какого-то момента картина должна была выглядеть с точностью до наоборот, когда тело, перейдя под естественнонаучную протекцию, начало мстить душе за претерпленные унижения и лишения. Фуко⁸ удачно выразил эту рокировку в пародийной инверсии платоновского «τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα»: «*Душа, темница тела*». Любопытно, что естественнонаучная антропология оказалась куда более экстремальной, чем религиозная. Телесный человек в последней должен был лишь привыкать к собственному безрадостному эпикризу в записи папы Иннокентия III⁹: «Зачатый в зуде плоти, в бешенстве страсти, в зловонии, в выделении мокрот, мочи и кала». То есть, телесно взятый, он хоть и был омерзитель и невыносим, но всё же *был*, тогда как душе, переданной на попечение науке, после того как Бог был сослан в этическое с правом напоминать о себе по воскресным дням, не нашлось места даже в психологии. Теперь это было *только тело*, покинутое ветхими ненаучными призраками духа и души, и, конечно, от этого тела столь же легко было дотянуться до линнеевских обезьян, летучих мышей и ленивцев, как от старой доброй души до небесных чинов Дионисия Ареопагита. Наследницей (или близнецом) некогда могущественной теологии оказалась зоология, претендующая – не без оснований – на роль *Regina Scientiarum*, но решающим было даже не это, а то, что человека здесь вообще и не начиналось. Человек затерялся

⁵ У Фичино (Opera II 503) Платон уподоблен даже Богу-Отцу. Ср. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in d. Philosophie und Wissenschaft d. neueren Zeit, Bd. 1, Darmstadt 1994, S. 84.

⁶ Сюда: Brentano, Aristoteles u. seine Weltanschauung, Leipzig 1911, S. 133ff.

⁷ Или, в умеренном варианте св. Фомы, пользующейся телом, как инструментом.

⁸ Surveillir et punir. Naissance de la prison, Paris 1975, p. 38.

⁹ De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae, Bonnae 1855, lib. I, cap. 1.

между божественным и животным, ища себя один раз выше себя, другой раз ниже себя, оба раза – мимо себя.

4.

В этом лабиринте идентичностей, лопающихся, как мыльные пузыри, удивляет не столько пестрота и многообразие характеристик, сколько *отчужденность*, с которой они измышляются. Пружина научной объективности и непредвзятости растянута здесь до той точки деформации, после которой любая попытка ответить на вопрос, *что́ есть человек*, проваливается, даже толком и не начавшись, потому что в ответе обязательным и чуть ли не автоматическим образом интендируется то именно, в чем человек меньше всего является самим собой: некая объективная *общая* сущность, заслоняющая субъективную и *единичную*, иными словами: некий «человек вообще», занимающий в логике образования понятий то же место, что и «стол вообще» или «лошадь вообще». Точка провала – контакт между *общим* и *единичным*; если логика и считалась с единичным – всё равно, в человеке, столе или лошади, – то только для того, чтобы растворить его в общем; понять вещь значило всегда, подвести её под понятие: конкретную, фактическую вещь под общее абстрактное понятие. Так решил это Magnus Aristoteles, отведший в своих «Категориях» центральное место субстанции, сущности, усии, откликающейся на вопрос «*что́, τί ёστι*». Аристотель: «Сущность, говоря в общих чертах, – это, например, человек, лошадь». Нужно будет однажды подумать о том, во что обошлось западной мысли это «*говоря в общих чертах*» (ὡς τὸν ψ εἰλεῖν); грехопадение (грекопадение) философии есть её сшибленность в логику общего, в понятие и сущность – с поражением прав единичного; логика понятия, чистая априорная форма поглощает здесь содержательный алогизм перцепции, потому что знание, по Аристотелю, есть знание общего, а не единичного; единичное же само по себе можно только ощущать, а если знать, то не иначе, как через общее¹⁰. Оставалось лишь открыть этот ящик Пандоры, чтобы очутиться в лабиринте проблем, известном как *история философии*. Философы впоследствии бесконечно преуспеют в умножении лабиринта, его филигранной отделке, в изобретательности по части попадания в тупик, уподобляя философию той самой гидре, у которой на месте одной отрубленной головы (проблемы) вырастает множество новых, но всё это будет лишь вариациями на названную тему *единого во многом*. Нет никаких оснований ограничивать *спор об универсалиях* тематическим кругом схоластики; он универсален сам, и наверняка прекратится не раньше самой философии, когда последней придет время уходить, уступив место лучшему, чем она. Спор – конфликт сторон; начав с деления мира на два мира – чувственный и идеальный, – философия наглухо застревает в попытках собрать его заново. Мир, как восприятие (многое, единичное, чувственно воспринимаемое), и мир, как понятие (единое, общее, мыслимое), – вот проблема проблем, кристально ясно осознанная в контрверзе Платона и Аристотеля и стянутая в узел, сначала у схоластиков, а после и в противостоянии *эмпиризма* и *рационализма* – с заострением в классический кантовский коан: *восприятия без понятий слепы, понятия без*

¹⁰ Met. III, 4. «Если нет ничего, кроме отдельных сущностей, то не было бы и ничего, что постигалось бы умом; всё было бы чувственным восприятием, а познание чего-либо невозможным, если только не выдавали бы чувственное восприятие за познание».

восприятий пусты. Пытаясь вывести проблему из обоих тупиков, эмпиристического, уводящего в скептицизм, и рационалистического, упирающегося в догматизм, Кант лишь загнал её в третий, критический, тупик: в уверенности, что лучшее средство от пустоты – это слепота, и что слепота, помноженная на пустоту, дает *чистоту*. Пустые понятия заполняются в критике познания слепыми созерцаниями, и итогом оказывается познавательная чистота: не рационализм (идеализм), так как у понятий нет и не может быть иного содержания, кроме чувственных восприятий, но и не эмпиризм, так как познание определяется не «самими» вещами, а тем, чем им назначают быть понятия. Шарль Пеги¹¹ неповторимо охарактеризовал ситуацию, увидев её глазами художника: «У Канта чистые руки, но у него нет рук».

5.

В споре об универсалиях истина лежит не на стороне реализма, ни номинализма, ни, того менее, между тем и другим. Станным образом спор велся вокруг проблемы, неразрешимость которой предопределялась отсутствием *решающей* инстанции, то есть, было *что* решать, но не было *кому*. Это «*некому*» долгое время оставалось просто незамеченным; за сплошными изошренностями логической техники не видели *цели*. Иоанн Сольсберийский в «*Metalogicus*» насчитывает до 13 различных позиций вокруг спора об универсалиях¹², запутавших то, что они потом тщетно пытались распутать; нелепость заключалась даже не в том, что в лабиринте человеческих идентичностей не было самого *человека*, а в том, что этого (отсутствующих самих себя) не видели в упор. С протагоровской формулой человека, как меры вещей, застряли в путанице окончательно, потому что человеком, а значит, мерой вещей, считал себя каждый, и никакая философия не давала по этой части тому же Протагору никакого преимущества перед первым попавшимся бомжем. Когда же, наконец, один философствующий маргинал по имени Иоганн Каспар Шмидт опубликовал под псевдонимом *Макс Штирнер* книгу «Единственный и его достоинство», в которой осмелился, наконец, увидеть то, в чем, с Протагора и дальше, никто не хотел или не смел себе признаться, книгу сначала конфисковали под предлогом государственной опасности, а потом всё же допустили к продаже, в уверенности, что *опознавший себя в своей идентичности чужак* не то что не собьет читателей с толку, а просто позабавит их¹³. Необыкновенная сложность проблемы вызвана как раз её *необыкновенностью*; это трудность легкого, даже легчайшего – словами гётевских «Ксений»: «*Что труднее всего? То, что кажется тебе наиболее легким: видеть глазами то, что лежит у тебя перед глазами*». Можно будет уже сейчас, в предвосхищение будущего анализа, сказать, что существо, бродящее со времен Платона и Аристотеля по лабиринту идентичностей и называющееся *человек*, на деле было не человеком, а *мыслью о человеке*. При этом тот, кто мыслил мысль, философ, сам, как правило, избегал лабиринта, живя параллельной альтернативной жизнью и даже в мыслях не допуская отождествления себя с собственными мыслями. Резон решения диктовался, очевидно, соображениями логической гигиены; чтобы не превращать лабиринт мысли в балаган мысли, запустив в него ошипанную

¹¹ Victor-Marie, comte Hugo. Œuvres en prose complètes, Pléiade, t. 3, 1992, p. 331.

¹² Сюда: Prantl, Geschichte d. Logik im Abendlande, Bd. 2, Leipzig 1885, S. 119ff.

¹³ Так решит это саксонская окружная администрация. См: J. H. Mackay, Max Stirner. Sein Leben u. sein Werk, Berlin 1914, S. 127.

куру Диогена, философ благоразумно решил запустить в него – свою *мысль*: человека мыслимого, cogitatur, но в маске cogitans. В последующих утончениях названный персонаж продумывался и проговаривался уже по всей градации от общего до единичного, плодя оппозиции реализма (рационализма) и номинализма (эмпиризма), но, конечно же, автор проекта понимал, что собака зарыта в «единичном», преследующем «общее» как нечистая совесть, и что устранение этого дефекта потребует дополнительных напряжений ума. Мы не ошиблись бы, ища особенно лакомые куски философской рефлексии в виртуозных усилиях отдельных первоходцев легитимировать единичное на фоне тотального дискурса общего и, насколько возможно, без каких-либо существенных уступок номинализму. Так, Дунс Скот в споре об индивидуации не только приписывает последнюю форму (вопреки Аристотелю и Фоме, находящим её в материи), но и саму форму понимает индивидуально: не как «чтойность» (quidditas), а как «этость» (haecceitas), которая не одна и та же для всех, а каждый раз присуща данному индивиду и только ему (общее Сократа – не humanitas, а socratitis в humanitas и т. д.). Нужно лишь, проследив дальнейшие захватывающие судьбы этого прорыва в индивидуальное, от Лейбница¹⁴ до, скажем, Ремке¹⁵, Ласка¹⁶ или Наторпа¹⁷, не упускать из виду его иллюзорности, потому что единичное, которое здесь столь остроумно восстанавливается в своих правах, остается, из страха перестать быть философским, всё еще только и слишком мыслью.

6.

Игольное ушко Штирнер. – «Идеал „человек“ реализован, если христианское воззрение выражено в следующем тезисе: „Я, этот Единственный, есмь человек“. Тогда отвлеченный вопрос: „что есть человек?“, переведен в личный: „кто есть человек?“ При „что“ ищут понятие, чтобы его реализовать; в случае „кто“ – это уже вообще не вопрос, потому что ответ как бы самолично присутствует в спрашивающем: ответ на вопрос дан уже в самом вопросе»¹⁸. По Штирнеру, абсурдно спрашивать: «что есть человек?», потому что интендируемая в вопросе сущность совпадает с понятием «человек», стало быть, с тем, что может быть только помыслено как человек, тогда как речь идет для человека не о том, чтобы быть только *помысленным*, но о том, прежде всего, чтобы – *быть*. Может ли сущность человека, «что» человека, человек вообще, – быть? Штирнер цитирует Фейербаха¹⁹: «Сущность человека

¹⁴ В сочинении 1663 года De principio individui, хотя и с резкой критикой скотистов.

¹⁵ Philosophie als Grundwissenschaft, Leipzig 1910, S. 381ff. Ремке доходит до того, что пытается *логически* легитимировать единичное; он допускает даже категориальное расширение *единичности*, где оно не скрывало бы уже (по Канту) свою слепоту за понятийной пустотой, но мыслилось бы имманентно.

¹⁶ Die Logik d. Philosophie und d. Kategorienlehre. Ges. Schriften, Bd. 2, Tübingen 1923, S. 73ff., 211ff. Ласк (с. 78) пытается вообще устранить старую дилемму между рационализмом общего и иррационализмом индивидуального: «также и индивидуальное несет в себе следы рациональной формы, в свою очередь и абстрактные родовые наличности таят в себе иррациональный материал категорий».

¹⁷ Vorlesungen über praktische Philosophie, Erlangen 1925, S. 70. Наторп говорит о «совпадении единственности и бесконечности»: «Es muß sein: Vereinigung des Unendlichen, Verunendlichung des Einzigen» (по-русски, хоть и неуклюже, но сохраняя оригинал: «оединствление бесконечного, обесконечивание единственного»).

¹⁸ *Stirner*, Der Einzige u. sein Eigentum, Berlin 1924, S. 357.

¹⁹ *Ibid.*, S. 46f.

– это высшая *сущность человека*; высшая же сущность, хотя и называется в религии Богом и рассматривается как *предметная* сущность, в действительности есть лишь собственная сущность человека, и поэтому, поворотный пункт всемирной истории заключается в том, что отныне уже не Бог должен представлять человеку Богом, а человек». Штирнер: «На это мы ответим: конечно, высшая сущность – это сущность человека, но именно потому, что это его *сущность*, а не он сам, совершенно безразлично, видим ли мы её вне его и созерцаем её как „Бога“, или же находим её в нем и называем „сущностью человека“, или „человеком“». Мысль Штирнера необыкновенно ясна: главное не в том, чтобы сущность, всё равно, Бога ли, человека ли, просто мыслилась, а в том, *чтобы она еще и существовала* – как *тело*. Фейербах, антропологизируя Бога, параллельно теологизирует человека, и, упраздняя, с одного конца, теологию, реставрирует её, с другого конца, антропологическими средствами. Для Штирнера это еще один тупик в лабиринте, потому что общее между теологическим Богом и антропологическим человеком то, что оба суть *мысли*, гипостазированные в реальное. Но если в реальное *существование* Бога можно еще верить, и даже тем пламеннее, чем абсурднее это существование изображается теологами, то верить в *существование* человека было бы уместно разве что в дурном философском анекдоте. Человек – оплот и козырная карта номинализма. На человеке рушатся философские надежды и блекнет блеск платонических идей. Потому что стоит только на мгновение перестать слушать философов и открыть глаза, как мысленный призрак исчезнет, а на его месте окажется какой-нибудь один, конкретный, фактический, поименный человек. Бесподобный де Местр потешался над французской конституцией 1795 года (как и над всеми бывшими и будущими), она же создана для *человека*: «Но в мире нет никакого *человека*. Я видел в своей жизни французов, итальянцев, русских и т.д.; благодаря Монтескье, я знаю даже, *что можно быть персом*; но что касается *человека*, заявляю, мне он не встречался нигде, и если он существует, то без моего ведома»²⁰. Против этого победного номинализма бессильна логика, потому что понятие кончается как раз там, где начинается существование. Из понятия вещи не выводится, как известно, её бытие, и если можно еще, ссылаясь на гегелевскую критику Канта, оспаривать это в отношении Бога, имплицитующего бесконечное бытие, то с человеком, как *prima facie* бытием *конечным*, дело обстоит именно так. Даже хуже, чем так, что значит: логически «человек» оказывается более крепким орешком, чем любая другая вещь. Штирнер *додумывает* де Местра. Ясно, что в мире последнего нет и не может быть места также и французам, итальянцам, русским или персам – по той же самой причине, по которой в нем нет и не может быть места человеку. Чтó в этом мире есть, так это отдельные единичные Жаны, Жаки и Жан-Жаки, которые, чтобы быть *понятными*, понятийно обобщают себя в «французов», «русских», «итальянцев», и уже на самом вершине пирамиды – в «человека». Ботаники именно так понимают растения, а зоологи зверей, обобщая единичные экземпляры по видам и родам. Но, пытаясь понять так и человека, антропологи как раз *не понимают* его. Потому что человек (вот этот вот) настолько же теряет себя в понятии, насколько растение или зверь обретают себя в нем. Назвать льва «львом», значит сказать о нем всё. Сказать о человеке «человек», значит не сказать о нем ровным счетом ничего. «*Всё*» человека достигается не его категориальным расширением в *genus proximum*, а содержательно-алогическим сужением до того, в чем он – единственен и несравним. Отсюда следует, что, понимая себя (в понятии), он теряет единственного себя, а, сохраняя единственного (в

²⁰ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Bruxelles 1988, p. 87.

«этости»), остается непонятным. Непонятным, значит: неизреченным, невыразимым. Антропология, в штирнеровском смысле, может быть только *анофатической* либо – никакой, так как единственным *адекватным* её предметом может быть *ничто*: не гегелевское логическое «ничто», а фактическое. Штирнер²¹: «О Боге говорят: „Именами Тебя не назвать“. Это сказано обо мне: ни одно *понятие* не выражает меня, ничто из того, что выдается за мою сущность, не исчерпывает меня; всё суть лишь имена». Еще раз: мы знаем, *что́* есть вещь, когда подводим восприятие вещи под понятие вещи. Эта логика перестает работать, стоит нам только обратиться её на себя. Потому что существенное в нас, то, в чем мы ощущаем и проживаем свою идентичность, есть не общее в нас, а индивидуальное, причем по линии нарастания последнего: *чем индивидуальнее, тем идентичнее*. Но ведь именно индивидуальное, единичное, чувственно достоверное и заводило всегда философию в тупик скептицизма (или, с другого конца, мистицизма), отчего философам приходилось, логически и метафизически, избавляться от него, чтобы оставаться – философами. «Даже животные», издевается Гегель²², «[...] не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают». В этом аргументе от животных – вызов еще не рожденному Штирнеру, и если мы заметим *ad hoc*, что автор «Единственного» появился на свет ровно через две недели после того как автор «Феноменологии духа» отправил рукопись книги своему издателю, то сделаем мы это вовсе не для того, чтобы дразнить рассудок мистическими аллюзиями, а просто из почтения к метафизической значительности факта. Характерно, что Гегель, как и Штирнер, признает «*неизреченность*» единичного, личного, индивидуального; только для него это равносильно неистинному, неразумному, мнимому, тогда как для Штирнера действительно именно единичное и именно индивидуальное, не: понятие человека, а: фактический имярек, скажем: не гегелевский Мировой Дух, а сам Гегель, или: не фихтевское абсолютное Я, а сам Фихте²³. Понятно, что на фоне *этого* скандала прежний юмовский должен был выглядеть безобидным, как понятно и то, что, скорее, верблюд прошел бы сквозь игольное ушко, чем философы через этого «тяжелого психопата» (как отозвался о Штирнере нежно любящий его Карл Шмитт²⁴). Философы предпочитают, скорее всего, делать хорошую мину при безнадежной игре, продолжая, как и две с половиной тысячи лет назад, не замечать себя, чтобы не пятнать собой чистоту и объективность собственных мыслей.

²¹ Op. cit., S. 357.

²² Феноменология духа, пер. Г. Шпета, М. 1959, с. 58.

²³ Необыкновенно остро подчеркнут этот момент у Рихарда Кронера (Von Kant bis Hegel, 3. Aufl., Bd. I, Tübingen 1977, S. 427): «Абсолютное Я полагает самое себе – *кто же полагает это самополагание Я?* Конечное Я? Философ? Но может ли он полагать самополагание абсолютного Я, не будучи сам абсолютным Я? Осуществляя в себе абсолютное деяние-действие (Tathandlung), не должен ли он как раз в этом осуществлении, в этом действии сам быть абсолютным Я». Кронер, несомненно, прав, характеризуя названное противоречие (с. 509сл.), как смертельное для всей системы Фихте. Вопрос в том, способен ли философ, осознав его, не освободиться от него, как этого требует логика, а оставаться в нем и вмысливаться в него дальше, как этого требует действительность. Не удивительно, что западная философия, тщательно избегая его, умудрилась умереть, так и не войдя в смерть.

²⁴ Ex Captivitate Salus, Köln 1950, S. 81.

7.

Теологическая интерлюдия. – Наверное, в каком-нибудь альтернативном будущем, из перспективы мысли, захотевшей бы набраться терпения и заново с азов начать путь понимания христианства, самым тупиковым витком лабиринта, неким шедевром запутанности и непроходимости покажется странная аберрация, что именно язычнику Аристотелю, к тому же говорящему уже не по-гречески, а по-арабски, довелось стать отцом-основателем *христианской философии* (praecursor Christi in rebus naturalibus)²⁵, в которой, даже после того как она стала *антихристианской*, Штирнеру не нашлось иного места, чем в рубрике курьезов. Проводником в это будущее мог бы быть philosophus christianissimus Фома Аквинский, хоть не попавший посмертно, и *поименно*, в список ересей (у парижского епископа Этьена Тампье в 1277 году)²⁶, зато попавший позднее, в 1323 году, во святые. Фома, переставший незадолго до смерти писать, а о написанном отзывавшийся как о «плеве-лах»²⁷, умер в Фоссанове в 1274 году, завещав перед смертью *христианизацию мышления*. В лекциях, прочитанных в Дорнахе на Троицын день в 1920 году, Рудольф Штейнер воспроизводит эту последнюю волю философа в следующих словах: «Каким образом Христос входит в человеческое мышление? Как он возносит это мышление до сферы, где оно способно срастись с тем, что духовно составляет содержание веры?»²⁸ Невероятность этих вопросов шокирует; если величайший христианский философ требует от мысли стать, наконец, христианской, то делает он это, очевидным образом, потому, что мысль, включая и его собственную мысль, не была христианской. Чем же была она у христианских философов в течение тринадцати (до Фомы) и еще шести (после Фомы) христианских столетий? Рассказ об этом занял бы тома, а по жанру, пожалуй, колебался бы между *Fontes Christianae* и *Тысячью и одной ночью*. И вот о чем, в первом приближении, шла бы в нем речь. Нехристианская мысль тринадцати и последующих шести христианских столетий была многомудрой и многотрудной мыслью арабоязычника Аристотеля. Аристотель, за четыре века до Христа, привел в движение западную научную философию, настроив её по *таблице категорий*, в которой мир прогонялся через шкалу предсказуемого, а шкала открывалась с наиболее общего и всеохватного аспекта мира, называемого *вещь, сущность, субстанция, что*. Отсюда, во всем языческом, как и христианском философском пространстве, определялось и понятие истины, как соответствия вещи и интеллекта (adaequatio rei et intellectus). Этой философской привычке суждено было найти своеобразное применение в 18-й главе «Евангелия от Иоанна», в том самом месте, где римский прокуратор, хоть и не философ ex professo, зато достаточно философ – как римлянин и equester ordo, задает узнику вопрос, за которым можно было бы заподозрить волю Академии и Ликея втянуть новое, ни с чем не схожее знаковое событие в силовое поле традиции: «*Что есть истина?*» Как известно, вопрос остался неотвеченным, и вовсе не из-за отсутствия

²⁵ Словами насмешливого Фрица Маутнера (Wörterbuch d. Philosophie, 2. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1924, S. 43): «Через посредничество арабов язычник Аристотель стал единственным философом христианского мира».

²⁶ Так принято считать, несмотря на то, что в печатных версиях списка проставлено: «contra fratrem Thomam». См.: Prantl, Geschichte d. Logik im Abendlande, Bd. 3, Leipzig 1867, S. 184ff.

²⁷ «Omnia quae scripsi, videntur mihi paleae». См., в частности, прекрасную вступительную статью Йозефа Бернхарта к немецкому изданию «Суммы теологии», Stuttgart, 3. Aufl., S. XLV.

²⁸ См. Rudolf Steiner, Die Philosophie d. Thomas v. Aquino, GA 74, Dornach 1967, S. 71.

ответа. Молчание узника (Логоса) означало не незнание ответа²⁹, а неадекватность вопроса. Фактически ответ на вопрос Пилата: «*Что есть истина?*», оглашен уже в 14-й главе, а значит, до самого вопроса, в словах: «*Я есмь истина*». Правильно (адекватно) заданным вопросом было бы, следовательно, не: «*что есть истина?*», а: «*кто есть истина?*», но, похоже, у философов (как, впрочем, и нефилософов) не повернулся бы язык задать вопрос таким образом, настолько те и другие стоят еще в языческой традиции; настолько над мыслью их довлеет еще власть старого учения о категориях. Можно догадываться или спорить о том, в чем и как удался переход из язычества в христианство; что остается вне всяких сомнений, так это то, в чем именно он *не* удался, и последняя воля величайшего ума средневековья видится в этом свете уже не как парадокс, а как *очевидность*. Переместив центр тяжести христианства в религиозное, создали христианскую веру, но проморгали христианскую мысль. Мысль (с Августина), извне увешанная опознавательными знаками христианства, на деле оставалась до-, а по сути и антихристианской; философы склонны были больше *верить* в формулу: *Et incarnatus est... et homo factus est*, чем *мыслить* её, потому что абсурд, героически выносимый в вере и даже взбадривающий веру, вынес бы, *и вынес-таки*, философию в атеизм, после чего последним советом запутавшемуся в своем абсурдном христианстве христианину стало штирнеровское³⁰: «Перевари свою просфору, и ты отделаешься от нее!» Атеизм Штирнера не имеет себе равных. Наверное, только ницшевский «Антихрист» мог бы соперничать с ним, не испорть он себя лирикой и Вагнером. Даже такой эксперт по теме, как Фриц Маутнер, излагая Штирнера в 4 томе своей истории атеизма³¹, замечает: «На Штирнере я мог бы завершить свою историю западного безбожия». Старому скептику и пересмешнику и в голову не приходило, что на Штирнере можно было и – *начинать*. Потому что его атеизм – не теизм наизнанку и не вчерашняя теология, приспособливающаяся к ситуации «*после смерти Бога*», а катарсис. Перед этим катарсисом не способны в XX веке устоять даже парадоксальные теологи, вроде Карла Барта или Фридриха Гогартена, которые с не меньшей радикальностью отвергают религию, считая её дерзостью и оскорблением Бога³². Теологи могли бы возмутиться, но могли бы и – задуматься над вопросом: а что, если видеть в истории западного безбожия не очередной университетский факультатив, а – *horribile dictu!* – попытку Бога выйти из-под опеки позорящих его богословов? (При условии, что в противном случае пришлось бы допустить некомпетентность Творца мира в ведении им собственных дел и отнести творение по ведомству другой, более могущественной инстанции.) Если так, то Маутнер прав, хотя и в неожиданном для него самого смысле: с Штирнером впору было завершать историю западного безбожия, как историю плутаний Бога в лабиринте его измышленных теологами идентичностей. История завершается скандалом: на вопрос Пилата – и уже не молчанием, а зычным: «*Я есмь истина*», – отвечает завсегдагай берлинских погребков, заядлый спорщик и диалектик, бывший гимназический учитель и будущий торговый агент.

²⁹ Как в невыносимо пошлом, сентиментальном образе узника из «Легенды» Ивана Карамазова, компенсирующего свое бессильное молчание эффектно-христианским поцелуем.

³⁰ Op. cit., S. 106.

³¹ Der Atheismus u. seine Geschichte im Abendlande, Bd. IV, Stuttgart 1923, S. 201ff.

³² Ср.: «Из всех самонадеянностей человека наиболее чудовищной является та, которую по обыкновению называют религией. Самонадеянность её в том, что она рассчитывает придти к бесконечному от конечного, силами конечного, и хочет преодолеть абсолютную противоположность между творцом и тварью силами твари» (F. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, Jena 1921, S. 19).

Не всеобщее, философское, фихтевское «Я», а действительный фактический *некто никто*, лессинговский «Ich bin dieser Niemand», как – *возможность* и *вызов*, если хотите – *вакансия*. Нигилизм Штирнера – приглашение на казнь, после которой *живут* как «*Единственный*» либо просто потому, что не знают, что мертвы. Иначе и строже: нигилизм Штирнера – перевод проблемы Бога с языка апофатической теологии на язык апофатической антропологии, и то, что перевод совпал по времени с выходом на сцену дарвинизма, было лишь напоминанием о том, что платить, в случае провала и этой попытки, пришлось бы уже из зоологии.

Analysis

1.

«Лабиринтный человек», обронил однажды Ницше³³, «никогда не ищет истину, но всегда лишь Ариадну, – что бы ни говорил нам об этом он сам». Нам он, конечно, говорит, что ищет истину, и ищет не в лабиринте, а в философии. Но это, скорее, для отвода глаз; для себя он знает, что живет в лабиринте, потому что что же и есть философия, как не лабиринт, и где же еще искать совершеннейший лабиринт, если не в философии! Можно будет попытаться представить себе философский лабиринт, сложенный по принципу дробимости, или, если угодно, фрактальности, комбинируемого материала. Если философия в целом позволяет свести себя к воспроизводящим её в различных ракурсах двенадцати мировоззрениям (*спиритуализм, пневматизм, психизм, идеализм, рационализм, математизм, материализм, сенсуализм, феноменализм, реализм, динамизм, монадизм*), преломленным, в свою очередь, в семи специфических умонастроениях (*гнозис, логизм, волюнтаризм, эмпиризм, мистика, трансцендентализм, оккультизм*), вдобавок проведенным еще через три «тональности» (*теизм, интуитивизм, натурализм*), то философу, осознавшему эту *ars combinatoria*, придется распрощаться с философией, как музеем мыслительных окаменелостей, и привыкать к философии, как метаморфозу³⁴. Когда философ утверждает, например, что Гегель идеалист, он выражает этим словом ровным счетом ничего, потому что идеалистами, причем в самом противоположном Гегелю смысле, являются, скажем, и Беркли, Шопенгауэр или Кант. Идеализм (гегелевский, как и любой другой) представляет собой лишь *genus proximum* соответствующего мировоззрения, которое только в семикратности умонастроения и трехкратности тона становится конкретным и *сообразным действительности*. Историко-философская динамика одного только идеализма допускает до 21 модуляций. Идеализм, в первом приближении, может быть: 1. гностический (Валентин), 2. логический (Гегель), 3. Волюнтаристический (Шопенгауэр), 4. эмпирический (Гёте), 5. трансцендентальный (Кант), 6. мистический (Мейстер Экхарт), 7. оккультистический (Сен-Мартен). Эта седмерица уточняется, в свою очередь, через тройкую призму *теизма* (*universalia ante rem*), *натурализма* (*universalia in re*) и *интуитивизма* (*universalia post rem*), так что, скажем, Валентин предстает как гностический идеалист в аспекте *теизма*; в аспекте *натурализма* таковым оказывается

³³ Werke, 2. Abt., Bd. XII, Leipzig (Kröner), 1919, S. 259.

³⁴ Сюда: *Rudolf Steiner, Der menschliche und der kosmische Gedanke*. GA 151, Dornach 1980. В четырех лекциях этого курса, прочитанного в Берлине с 20 по 23 января 1914 г., философия разложена как бы в периодическую таблицу всех мыслимых и возможных философий (in summa: 12 x 7 x 3), которые в их реализованной части составляют историю западной философии, а в нереализованной её потенции. Андрей Белый гениально развил тему в книге «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», М., «Духовное знание», 1917 (главка: «Световая теория Гёте в моно-дуо-плюральных эмблемах»).

молодой Шеллинг, а поздний Шеллинг становится им в аспекте *интуитивизма*. Соответственно: Гегель есть идеалист в настроении логизма и тоне теизма. Напротив, Кант идеалист в настроении трансцендентализма и тоне интуитивизма. Или Гёте: идеалист в настроении эмпиризма и тоне натурализма. Эта тема с вариациями может быть продолжена до бесконечности. На её фоне философ, монотонно повторяющий слово *идеализм*, просто недоразумение. Идеализм (как и любое другое мировоззрение) пуст сам по себе и реален только в своих энгармонически равных интервалах. Если взять, скажем, такие фигуры, как Гёте и Беркли (раннего), то чуждость их бросается в глаза. И тем не менее оба идеалисты. К тому же – эмпирики. Так что сказать, что Гёте и Беркли эмпирические идеалисты, значит, по существу, корректно промахнуться мимо. Всё решает тон. Эмпирический идеализм Гёте натуралистичен, а берклевский теистичен. – Понятно, что каждый, кто очутился в этом лабиринте, а главное, осознал, куда он попал, станет отдавать предпочтение не одной истине, а множеству их, ища *одну* не как какую-то одну среди всех остальных и в ущерб остальным, а как ритмическое и композиционное целое *всех*.

Иначе говоря, он не станет бесцельно слоняться по лабиринту, а будет искать то, в чем сплетения путей, распутий и беспутиц, пусть даже в едва уловимом минимуме, слагаются в целое и служат целому, а не претендуют, в отдельности и каждое для себя, на стрелку с надписью *выход*. Если бы нам удалось воссоздать такой *ход мысли*, который, не будучи сам ни материалистическим, ни идеалистическим, ни каким угодно другим (во всей палитре отмеченных выше вариаций), настолько отвечал бы очевидному, что ни материалист, ни идеалист всех оттенков, ни кто угодно другой не смогли бы *поначалу* ничего возразить против него по существу, то этот *ход мыслей* и был бы встреченной Ариадной лабиринта: благосклонной судьбой из гегелевской «Феноменологии духа»³⁵, подносящей нам, в образе девушки, сорванные с дерева прекрасные плоды. Именно *поначалу*, потому что с какого-то момента *потом* спорящие стороны, привыкшие к тупику, сжившиеся с тупиком и панически избегающие всего, что выводит из тупика и не есть тупик, как правило, начинают испытывать беспокойство. По-видимому, это и есть тот случай, когда не видят выхода, даже глядя на него в упор. Тут нет и не может быть никаких общих правил и решений. Истина лабиринта гласит³⁶: «Мысли другого человека должно рассматривать не как таковые – и принимать или отвергать их, – а нужно видеть в них вестников его индивидуальности. [...] Философия никогда не выражает общезначимых истин, она описывает внутренний опыт философа, посредством которого последний толкует явления».

2.

Можно будет усилием умной, феноменологически воспитанной воли вынести за скобки все привычные подходы и предоставить *проблеме* самой обнаружить себя в идеологически и мировоззрительно нейтрализованной *чистой* мысли. Единственным посредником, о котором могла бы вообще идти речь, была бы феноменологически аттестованная *допредикативная очевидность*, или, говоря обычным языком,

³⁵ С. 401 (пер. Г. Шпета).

³⁶ Из вступительной статьи Рудольфа Штейнера к гётевским «Изречениям в прозе». Goethes Naturw. Schriften, hrsg. v. Rudolf Steiner, Stuttgart o. J., Bd. IV, 2. Abt., S. 344 (пер. Э. Атаяна).

здоровое восприятие, опирающееся на – здравый смысл. Начать следовало бы со следующего вопроса: есть ли в этом разнообразии и противостоянии мыслей и убеждений, называемом *философия*, нечто константное и устойчивое, что было бы присуще всем, даже самым противоположным и непримиримым позициям, и если да, то что именно? Ответ напрашивается из первого соприкосновения с очевидным: мир, каким он предстает в *любой* философской рефлексии, в качестве её предпосылки и условия, – *эторазделенный, раздвоенный* мир. Наиболее общим выражением раздвоенности может служить, по-видимому, *субъективное* и *объективное*, хотя ясно, что её технические обозначения потребовали бы целого терминологического регистра. Тем не менее, для каждого, кто понимает, о чем идет речь, не составляет труда увидеть, что за разностью терминов скрывается – безразлично: в аспекте ли метафизики, или теории познания, или теологии, или практической философии (этики), или уже эстетики, политики и просто быта – некий инвариант варьируемых многообразий. Мир, открывающийся философской рефлексии, как её условие и начало, *двусторонен*: это одна и та же оппозиция, по-разному тематизируемая в градации подходов: онтологически, как *идея* и *материя*, *дух* и *природа*, *сверхчувственное* и *чувственное*; гносеологически, как *мышление* и *созерцание*, *понятие* и *восприятие*; логически, как *единое* и *многое*, *общее* и *единичное* (*индивидуальное*); психологически, как *душа* и *тело*; мифологически, как *сакральное* и *профанное*; теологически, как *божественное* и *мирское* (*Бог* и *дьявол*); этически, как *доброе* и *злое*; эстетически, как *прекрасное* и *безобразное* и т. д. Еще раз и в самом общем смысле: это противоположность между *субъектом* и *объектом* (соответственно: *субъективным* и *объективным*), или: между *духовным* и *телесным*. Здесь коренятся и отсюда тянутся нескончаемые споры философов о первичности одного из двух начал, но соль не столько в том, что для кого-то первичен *дух*, а для кого-то *материя*, сколько в том, что оба начала, как две капли воды, похожи друг на друга. Это философские близнецы, настолько вросшие в роль антиподов, что ставшие антиподами. Типичный дефект сознания, для которого вещь есть не то, как её воспринимают, а то, как её называют; если западная философия и соответствовала диагнозу «болезнь языка», то совсем не в смысле Маутнера или Витгенштейна, а как некоего рода «лингвозависимость». Гёте знал, на что он посягает, когда в § 754 «Учения о цвете» говорил о трудностях внесловесного понимания: «*не ставить знак на место вещи, всегда иметь сущность живую перед собой и не убивать её словом*». Но это же знали и те двое буддистских монахов, которые на вопрос посетившего их однажды профессора из Англии: «Кто такой Будда?», переглянулись и дружно ответили вместе: «Как! Вы не знаете, кто такой Будда! Дохлая собака». Конечно, шокированному англичанину и в голову не могло прийти, что ответ монахов-весельчаков столь же далек от кощунства, сколь он точен, потому что к самому Будде этот ответ относится ровно в той мере, в какой к самому Будде относится спрашивающий о нем в научных целях автор будущей монографии о Будде. Ответ – отвод: мгновенная экзекуция простака, шумно и тупо вламывающегося в зону, где даже иное молчание может показаться слишком громким, и где если и говорят вообще, то не в нарушение, а в исполнение молчания. Наверное, и философам, страдающим лингвозависимостью, но освобождающимся от нее в долгом процессе ломки, их впаянные в мозг понятия могли бы показаться однажды «*дохлыми собаками*». Скажем, вроде перечисленных выше *духа*, *материи*, *Бога* и т. д. Если взять, допустим, классическое определение *материи*, как объективной реальности, суще-

ствующей вне и независимо от человеческого сознания, то, заменив *материю Богом*, можно будет и в соответствующей сноске заменить Энгельса, к примеру, Петром Ломбардским. Характерной чертой обоих (теистического и атеистического) Богов, по которой они легче всего идентифицируются поверх словесной закамуфлированности, является их трусость: один, при всей своей телесности, слишком труслив, чтобы опознать телесность как дух, другой, при всей своей духовности, не решается быть телом. Нас, впрочем, интересует, прежде всего, сама *разделенность*. Противоположности будут меняться местами, как партнерши по танцу в кадрили, и там, скажем, где прежде всё делала «*душа*», сегодня всё будет делать «*мозг*», а место незримых чинов ангелологии займут, к примеру, незримые радиоволны. Решать – при любых раскладах, причудах и рокировках – придется, однако, не в пользу того или другого претендента, а в корне, что значит: прежде чем спрашивать, что первично: *дух* или *материя*, надо же еще выяснить, откуда они сами взялись в мире, *материя* и *дух*.

3.

Оппозиция *дух-материя*, а, значит, и вся палитра её регионально-переводных коннотаций, не первична, а вторична; я цитирую автора, впервые с ошеломительной ясностью указавшего на эту *очевидность*, продуманные и *додуманные* последствия которой грозят философии катаклизмами. «Здесь лежит ответ на важный вопрос [...] о связи духа и природы. Каково отношение между этими двумя сущностями, постоянно являющимися в раздельном виде? При *правильной* постановке вопроса ответить на него не так трудно, как кажется. В чем же смысл вопроса? В том, что ставит его не какое-то существо, которое стояло бы *над* природой и духом как третий (Dritter) и с этой своей точки зрения исследовало бы искомую связь, а одно из обоих названных существ, именно: *дух*. Последний спрашивает: какого рода связь существует между мной и природой? Но это значит: каким образом могу я установить некое отношение между собой и противостоящей мне природой? Как я могу выразить это отношение сообразно с живущими во мне потребностями? Я живу в *идеях*; какая же идея соответствует природе, и как могу я выразить в качестве *идеи* то, что я *созерцаю* в качестве природы? Дело обстоит так, что неверно поставленным вопросом мы сами часто затрудняем себе путь к удовлетворительному ответу»³⁷. Итак: фундаментальная противоположность, лежащая в основе *всякой* философской рефлексии, отнюдь не фундаментальна, а лишь выдает себя за таковую, направляя философию по пути, который *начинается* с тупика. Причина противоположности – одна из её частей, забывшая себя в качестве причины и знающая себя только как одно из следствий. Еще раз: утверждение, что мир *объективно* являет себя как основополагающая противоположность духа и материи, субъекта и объекта, ложно, потому что оно есть суждение и, как таковое, – *мысль*, а значит, в основополагающей противоположности *материя* – *дух* полагающей основой является *дух* – не тот, который противопоставлен материи, а тот, в котором и через которого эта противопоставленность вообще оказывается возможной и *осуществленной*, и который, следовательно, сам есть не дух и не материя, а их единство. Понятно, что этот дух не субъективен и не объективен, потому что только через него,

³⁷ Из вступительной статьи Рудольфа Штейнера к третьему тому Естественных произведений Гёте. Goethes Naturw. Schriften, hrsg. v. Rudolf Steiner, op. cit., Bd. III, S. IX.

как мысль, и возникает впервые деление на субъективное и объективное. Мы должны представить себе некое изначальное *духовно-физическое существо*, которое расщепляет себя на мысль и внешний объект мысли, забывая себя, как виновника расщепления, и отождествляя себя с расщепленной мыслью, то есть, с одной частью себя самого, которую оно загоняет в голову и обрекает на бесплодные усилия познавательно осилить другую, оставшуюся вовне, часть самого себя. Насколько опустошительными оказались последствия этой подтасовки, можно нагляднее всего убедиться на примере теологии с её извечной дихотомией *Бог-дьявол*; теолог лишь перестал бы срамить *действительного* Бога, если бы решился однажды увидеть в Боге своей дихотомии лишь другого, переодетого, дьявола³⁸, а *действительному* воздать должное ересью, или знанием того, что дьяволов двое, и что оба (тот, что, как только-дух, прикидывается Богом, и тот, что, как только-материя, называется дьяволом) суть создания, сотрудники Творца, или сам Творец в ежесекундности *placet expregi*. Теолог мог бы поучиться у Шеллинга. «Нет ничего более плачевного, – говорит Шеллинг³⁹, – чем занятие рационалистов, которые хотят сделать разумным то, что выходит за пределы разума. Павел говорит (1. Кор. I: 18-25) о немудром и немощном Боге, который может большее, чем сила людей. Только сильный вправе быть слабым. Гаманн спрашивает: не поняли ли вы еще до сих пор, что Бог *гений*, которому меньше всего дела до того, считают ли это разумным или неразумным. В самом деле, не каждому дано понять глубокую иронию Бога в сотворении мира, как и в каждом из его деяний». Но, конечно же, теолог не составляет здесь исключения, или, говоря по существу: все мы теологи, когда изначальное полагаем мир распавшимся надвое и силится задним числом собрать его в цельность.

4.

«*Бог в помощь*»: значимость этой фразы в судьбах западной философии, не только средневековой, но и новой, трудно переоценить. Непонятно, что делали бы они без Бога, который гарантированно спасал мысль от заикания, а философов от банкротства. В Боге находили *ultima ratio* не только несогласные между собой философы, но даже физики, и, наверное, слова Ньютона из его известного письма к Бентли, что «ежедневные вращения планет не могут быть выведены из тяготения, но нуждаются в божественной силе, которая придает им движение», с одинаковым успехом воспринимались бы и в какой-нибудь воскресной проповеди. В этом смысле просветительский и более поздний атеизм представлял собой, как было сказано, лишь изнанку теизма, а за шумной сменой парадигм скрывалась лишь смена терминологий; суть не том, называли ли Бога Богом или как-то еще иначе, а в том, что имели в виду при этом как раз некую *объективную и независимую от человека (энгельсовскую) реальность*. Общее между дуализмом декартовского толка и, скажем, гегелевским монизмом – гипостазированная метафизичность, или онтологичность, обоих; их ахиллесовой пятой оставался вопрос о *subjectum agens*. Понятно, что таковым субъектом мог быть только Бог, а лучшим душевным климатом для него Средние века («*le moyen âge énorme et délicat*»). Но если Декарту, заставшему

³⁸ «Es sind auch Teufel, doch verkappt» (И это черти, только переодетые) – так Мефистофель у Гёте утешает своих чертей при виде ангелов, забрасывающих их розами.

³⁹ Philosophie d. Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift), Frankfurt 1993, S. 256.

рецидив средневековья в послеобразах контрреформационной перестройки, удалось еще совмещать напряжение научной мысли с теологическими релаксациями вроде «*Бог не может быть обманщиком*», то немецкий идеализм, заземленный между вчерашним атеизмом Просвещения и завтрашним естествознания, не имел уже никаких шансов на долголетие. Они всё еще надеялись услышать дух говорящим по-гречески, и никак не могли смириться с тем, что он говорил по-английски. Умнее (изобретательнее) всех оказался Кант, официально убравший Бога в этическое с предоставлением ему всяческих пенсионных и ветеранских льгот, а на деле спрятавший его в критике познания под маской «*трансцендентального субъекта*». Срыв попыток имел причиной смену общих категориальных предпосылок: для средневековой мысли это было *бытие*, тогда как новоевропейская мысль, сместившая акцент с контемплаций на наблюдение и научный эксперимент, соответственно, начиналась с *сознания*. Но если *subjectum agens бытия* мог быть только Бог, мыслимый, по полной программе теизма, как вневмиренное, вневещное, бесконечное *ens realissimum*, то в случае *сознания* всё оказывалось не так просто. Сознание было человечнее бытия – в том смысле, что *быть* человек мог и без себя, без своего сознательного присутствия, то есть, бессознательно (скажем, во сне или в процессах обмена веществ), а вот *сознавать* что-либо без себя он не мог уже никак. Дальше всё шло как по цепной реакции. Переложив центр тяжести с объективного бытия в субъективное сознание, не могли уже, как прежде, рассчитывать на Божью помощь в тупиковых ситуациях. Сам Бог нуждался теперь в помощи, после того как *физики* (Лаланд, Лаплас) вызвались объяснять вселенную без «*этой гипотезы*»; понятно, что, переставшему быть в философском бытии Богу не оставалось иного выхода, как быть в философском сознании. Случаю было угодно, чтобы это как раз совпало по времени с самоупрощением и самоопрошлением сознания. Век буржуа начинался с массовой кампании по дискредитации героизма, разрушения фигуры героя⁴⁰; аббат Галиани⁴¹ в 1772 году внушал госпоже д'Эпине: «Зачем быть героиней, если плохо при этом себя чувствуешь? Если добродетель не делает нас счастливыми – на кой черт она? Я вам советую: имейте столько добродетели, сколько её нужно для вашего удовольствия и удобств, – и никакого героизма, ради Бога». Техника разоблачения средневекового *homo dei* и обнаружения в нем «*человеческого, слишком человеческого*» предвосхищала, подчас в непревзойденных образцах, будущие приемы психоанализа, и в поговорке «*нет героя для лакея*» неожиданно проговаривался общий пафос эпохи, начинающей терпеть героизм не иначе, как в развлекательных программах. Философской параллелью дегероизации стала просветительская антропология в духе Ламетри и Кабаниса, опустившая человека до машины (наверное, для того, чтобы можно было впоследствии возвысить его до зверя). Как бы ни было, в носители сознания эта «*двуногая оципанная раса*» (Фридрих Великий) никак не годилась, так что последним шансом Творца мира, изгнанного из бытия и не нашедшего себе места в сознании, оставалось недавно найденное⁴² *бессознательное*, в котором и приютил его Эдуард фон Гартманн, – на недолгое, как

⁴⁰ Сюда: Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris 1948, глава «La démolition du héros», p. 155-180.

⁴¹ Correspondance inédite de l'abbé Galiani, t. 2, Paris, 1818, p. 115sq.

⁴² Не раньше, чем в XVIII веке. См. Eucken, *Geschichte d. phil. Terminologie*, Leipzig 1879, S. 168. Пионером бессознательного обычно называют Лейбница, хотя Клагес, для которого бессознательное Лейбница есть лишь прикинувшееся бессознательным сознание, говорит о Гёте, как подлинном открывателе бессознательного. Klagés, *Goethe als Seelenforscher*, Leipzig 1940, S. 22ff.

оказалось, время, ввиду предстоящей апроприации названного бессознательного пришельцами от психоанализа.

5.

Сказанное можно было бы повторить и в ином ракурсе. После того как место метафизического бытия заняло сознание, сознанию пришлось выдерживать всю тяжесть последствий своей интронизации. Прежняя метафизика бытия потому и казалась философским раем, что ответственность за мировой процесс несли в ней не люди, ни даже философы, а старый внемирный Бог теизма. Философам оставалось лишь усиленно обеспечивать этой внемирной трансценденции приличествующую ей логическую убедительность. Ничего удивительного, что сознание, после того как оно унаследовало от бытия мировую основу, оказалось вдруг ящиком Пандоры. Словами французской поговорки, всё было ясно, как чернильница (*clair comme la bouteille à l'encre*). Если мир отныне вращался вокруг сознания, то самому сознанию надлежало, в свою очередь, вращаться вокруг Я, как своего средоточия. Это значило: старому аристотелевско-томистскому Богу, отзывавшемуся всегда на «*бытие*», предстояло привыкать к новому имени, к имени Я, причем подвох заключался в том, что имя было вовсе не новым, а собственным и исконным его библейским именем, – просто дознавателями выступали теперь уже не священники и теологи, а одержимые манией доказательства философы, которые, когда их способ мышления стал определяться уже не метафизикой, а физикой, всё больше склонялись к тому, чтобы добиваться правды о Творце мира путем физического допроса с пристрастием. Фихтевский *tour de force* клопочет в новоевропейской философии с момента её инаугурации в Декарте, но трудно сказать, какое количество ума и остроумия было потрачено на то, чтобы обходить острые углы при *осмыслении* этого открытия во всех его непредсказуемых последствиях. Пока рационализм осторожно и деликатно продумывал способы подхода к проблеме, эмпиризм, с типичной бесцеремонностью островитянина, дал новорожденному младенцу имя *чистой доски*. История Каспара Хаузера, задолго до того как она была разыграна на физическом плане, началась в философском сознании – как борьба за Я, и, наверное, параллель между загадочным и несчастным нюрнбергским найденышем, убитым до того как началась его жизнь, и человеческим Я, тоже своего рода найденышем и тоже философски убитым, могла бы пролить некоторый свет на общую симптоматику эпохи. Характерно, что *теоретически* Я отрицают как раз те, кто *практически* только и делают, что утверждают его. Начиная с Локка, можно говорить о своего рода атеизме Я. Или, в случае как раз Локка, скорее, *деизме* (с непременною оглядкой на бональдовское⁴³: «Деист – это человек, у которого, по краткости жизни, не было времени стать атеистом»). Локк просто внутренне уверен в том, что в теле есть Я, некое *continuous consciousness*, гарантируемое памятью, и уверенность эта того же порядка, что и та, что в небе есть Бог. Понятно, что уже при небольшом давлении мысли это Я оказывается пустым словом *sine re substantive*, бэконовским *idolon fori*. Деист Локк, не успевший сам стать атеистом, становится им в Юме. Для Юма Я не больше, чем «*пучок представлений*». «Представляя себе со всей непосредственностью, на которую я способен, то, что я называю своим собственным Я, я постоянно

⁴³ Œuvres complètes, t. 3, Paris, éd. par J.-P. Migne, 1859, p. 1348.

сталкиваюсь с тем или иным восприятием – тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу обнаружить себя самого без какого-либо восприятия, и никогда не могу наблюдать что-либо иное, кроме восприятия»⁴⁴. «То, что мы называем нашим Я», замечает в этой связи Кассирер⁴⁵, «является, таким образом, не чем иным, как мозаикой образов представлений, постоянно передвигающихся по отношению друг к другу». Интересно отметить, что Я в английской философии понимается и объясняется точно так же, как свет в английской физике. Я, как мозаика представлений у Юма, есть лишь антропологический двойник света, скомбинированного из цветов в ньютоновской оптике. При всем том было бы более чем гротеском – выдать кантовскую попытку-выкидываш примирения рационалистического Я-теизма с эмпиристическим атеизмом Я за ответ немецкой середины. Кантовское учение о трансцендентальном Я – это всего лишь по-немецки основательный макияж локко-юмовских уродств. Бог, не обнаруживаемый в опыте и через опыт, полагается здесь перед опытом и до опыта – по формуле: не Бог из опыта, а опыт из Бога. Совсем другое в немецком идеализме. Немецкий идеализм перенимает ответственность за проблему и объявляет Я истинным принципом всякой философии. То, что в догматической философии претендует быть Богом, что в эмпиризме оказывается иллюзией, а в кантовском критицизме познавательно – иллюзией, а морально – Богом, в немецком идеализме выступает как Я.

Идеализм ошибся временем; жизненный мир абсолютного, безграничного, безусловного фихте-шеллинговского Я стоит в знаке тональности не Плотина и Прокла, а «эготизма», рефлекторно реагирующего на всякое Я философски недопустимым, зато повседневно вполне естественным вопросом: *чье*. В этом и заключался диссонанс: Я, как понятие, не уживалось с Я, как *фактом*; проблема Я, сколько бы и как бы о ней ни философствовали, упирается всегда в *указательный палец*, потому что (повторим это), в отличие от чьей-то бытия, сознание и Я откликается только на *кто* и потом уже волею всегда конкретного какого-то *кто* переподчиняется анонимным философским абстракциям. Немецкий идеализм, отождествив Я с Богом, мог еще более или менее держаться на ногах, акцентируя в формуле её прямую, а не реверсивную связь, именно: Я – это Бог, но никак и ни при каких обстоятельствах не обратное: Бог – это Я, разве что как Я, которое есть (*ist*), а не как Я, которое есмь (*bin*). То есть, немецкий идеализм всё еще должен был держаться пути в Каноссу теологии, чтобы не упасть в нигилизм. Нигилизм – страж порога, отделяющего теологию от антропологии. Проблема трещит по швам уже у Фейербаха, пытающегося стать антропологом, обеими ногами увязнув в гегельянском небе. Бог Фейербаха – это Я, но без «указательного пальца»: старый фихтевский абстракт, ищущий себя очеловечить, но не находящий для этого подходящего человека. И только у Штирнера, а, позже, Ницше, проблема заостряется, наконец, в нестерпимо ярком фокусе адекватности, чтобы сразу же вывалиться из него в ночь и немоту бессилия.

⁴⁴ Hume, Treatise on Human Nature, Oxford 1973, Book I, Part IV, Sect. VI, p. 252.

⁴⁵ Das Erkenntnisproblem in d. Philosophie und Wissenschaft d. neueren Zeit, Bd. 2, Darmstadt 1994, S. 384f.

6.

Опознать в «*трансцендентальном Я*» философов интериоризированного Бога теизма было не сложно – не сложнее во всяком случае, чем опознать в аристотелевских энтелехиях *in re* платоновские идеи *ante rem*. Фихте уже в «Наукоучении» 1801 года говорит «бытие» там, где он прежде говорил «Я», хотя в редакции 1804 года, открещиваясь от ложных понятий бытия, он подтверждает идентичность подлинного бытия с Я⁴⁶. В немецком идеализме первых трех десятилетий XIX века теологическая идея человека испускает дух; после смерти Гегеля (1831) и провала шеллинговской позитивной философии (1841/42) человек зоологизируется с такой же непреложностью, с какой вселенная – параллельно – атомизируется. Времени, разделяющего оба состояния, до и после «*смерти Бога*», как раз хватило на час Штирнера, и мы не упустим из виду содержательнейшую симметрию судеб: выход в свет «Единственного» спустя три года после шеллинговской «Философии откровения» и смерть его автора за три года до выхода в свет дарвиновского «Происхождения видов». Штирнер – эрратический валун: при жизни и после смерти; характерно, что не сама поставленная им проблема отталкивала и всё еще будет отталкивать от него философов, а неслыханный радикализм решения. В проблеме – особенно после шеллеровского и хайдеггеровского антропологического поворота – повязали, так и не опознав оригинал.

Нужно перечитать однажды Сартра («Бытие и ничто», или *summatim*: «Экзистенциализм – это гуманизм»), чтобы увидеть расфокусированного Штирнера, при тупляющего свою острую, как нож, диалектику в интеллектуальной скороговорке парижанина. Сартровский атеизм – «*существование предшествует сущности*» – стоит под знаком барресовского: «*Je suis athée, mais naturellement je suis catholique*» (я атеист, но я, разумеется, католик)⁴⁷, то есть, всё того же теизма, только в извращенном исполнении, от которого легче дойти до дарвинизма, чем до действительного гуманизма; сартровский человек – Бувар и Пекюше, поумневшие вдруг от чтения немецких мракобесов, – хочет стать Богом, а становится – «*puisqu'il n'y a pas de Dieu*» (потому что Бога нет) – всего лишь «бесполезной страстью». Ничего подобного у Штирнера нет и в помине; чем хочет быть его атеизм, так это *а-теизмом*, или абсолютной ликвидацией теизма, без лирики, тошноты и складок. Исходный пункт Штирнера – Я, не помысленное Я, а *воплощенное*: единичное и, в каждой единичности, единственное; на проблеме Я старая оппозиция *общее-единичное* застревает в себе, как в тупике, потому что, полагая Я, как единичное, и логически подчиняя его общему, сама она полагается-таки неким единичным Я мыслящего её философа. Я фихтевского «Наукоучения», полагающее не-Я, мыслит себя общим и абсолютным, то есть, Богом, но что при этом ускользает от его внимания, так это то, что и само оно положено, и положено не собой, каковым оно себя мыслит, а единичным, конкретным Я философа Фихте, который, при всей радикальности и смелости, не рискнул-таки опознать в своем эгологическом абсолютизме собственное творение и *eo ipso* себя. Можно догадываться, какими путями пошла бы западная философия,

⁴⁶ «Man nenne es immerhin Ich». Werke, Bd. 4, Leipzig 1908, S. 173ff.

⁴⁷ Это перекликается с сент-бёвским: «Можно быть очень хорошим католиком и в то же время едва ли христианином» (*Sainte-Beuve*, Port-Royal, t. 2, Paris 1842, p. 103).

решишь философ Фихте стать Штирнером до Штирнера и философски предвосхитить флюберовское: «*Мадам Бовари – это я!*»! (В фихтевской версии: «*Абсолютное трансцендентальное Я – это я.*») Философ усмотрит в версии курьез. Философ скажет, наверное: *Quod licet Jovi, non licet bovi*. Что позволено богемным богам, не позволено ученым быкам. Боги могут *быть* быками, быкам дано лишь *мыслить* богов. Но вот же, философ, которого меньше всего можно заподозрить в философских девиациях, Гуссерль, переступает черту – как раз на казусе Фихте. Гуссерль в «Кризисе европейских наук» (§ 57): «Полагающее самое себя Я, о котором говорит Фихте, может ли оно быть иным Я, чем Я самого Фихте?»⁴⁸ В этом опоздавшем почти на сто лет *вопросе* агонизирующая западная философия тщетно силится вспомнить свое называвшееся Штирнер *déjà vu*.

7.

В оппозиции *дух-материя* определяющим является *дух*, а определяющим самого духа *мысль*, мыслимая конкретным *кем-то*. Дух, в эпоху души сознания и естественнонаучного материализма, – не гегелевская мировая тень, грезящая на последней странице «Феноменологии духа» о своей Голгофе, а единичный фактический человек N.N., сознание которого пронизывает так называемое бессознательное, а *внутренний мир* расширен до природы и истории, так что он живет во *внешнем*, как в себе самом, и, говоря Я, имеет в виду *себя, как другое и другого*. Таким образом, если в сфере мира-как-природы (минеральное, растительное, животное) оппозиция *общее-единичное* определяется *общим*: понятием, покрывающим отдельные явления, то в сфере мира-как-истории (человек) эта роль переходит к *единичному*: не к мысли о единичном, как в виндельбандовско-риккертском разграничении *нормотетического идеографического*, а к конкретному единичному человеку. Тема Штирнера, чтобы перестать быть философским посмешищем и стать философским *rons asinorum*, переносится в зону познания и осмысливается по методу Гёте. В гётевских «Изречениях в прозе» дан ключ к «Единственному и его достоянию». Гёте⁴⁹:

*«Что такое общее?
Единичный случай.»*

⁴⁸ В более полном контексте (Ges. Schriften, Bd. 8, Hamburg 1992, S. 205f.): «Неизбежным оставалось различие между эмпирической и трансцендентальной субъективностью, но неизбежной же, а вместе и непонятной оставалась и их идентичность. Я сам, в качестве трансцендентального Я, „конституирую“ мир, и в то же время, будучи существом, наделенным душой, являюсь человеческим Я в мире. Рассудок, предписывающий миру свой закон, есть мой трансцендентальный рассудок, но ведь и меня самого формирует он по этим законам, он, который является же моей, философа, душевной способностью. Полагающее самое себя Я, о котором говорит *Фихте*, может ли оно быть иным Я, чем Я *Фихте*? При условии, конечно, что это не фактическая абсурдность, а поддающаяся разрешению парадоксальность, какой же еще метод мог бы помочь нам достичь здесь ясности, если не метод опроса нашего внутреннего опыта и осуществляемого в его рамках анализа? Если речь идет о некоем трансцендентальном „сознании вообще“, если не Я, как вот это вот индивидуально-единичное Я, может быть носителем конституирующего природу рассудка, разве не самое время мне спросить, каким образом я поверх моего индивидуального самосознания могу обладать еще и общим, трансцендентально-интерсубъективным?»

⁴⁹ Goethes Naturw. Schriften, hrsg. v. Rudolf Steiner, Stuttgart o. J., Bd. IV, 2. Abt., S. 368.

Что такое единичное?

Миллионы случаев».

В антропологическом прочтении:

Что такое понятие человек?

Единичный человек.

Что такое единичный человек?

Миллионы людей.

Когда мы *продумываем* эту формулу, мы слагаем из камер, залов, улиц, коридоров, переходов, развилки и тупиков лабиринтного пространства черты человеческого лица.

8.

Самопознание – синоним миропознания, и вопрос: *что есть человек?* предваряется вопросом: *что есть мир?* Что же есть *мир*? Допустив, что ответ последует не в режиме отчужденного рассудка, а как *переживание* и *представление*, в тональности паскалевского *le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*. Будем идти по порядку. Я пишу эти строки за столом. Стол находится в комнате. Комната в доме. Дом в городе. Город в стране. Страна в Европе. Европа в мире. Где находится – мир? Вопрос нелеп, так как предполагает пространственную размещенность, а мир не может быть в пространстве. Будь мир в пространстве, он был бы меньше пространства, но быть меньше *чего-то* мир (вселенная, *всё*, *das All*), не может, и оттого не мир лежит в *чем-то*, а *что-то* в мире, соответственно: не мир находится в пространстве, а пространство в мире. Равным образом и время. Не мир (возник и свершается) во времени, а время в мире. Фридрих Теодор Фишер⁵⁰ абсолютно корректно заметил, что «мир не мог быть сотворен, потому что категория причинности имеет силу только в пределах целого, а не для целого». Как возникший, мир должен был бы иметь причину, лежащую до и вне его, – но у мира нет ни «до», ни «вне», и оттого его возникновение остается очередным логическим ляпсусом, с которым лучше всего справляются, когда не обращают на него внимания. Пространство и время суть свойства мира, которыми он пользуется, чтобы войти в явленность и, явив себя в пространстве и времени, быть уже не просто процессом, но мыслью о процессе. Что же такое мир? Ответ на этот вопрос мы получаем, если параллельно ставим вопрос: *где, когда и в чем мир становится целым и законченным?* Самое интересное, что мы уже получили ответ, и нам остается лишь осознать это. Ответ в самой возможности вопроса. Воспринимая через органы чувств мир явлений, мы оттого и не воспринимаем мир, *как таковой*, что никакие органы чувств не порождают в нас извне, из чувственно данного, потребности спросить: *что такое мир*. Мир, как действительность, как целое, возникает и существует в познании. Мы тщетно стали бы искать мир, как таковой, иначе, чем в *познании*. *Мир – это познание*. Познание – *modus essendi* мира, его интеллигибельное пространство, вне которого и без которого никакого мира нет и просто не может быть. Чтобы познание мира не застряло

⁵⁰ Auch Einer, Stuttgart 1924, S. 500.

в абсурде агностицизма, надо помнить, что, познавая мир, мы познаем само познание, и что если термин «самопознание» вообще имеет смысл, то не как интроспекция влюбленных в себя Нарциссов, а как познание вещей. Беря статически: совокупности (целокупности) всего, что *было, есть и будет*. Динамически: всего, что *становится*. Можно сказать и так: некоего развивающегося в миллиардах лет свершения. Вопрос не заставляет себя ждать: свершения *чего? Чтó* именно развивается как мир? Предположив, что ответ ищется не в спекуляциях, а продиктован очевидностью. Спекуляцией было бы, к примеру, допустить существование некоего *иного* мира, который лежал бы в основе *этого*, как его скрытая и истинная причина. Что при этом ускользнуло бы от нас, так это то, что *иной* мир стал основой *нашего этого* не иначе, как через *наше* же мышление, которое принадлежит *этому* миру и действительно только в нем. Нам пришлось бы в таком случае искать скрытую основу не только мира, но и мышления, отчего нелепость поиска удвоилась бы, потому что искать воображаемую причину мышления мы должны были бы с помощью самого мышления. Итак, мы держимся очевидного и повторяем вопрос: *чтó* свершается в мире как мировой процесс? – Естественная история творения различает живую природу и неживую природу в совокупности четырех царств: минерального, растительного, животного и человеческого. Если я беру за основу именно эту структуру, усомниться в которой невозможно, находясь в здравом уме, то вопрос о *субъекте* мирового свершения переносится мной, таким образом, из спекулятивного в эмпирическое, потому что исходным пунктом рассуждений оказывается данное в чувственном опыте, для которого я не нуждаюсь ни в метафизике, ни в теологии, ни в мистике. Это четырежды – минерально, растительно, животным и человечески – данное и есть отправной пункт моих рассуждений; если я называю миром *всё-что-ни-есть*, то не иначе, как в сиюминутном акте *переживания* некоего единства, в котором я и различаю задним числом названные четыре царства. Можно возразить, что здесь смешиваются понятия «природа» и «мир». Леонард Нельсон в тонком анализе кантовских антиномий усмотрел причину последних как раз в этом смешении. *Природа*, по Нельсону, – совокупность предметов возможного опыта, а *мир* – абсолютное целое всех существующих вещей. Нельсон⁵¹: «Смешение этих понятий приводит к допущению некоего „чувственного мира“, как абсолютного целого всех существующих вещей в пространстве и времени. Из этого допущения необходимо следует ряд противоречащих друг другу высказываний, в зависимости от того, делаются ли выводы из заключенной в понятии природы предпосылки *бесконечности* или из содержащейся в понятии мира предпосылки *тотальности*. Таким образом, антиномия берет свое начало не в математическом понятии бесконечности, как это часто описывают, и не в идее мира, как по недоразумению полагают другие, а единственно в применении этих обоих понятий к одному и тому же предмету». Оставляя в стороне значимость упомянутой дистинкции для снятия кантовского антиномизма и перенося её на нашу тему, заметим лишь: её возможность лежит в допущении того, что не все существующие вещи в их абсолютном целом (= мир) могут быть предметами возможного опыта (= природа). Иными словами, природа оказывается здесь не только *меньше* мира, но и качественно различной с ним, что значит: природа – это мир в эмпирическом срезе, а мир – это абсолютное целое всего, что существует, о котором нам непонятно откуда *известно* не только, что оно 1) абсолютно, 2) целостно, 3) существует, но и,

⁵¹ Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen 1908, S. 635f.

прежде всего, что оно выходит за границы возможного опыта. Откуда всё-таки известно? Как можем мы *знать* то, чего мы не можем *познать*? Модель полагания всё та же, что и с кантовской «вещью в себе». Кант, как известно, каким-то парафило-софским образом знал, что «вещь в себе» есть, более того, он знал, что о ней ничего нельзя знать. Это *retitio principii* так и осталось «скелетом в шкафу» критической философии. Можно спросить, а куда относится сама дистинкция природы и мира, допустив, что и она *существует*. Очевидно, что не к природе, как данности минерального, растительного, животного и минерально-растительно-животно-человеческого (*φύσις*), а к миру, как *мысли* (*μετά φύσις*). Потому что если мир есть абсолютное целое всех существующих вещей, то было бы нелепо искать это целое где-нибудь еще, кроме как в *познании* и как *познание*. Иначе говоря, если все вещи существуют в абсолютном целом, которое есть мир, то само абсолютное целое существует только в мысли и только как мысль. Отсюда следует, что природа и мир не смешиваются, а различаются в единстве мирового целого: мир – это, если угодно, удвоенная природа: один раз, как природа естествоиспытателей, завершающаяся на биологическом человеке, другой раз, как продолжение этой природы в сознании и душе человека: в абсолютном целом всех существующих вещей. При этом у нас нет никаких оснований разделять симультаный единый мир и мир, разложенный в пространстве и времени, понимая под первым то, что свершается и именуется либо идеей, либо материей, а под вторым процесс свершения, или непосредственно данный чувственный опыт. Делаящие это философы сначала находят явления мира в их разнообразии и уже потом задним числом примысливают к ним какую-то трансцендентную, не данную в опыте, идеальную или материальную, мировую сущность. Это и есть образчик догматической спекуляции, после которой философии не остается иного выхода, как быть служанкой – теизма или атеизма, всё равно. Я говорю себе: либо данное само приведет меня к собственной сущности, либо мне придется выбирать между бессмысленным миром и миром измышленным. Иными словами: я отказываюсь *познаватель*но иметь дело с каким-либо чувственно данным процессом мира, *сущность* которого либо платонически галлюцинируется в каком-то наднебесном топосе, либо, под именем аристотелевской энтелехии, взаимы дается вещам на время их земной жизни. Есть только одна сущность, одна душа: сущность мира, душа мира, которая едина во всех отдельных и различных вещах, и если брошенный камень падает на землю, а церковная люстра качается, то обязаны они этим не *своим* выдуманным сущностям, а *мировым законам*. Мир дан мне в наблюдении, но, поскольку наблюдение ограничено во времени и пространстве, мир предстает мне парциальным и фрагментарным. Самое важное при этом не отделять *мыслимый* мир от его *наблюдаемых* фрагментов, по типу: камень *в* мире, растение *в* мире, зверь *в* мире. Мир не склад и не хранилище, в котором инвентаризированы мировые вещи. Когда-то философ Локк объяснял сознание по аналогии с пустым помещением (*empty cabinet*). Конечно, это нелепая шутка, тем более нелепая, что возведена она в ранг философской классики. Я воспринимаю вещи, как находящиеся *в* мире, потому что в чувственном восприятии мир *явлен* пространственно. Подобно тому как состояния сознания не находятся в сознании, а суть сознание (радость или печаль, которую я испытываю душевно, и *есть* сама душа), данности мира суть сам мир. Мысля вещи, я мыслю их – *как* мир. Мир, *как* камень, мир, *как* растение, мир, *как* зверь, – но и мир, *как* пространство, что значит: вещи, которые находятся *в* мире, понимаются адекватно, если параллельно они понимаются *как* мир.

Субъект развития, как и объект развития, есть, стало быть, *сам мир*. В качестве объекта, он *наблюдаем*, а в качестве субъекта – *мыслит*. Понятно, что если, как объект, он есть *всё* (das All), то субъектом он становится только в своей *человеческой* аватаре. Спящий себя в камне, сновидящий себя в растении, ощущающий себя в звере, мир в человеке – *как человек* – развивает себя до мыслящего сознания в перспективе осознания себя в истории собственного становления и самосознания. Цена, которую ему приходится платить за эту возможность, означена другой, параллельной, необходимостью: осознавая себя, он открывает в себе способность заблуждения, и, что особенно интересно, невероятного упорствования в своем заблуждении.

9.

С этой (другой) необходимостью и начинается тема *человек в лабиринте идентичностей*. Первое фатальное заблуждение: человек и мир мыслятся отдельно, не как *одна*, а как две сущности, где *объективному* миру, или *природе*, противостоит *субъективное Я*. Мир воздействует извне на Я, а последнее, в свою очередь, *реагирует* на эти воздействия ощущениями, подводя их под соответствующие понятия. Чтобы понять, насколько глубоко укоренился в нас этот предрассудок, попробуйте однажды решительно усомниться в нем и проследите реакцию *любого* собеседника, всё равно: философа, физика, физиолога, психолога, социолога или уже кого угодно. Нет сомнения, что вас примут за сумасшедшего. Нормальный человек воспринимает мир *внесебя*, а себя противостоящим миру. Мир для него – это какая-то объективная таинственная субстанция (материя, или, говоря проще, *«губкообразная клочковатая структура»*), порождающая в нем субъективные ощущения и мысли, в частности, следующую мысль-вопрос: *что* собственно ощущается и *что* мыслится здесь как мир. Вопрос – ловушка, попав в которую он видит, что ощущает совсем не то, что мыслит, соответственно, мыслит не то, что ощущает, потому что ощущает он, как наивный реалист, а мыслит, как субъективный или объективный идеалист, или иначе: ощущает, как нормальный человек, а мыслит, как философ. Философ не дает покоя нормальному, внушая ему иллюзорность его ощущений, но и себе самому он не дает покоя, потому что, принимая свои мысли за объективные, он оказывается догматиком, а настаивая на их субъективности – агностиком. Чего он не видит, так это того, что сам же заварил кашу, которую в попытках расхлебать варит дальше, и что корень всех его злосчастий – это абсолютный вздор противопоставления мира и Я. Нормальные, мы лишь машинально повторяем философскую мантру *«cogito»*, не видя, какими *клиническими* последствиями чревата эта машинальность.

Достаточно спросить: откуда берутся мысли в голове (в том числе и мысль о мыслящем Я), притом что Я отождествляет себя с телом, которое называет *собой*, хотя ему об этом *«себе»* известно едва ли больше, чем о самых отдаленных вещах вне себя? Знаем ли мы, в самом деле, о *«нашем»* обмене веществ больше, чем о звездном небе над нами? Или о любых других отправлениях тела и – души. Иначе: способно ли наше Я, которое и есть сама сознательность, как таковая, сознательно производить или, по меньшей мере, сопровождать все атрибутируемые им себе действия? Что – в действительности – означают выражения типа: *«думаю»*, *«говорю»*,

«смотрю» и т. п.? Участвует ли Я *на самом деле* в актах мышления, говорения, смотрения? Если да, то оно делает их, и тогда это называется: «я мыслю», «я говорю», «я смотрю». А что, если ему лишь кажется, что оно делает их, тогда как *на самом деле* оно само делается ими (= «мыслится», «говорится», «смотрится»)! Подумаем о таких действиях, как: «сплю», «болею», «выздоровливаю», «перевариваю пищу», «шучу», «умираю»? «Я сплю»? Но я не делаю этого даже в дурном сне, и не делаю оттого, что – *сплю*. Или: «я просыпаюсь»? Что значило бы: сплю и принимаю во сне решение не спать больше. Дальше – хуже. Дальше: пищеварение, кровообращение, обмен веществ. «Я перевариваю»? Перемещаюсь *сознанием* в пищеварительный тракт и – произвожу пищеварение? Даже самые невменяемые каскадеры современных *performances* не додумались еще до таких вывертов креативности. Нормальным ответом было бы: *мир* производит на «моем» организме, до которого он развил себя и которым стал, чтобы научиться говорить себе Я, процессы сна, пробуждения, обмена веществ или пищеварения – с такой же непреложностью, с какой он производит прочие природные процессы. Не легче обстоит дело и с чувствами, переживаниями. В фильме «Амадеус» будущая теща Моцарта, узнав о предстоящем браке дочери, спрашивает императора: «Ваше Величество, Вы позволите мне упасть в обморок?» Это типично картезианский анекдот, к тому же совсем не смешной. Не смешнее, во всяком случае, чем если думают, что, смеясь над ним, смеются *сами*. (Мне вспоминается Петер, милый немец из ГДР, преподававший, в рамках программы по преподавательскому обмену, немецкий в университете; он посещал время от времени наши посиделки, старательно привыкая к дикой и совершенно чуждой ему алогичности анекдотов; однажды он поднял палец и сказал, когда все стихли: «Сейчас я буду шутить».) Со всей серьезностью: кто здесь собственно нормален, а кто ненормален? Анекдот корректируется вопросом: что же я собственно могу – *сам*? Вот врач, лечащий больного, прописывает ему лекарство и говорит: «Постарайтесь уснуть. Об остальном позаботится ваш организм». Всем трем (врачу, больному и организму больного) и в голову не приходит, что они находятся в анекдоте. Анекдот – оскорбительно ясный вопрос: «Что это за оккультный организм, который заботится о своем обладателе, когда тот спит?» Очень любопытный расклад ролей: «я» сплю, в то время как «мой» организм заботится о «моем» выздоровлении... Еще раз: что я могу – *сам*? Но чтобы мочь «самому», нужно же прежде быть «самому», и быть не в анекдоте, а – *на самом деле*. Иными словами: мне нужно научиться жить в Я, как мне живется в теле (в теле именно *живется*, но в Я можно только *жить*). Есть условия биологической жизни, и есть условия жизни духовной. Биологически я живу (мне живется), поскольку дышу (дышится). Духовно жить я могу, только мысля. Мысль для Я есть то же, что воздух для легких. Но я так же мало могу мыслить, не будучи прежде и параллельно сам мыслим, как мало я могу выдохнуть воздух, не вдохнув его предварительно. «Cogito» столь же абсурдно без «cogitor», как выдох без вдоха. «Cogito», чтобы не быть абсурдным, предполагает имплицит: «мир мыслит меня и во мне». Cogitor, ergo sum⁵². Иначе: если «я мыслю», то не потому, что во «мне» сидит некое Я, которое противопоставляет себя миру и мыслит мир, а потому, что сидящее во «мне» и противопоставляющее себя миру Я и есть *сам мир*, наконец-то достигший во «мне» (как я) умения обращаться к себе на Я. Мир являет себя параллельно и синхронно: один раз, как свершение *вовне*, другой раз, как мысль о свершении – *внутри*, причем другой раз

⁵² Формула Франца фон Баадера (Sämtl. Werke, Leipzig 1851ff., Bd. 12, S. 338).

на более высокой эволюционной ступени, потому что мысль о свершении тем и отличается от непосредственно данного свершения, что последнее мгновенно и преходяще, а она – на все времена. (Поучительно было бы продумать этот отрывок в свете, падающем на него от Мф. 24:35: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут никогда».) Мне придется решительно поступиться своим драгоценным Я, собственником которого я себя простодушно считаю, и понять, что единственный легитимный собственник меня самого («Я» собственно) – мир, который в миллиардах лет сумел стать *человеком*, чтобы, как человек, обращаться к себе на Я и через это Я (мифологически, теологически, мистически, философски, художественно, естественнонаучно) вспоминать, как он стал тем, чем от вечности всегда уже – был. Таким образом, рефлекторной вере большинства (философов, как и нефилософов) противопоставляется абсолютно непримиримая позиция мысли, согласно которой мир и человек – *одна* сущность, а человеческое восприятие – не реакция органов чувств на некий таинственный мировой агенс (= материя или идея), а *самореференция мира*. Говоря конкретнее: нет, в действительности, никакого мира, который состоял бы, с одной стороны, из вещей, а с другой, из нас, противостоящих вещам в качестве господ и обладателей (декартовских «*maîtres et possesseurs*»). Я и сам есть *вещь мира*, отличающаяся от любой другой не по происхождению, а по рангу, что значит: по умению не только *быть*, но и *знать*, что *есть*, и *что* есть, – скажем, от той церковной люстры в Пизанском соборе, на наблюдении которой мир, откликающийся на имя *Галилей*, постиг, что такая *элементарная вещь*, как маятник, обязана своим качанием не сущности, вмысленной в нее, как собственность, одним греческим иллюзионистом, а *мировому закону*, равно как и такая *гениальная вещь*, как Галилей, обязана этим открытием не своему частнособственническому уму, а *мировой интеллигенции*. Деля мир на мир и нас самих, мы философски обслуживаем обывателя в его заботах о разделе имущества. Мы говорим: дерево принадлежит миру, а глаз, которым мы видим дерево, нам. Но глаз, которым мы видим дерево, так же принадлежит миру, как и само дерево. Глаз не просто видит мир, *он есть мир*⁵³. Мир становится глазом, чтобы смотреть на себя и видеть себя. Мир превращается в кисть Рафаэля, замирает, как гений Рафаэля, на полотне, а как зритель – перед полотном, делается глазом зрителя и восторгается самим собой. Вряд ли художник Бернини подозревал о том, что он невольно пародирует, когда, решив однажды попробовать себя в жанре оперы, сначала оповестил об этом публично, потом нарисовал декорации, изваял статуи, соорудил механизм сцены, написал либретто, сочинил к нему музыку и построил здание театра. Мир становится человеком, а в человеке художником, философом, полководцем, врачом, каменотесом, звонарем, пекарем, тружеником, лентяем, другом, врагом, праведником, злодеем, Сократом, Ксантиппой, чтобы осознать, что он вообще может, и на что вообще способен. Как камень, он бесчувственен и бездвижен. Как растение, он, хоть и подвижен, но привязан к земле. Как зверь, он свободен в движениях, но связан инстинктами. Как мы, он способен на *всё* («*всё*» – имя мира). Он может в нас (как мы) лгать, заблуждаться, кощунствовать, убивать и быть убитым, сходить с ума или притворяться сумасшедшим, залезать в шкаф, называя себя поэтом, и хрюкать оттуда; но в нас же (как мы)

⁵³ Эту очевидность *гётеанизма* с необыкновенной силой и остротой подчеркивает *Карл Баллмер*. Глаз, как орган чувств, – не средство, чтобы воспринимать мир, а непосредственно сам мир. См., в частности, текст 1950 года *Maginalien 2*, опубликованный мной в приложении к книге: *K. Swassjan, Die Karl Ballmer-Probe, Siegen/Sancey le Grand 1994, S. 154ff.*

может он достигать неслыханных гармоний и изумляться вершине собственного становления и сущности.

10.

Что же происходит со *мною*, когда я разделяю мир на «себя» и всё прочее, присваивая «себе» мысли и душу, а прочему назначая быть частицами, волнами, губками и чёрт знает чем еще? Я просто исключаю себя из мирового развития, как чужеродное миру существо. Это отторжение и считаю я, в согласии с абсолютным большинством себе подобных, нормальным. В формуле моего самоощущения: я и мир, «и» должно читаться как «*напротив*» и даже «*против*». Так стою я, мыслящий тростник, *напротив и против* мира и сновиджу его наяву сквозь амбразуру глаз. Это сон, в котором сновидишь себя проснувшимся и бодрствующим. Пересказ сна – философия: мир ежемгновенно извне возникает во мне в слепых восприятиях, которые я отражаю пустыми понятиями. Я покрываю вещи понятиями, воздействую на них, подчиняю их своим причудам и потребностям, короче, веду себя в мире как пришелец-колонизатор, наделенный душой, без того (еще раз) чтобы меня смущал вопрос: *откуда взялась во мне эта душа?* Старый отец-основатель западной философии (и отчим западной церкви) Аристотель позаботился о соответствующих объяснениях. Мои родители произвели мое тело, а бессмертную душу вдохнул в меня с момента рождения Господь Бог, чтобы я выдохнул ему её – насовсем – в миг смерти. Эту душу и несу я прижизненно «в» теле, гордо противопоставляя себя бездушному миру. Мыслящий и действующий субъект *против* мыслимого и пассивного объекта. На философском языке: я наблюдаю мир, я мыслю мир, я конструирую мир, я изменяю мир, я – счастливой посадки! – плюхаюсь в яму агностицизма. Ибо моя неумолимая логика (*пятая колонна мира в моей голове*) ставит меня перед вопросом, о который я бьюсь головой, как об стену: если вещи, скажем, этот подсвечник или эта табакерка⁵⁴, находятся вне моей головы, а мысли о них в голове, то как же осуществляю я акт познания табакерки и подсвечника. Грубо, по-локковски: каким образом мысли, заключенные в моем черепе, выходят из черепа и достигают табакерки или подсвечника? Или в более рафинированной версии Канта⁵⁵: «Поскольку объект находится вне меня, а познание во мне, я всегда могу судить лишь о том, соответствует ли мое познание объекта моему познанию объекта». Выход был найден единственный и – позорный. Наверное, в английской истории интереснее всего то, что она победила мир своими «*быстрыми разумом Невтонами*» задолго до того, как на сцене появились «*Уинстоны Черчилли*». Юм⁵⁶: «Мы можем направлять наш взор в бесконечные дали, можем уноситься воображением до небес или до последних границ мироздания; всё равно, мы никогда не выйдем ни на шаг за пределы нас самих, никогда не узнаем иного рода бытия, кроме восприятий, возникающих в узком круге нашего Я». Этому скандалу Кант, пытаясь, как известно, его устранить, придал всеобщность и необходимость. То есть, мир, запертый в

⁵⁴ Примеры, соответствующие у Гегеля кантовскому понятию опыта. *Hegel, Vorlesungen über d. Geschichte d. Philosophie III. Werke, Bd. 20, Frankfurt/Main 1971, S. 352.*

⁵⁵ *Logik, in: Schriften zur Metaphysik und Logik 2 (Werkausgabe VI), Frankfurt 1977, S. 70.*

⁵⁶ *Treatise on Human Nature, Book I, Part II, Sect. VI, p. 67sq.*

юмовском узком Я, должен был у Канта утешиться тем, что основания для этой запертости не эмпиричны, а априорны. В конце концов, гордая наука одержала верх. В познании мир не познается, *как он есть*; само «*как он есть*» есть не данность, а конструкция, что значит: мир сперва конструируется, а уже потом, как сконструированный, познается. Математик Пуанкаре⁵⁷ выразил это со всей безнаказанностью барина, глумящегося над своими крепостными: «*Сгибать природу так и этак, куда она ни приноровится к требованиям человеческого рассудка*». Если, скажем, рассудок требует, чтобы природа состояла из атомов, то он конструирует атомистическую модель и сгибает природу до тех пор, пока она не становится сама, как модель. Когда этот научный «1984» начал принимать необратимые формы, Мах, честный, кристально-ясный Эрнст Мах написал Максцу Планку, что если физик опознается по вере в атомы, то он, Мах, не желает быть физиком и покорнейше отказывается числиться среди паствы физической церкви. Дословно⁵⁸: «После того как Планк с христианской мягкостью призвал уважать противника, он под конец клеймит меня известным библейским словом как лжепророка. Очевидно, физики совсем недалеко от того, чтобы стать церковью, и усваивают уже её испытанные средства. На это я отвечаю просто: если вера в реальность атомов столь существенна для Вас, то я отрекаюсь от физического образа мыслей, не хочу быть правильным физиком, не претендую ни на какое уважение со стороны коллег, короче, покорнейше благодарю за общину верующих. Ибо свобода мысли мне дороже». О реакции Планка не приходится гадать, если учесть, что физическая церковь по догматичности и нетерпимости ничуть не уступала «настоящей». После атомной бомбы, казалось бы, спорить было не о чем, но физики, всерьез считающие, что это так, лишний раз доказывают фатальную правоту философа Хайдеггера, утверждающего, что «*наука не умеет мыслить*»⁵⁹. Для умеющих мыслить вопрос об атомах, с появлением атомной бомбы, не исчез, а стал лишь *более очевидным*, и, наверное, надо было обладать не только свободным от головокружения умом, но и достаточным мужеством, чтобы – несмотря на атомную бомбу или как раз смотря на нее⁶⁰ – взять сторону Маха. Ведь именно до этой бомбы, а от нее всё дальше и дальше, вплоть до фокусничеств и волшебных сказок научно-технического жанра, включая современные нанотехнологии, пришлось унижаться Богу теизма, чтобы отсрочить свой уход, после того как он провалился на экзамене *познания*. Решающей оказалась не логика познания, а логика потребления: *что же из того, что вещи объясняются так или сяк; главное,*

⁵⁷ La science et l'hypothèse, Paris 1902, p. 197.

⁵⁸ K. D. Heller, Ernst Mach. Wegbereiter d. modernen Physik, Wien (Springer-Verlag) 1964, S. 134f.

⁵⁹ Heidegger, Was heißt Denken? 4. Aufl., Tübingen, Niemeyer 1984, S. 4.

⁶⁰ Вопрос об атомах – на фоне атомной бомбы и вообще мира техники – закрыт для тех, кто в своих представлениях о природе не идет дальше наивного реализма и полагает, что в природе можно найти только то, что в ней *есть*. Но природа (природа физиков) – это не только мир чувственных восприятий, но и мыслей (физиков), причем и таких – а сегодня преимущественно таких – мыслей, которым вообще нет дела до восприятий и которые сами уплотняют себя до восприятий, а в итоге и до природы, ставя себя перед ней в форме «*сценариев*» и заставляя её эти сценарии разыгрывать. Мы ничего не поймем в сущности современной физики, если будем по-прежнему видеть в ней науку, объективно объясняющую природу. Физика не объясняет природу, а вытесняет её миром техники – собственными мыслями, которые сначала экспериментально вмысливаются в природу, как в исходный материал, а потом извне *воспринимаются* как объективная реальность. Более подробно об этом в моих книгах: «Становление европейской науки», 2-е изд., М., 2002, с. 229-234 и «Rudolf Steiner. Ein Kommender», Dornach 2005. S. 113ff. Я надеюсь в скором времени вернуться к этой теме в отдельной книге.

ими можно пользоваться. — Это панихида по науке, гордящейся своими достижениями в области «электроники», но не имеющей ни малейшего понятия о том, что такое «электричество».⁶¹

11.

Повторим еще и еще раз. Прежде чем быть *перед* миром и *в* мире, я *есть* мир, потому что абсурдно предполагать, что мир кончается там, где начинаюсь я, как абсурдно же предполагать, что в мире может что-то *находиться* (шварцвальдский шпик: In-der-Welt-sein), что не было бы — самим миром. Но существенно даже не это, а то, что *во мне (как я)* мир впервые становится *индивидуальным, единственным, единственным*. Мир, как *индивидуум*, а значит, как *субъект* мирового процесса, именно *индивидуален* в собственном смысле слова, то есть, *неделим и равен себе* в каждой части. Не говорят же, что слово есть сумма образующих его букв. Будь слово такой суммой, его бы не читали, а считали по буквам, ломая себе голову над вопросом, отчего и откуда буквы сложились именно в этой, а не в другой последовательности? Каким образом у нас получилась именно *эта* осмысленная сумма букв, а не другая, при которой каждая буква сама могла бы дадаистически распоряжаться собственной диспозицией? Никому и в голову не придет приписывать буквам способность к осмысленному самосочетанию. В начале было всё-таки слово. Слово в буквах *само* являет себя, как целое, слагая их таким образом, чтобы *становиться* в них тем, что оно изначально *есть*. Этот пример репрезентативен и для мира в целом. Отвлекаясь пока что от труднейшего вопроса о *мировом субъекте (макрокосмическом человеке, на языке теософии)*, попытаемся описать его не в *τί ἐστί, а в πρός τι, в аспекте реляции*. Или, по Шеллингу⁶²: не в том, *что́* он есть (was es ist), а в том, что он *есть* (daß es ist). Мы получим тогда его становление в данностях природного и исторического порядка, которому предшествует цель становления, как *causa efficiens* процесса. Повторим: мир, который *становится* в камне, в растении, в звере, и есть само это становление: он просыпает себя в камне, сновидит себя в растении, ощущает себя в звере. И только в человеке достигает он умения *пробуждаться и вспоминать* свое становление. Вспоминая, как он становится тем, что он от века всегда уже *есть*, он осуществляет свое воспоминание, как всемирную историю, а мысль о ней, как её *конец*. Теория познания Гёте выражает это в математически безупречной формуле: «Мышление», констатирует теория познания Гёте⁶³, «есть последнее звено в ряду процессов, образующих природу». Это значит: с той же необходимостью, с какой мир образует снежинку или гусеницу, он образует и *человеческий мозг*, посредством которого *мыслит* снежинку и гусеницу. Что эта способность при случае может давать сбой и даже быть невменяемой (как в агностицизме), это так же принадлежит к миру, как и всё осталь-

⁶¹ Так, Роберт Милликэн, Нобелевский лауреат по физике 1923 года: «Я попрошу вас выслушать ответ экспериментатора на основной и часто предлагаемый вопрос: что такое электричество? Ответ этот наивен, но вместе с тем прост и определен. Экспериментатор констатирует прежде всего, что о последней сущности электричества он не знает ничего». Цит. по кн.: Д. Данин, Неизбежность странного мира, М., 1962, с. 33.

⁶² Werke, Bd. 3, Leipzig 1907, S. 713f.

⁶³ Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie d. Goetheschen Weltanschauung, GA 2, Dornach 1979, S. 115.

ное. О Боге говорили что угодно: что он *геометризирует, не может быть обманщиком, бросает (или не бросает) игральные кости*, но, кажется, еще никто не говорил, что он – *рискует*. Чем же, как не сплошным смертельным риском, является мир, осознавший себя, как человека, а в человеке, как мысль, чтобы, как мысль, затупиться в мысль, что мир непознаваем или даже, что мир – иллюзия! Агностицизм, сколько бы он ни притворялся философией, лежит в компетенции психиатрии. В агностицизме мир страдает запущенным кризисом идентичности в перспективе надвигающейся шизофрении. Подумаем: мир в миллионах лет образует себе голову и мозг, как орган восприятия мысли, чтобы попасть в конце концов в голову философов и стать там всего лишь *регулятивной* (не *конститутивной*) идеей... Мы лишь воздадим должное миру, если локализуем воспетую однажды романтиками «*мировую скорбь*» не в лирических всхлипах, а в философских или даже научных *мировоззрениях*, скажем, в следующей апофтегме: «*Мир – это мое представление*» или в чревовещательно шварцвальдском «*бытии-в-мире*». Но что значит вся эта глубокомысленная чехарда по сравнению с ясным, как солнце, пониманием того, что не мир есть *мое* представление, а я – если угодно – *его*⁶⁴, даже когда он, на столь взбалмошный лад, представляет себя (непонятно, кому?) в моем шопенгауэрианстве: «Я есмь мое собственное представление».

12.

Нетрудно догадаться, к какому радикальному переосмыслению вещей может привести продумывание сказанного. Заперев себя, как душу и сущность, в черепе и грудной клетке, человек обесчеловечил мир – не в переносно-моральном, а в метафизическом и уже просто *физическом* смысле. Абсолютно показателен в этом отношении мир естествознания, в котором человек находит что угодно, от элементарных частиц до очарованных частиц, но только не себя, не свои чувства и мысли, потому что он хоть и назначил себе быть в мире, но не самим миром, а какой-то черной дырой субъективности в окружении им же десигнированных объективных мировых вещей. Надо будет однажды осмыслить эту нелепость, лежащую в основе наших гордых знаний: *мыслям о мире нет (объективно) места в самом мире*. Юлиус Закс, ботаник и историк ботаники, упрекает Гёте в том, что он-де «переносит рассудочные абстракции на объект, приписывая последнему метаморфоз, который свершается, по сути, лишь в нашем понятии»⁶⁵. Аналогично философ Файхингер говорит о «генеральном заблуждении» Гегеля, который «смешивает пути мышления с путями реально происходящего и превращает субъективные процессы мысли в объективные мировые процессы»⁶⁶. Как будто мысль происходит не реально, а мировые процессы получают свою объективность не от субъективных процессов мысли! И как будто философ Файхингер, различающий те и другие, обязан этим различением не самой мысли! Равно как и ботаник Закс, с такой, почти хлестаковской, легкостью

⁶⁴ Шопенгауэр о Гёте: «Этот Гёте был настолько реалист, что ему и в голову не приходило, что объекты, как таковые, существуют лишь в той мере, в какой они представляются познающим субъектом. Как! сказал он мне однажды, взирая на меня своими Юпитеровыми глазами, свет существует лишь поскольку Вы его видите? Нет! Вас самих не было бы на свете, если бы свет не видел Вас!» (Goethes Gespräche, hrsg. v. Biedermann, Bd. 2, Leipzig 1909, S. 245).

⁶⁵ J. Sachs, Geschichte d. Botanik vom 16. Jahrhundert bis 1860, München 1875, S. 169.

⁶⁶ H. Vaihinger, Die Philosophie des Als ob, Berlin 1911, S. 10.

расправляющийся с Гёте и не утруждающий себя вопросом, а где же свершается само понятие, если метаморфоз природы свершается не в природе, а в понятии! Можно ли всерьез рассчитывать на то, что, сказав: «в голове», мы покончим с проблемой и счастливо избежим вопроса: *а где же сама голова?* Очень странная традиция, когда нежелание додумывать вещи до конца торжественно называется – философией? Или, если угодно, физикой, которая находит в мире (объективно) частицы и волны, вещества и силы вкуче с законами их сохранения, но не находит мысли, *измыслившие сами эти законы!* Мысли заперты в (субъективной) голове физика. Как будто голова физика не в мире и не мир! Как будто мир, который есть всё, всегда и всюду, исчезает, едва соприкоснувшись с головой! Голова – особенно в современных нейробиологических экзерцициях – сущий оккультный феномен, перед которым блекнут самые невероятные мистические небылицы. Прежде, в старые добрые времена, *onus probandi* содержимого головы было взвалено на «душу», но душа, в старые добрые времена, имела крышей Бога, а для Бога, как известно, не было ничего невозможного. Невозможное началось, после того как опрометчиво упразднили душу, потому что не могли найти ей места в теле; душе не осталось места, зато осталось место *проблеме* души – во спасение, так сказать, чести факультета психологии (и жалованья господ психологов). Не упразднять же было и самих психологов, после того как упразднили душу! Лозунг Ланге: «психология без души», положил начало сюрреализму в науке, до того как его выдумали в искусстве. Но сюрреализм в искусстве – это жалкий провинциал по сравнению со своим научным оригиналом. Нужно лишь сравнить однажды рассчитанное, симулированное сумасшествие всей этой биенальной публики с действительным сумасшествием скромных труженников науки... Упразднив душу, провозгласили её наследником и преемником «мозг», как продуцент мыслей. Старая нахрапистая формула Кабаниса: «мозг выделяет мысль точно так же, как печень желчь», переживает второе, или Бог знает какое по счету, рождение в современной науке о мозге, который тоже «сам» производит мысли. (Выражение «мыслительный аппарат» довольно точно и недвусмысленно передает ситуацию, как если бы мы несли в себе собственный мозг на манер имплантата.) Дальше – смесь логики и юмора. Пока я думаю, что думаю мозгом, мне не дает покоя вопрос: *кто* же сделал из моего мозга думающий аппарат? Я говорю: «природа», как прежде я говорил «Бог», но легче от этого не становится. Наука делает из природы машину, а объяснений ждет от *deus ex machina*. Прежде думали, что воспламеняющиеся вещества горят, потому что им присуща тонкая незримая субстанция воспламеняемости, «флогистон» алхимиков. У Мольера опиум усыплял, потому что в нем была *virtus dormitiva* (усыпляющая сила). Сегодня объясняют «душевные» процессы с помощью тонких незримых «психонов» (по аналогии с «нейронами»), как будто такой понятийный бастард, как *психон*, оттого вправе претендовать на бóльшую правдоподобность по сравнению с упраздненным флогистоном, что выдумал его не какой-нибудь алхимик, а нобелевский лауреат⁶⁷. Итак, говорят: мозг производит мысли «сам». «Сам» значит: самость, индивидуальность, Я (немецкое *das Selbst* и есть Я). Нюанс, хоть и крохотный, но убийственный: между «сам» мозг и «сам»мозга (*das Gehirn selbst* и *das Selbst des Gehirns*). *Кто* же есть «сам» мозга? «Я» мозга, так сказать. Успехи нейробиологии поражают воображение и наполняют нас гордостью. Шутка ли сказать, каким чудом наделены мы от природы, даже те из нас, кого (в переносном и всё еще прямом

⁶⁷ J. C. Eccles, *How the Self Controls its Brain*, Springer-Verlag, Berlin 1994, p. 177ff.

смысле) называют «безмозглыми». Исследователи человеческого мозга говорят о сотнях миллиардов нейронов, каждый из которых в среднем поддерживает до десяти тысяч контактов со всеми остальными. Через тысячи синапсов он получает от других нейронов информации, которые, после переработки, ретранслирует, так сказать, множеству смежных нейронов, как импульсы, свойственные клетке. Результатом одной из таких ретрансляций стало следующее вычисление: если бы у нас возникло желание зарегистрировать все синапсы в человеческом мозгу, тратя при этом по секунде на каждого, нам понадобилось бы для этого тридцать миллионов лет. Такой вот научно-фантастический «ноутбук» в голове, «сам» делающий всё, что я называю собой, но великодушно позволяющий мне при этом называть его «моим». Как если бы «я» и был им «самим»! Но мысль, что это мог бы быть «я» (хотя речь идет как раз о «моем» мозге), едва ли придет мне в голову, при условии, конечно, что с головой у меня всё в порядке. Если мозг «сам» производит мысли, то при условии, что его «сам» не имеет ничего общего с «самими» нами, кроме того, что и «самых» нас «сам»он производит. Вот ведущие биологи и нейробиологи дошли уже до того, что не только сознание и действительность объявляются ими мозговыми конструктами, но и – мозг⁶⁸. То есть, на вопрос, что такое мозг, дается ясный и безмятежный ответ: мозговая конструкция⁶⁹. Наверное, это и есть научный беспредел, после которого ученые мужи либо стреляются, либо закладывают души, прошу прощения, мозги дьяволу, который, как известно, тоже мозговая конструкция. Интересно, что механизм возникновения конструкции остается, как и прежде, абсолютно непонятным⁷⁰. Как и вопросы, на которые у гордой науки не было, нет и не может быть ответов. По сути, один-единственный вопрос, ядовито сформулированный в свое время Фридрихом Теодором Фишером⁷¹: «Каким образом белок в мозгу взбивает себя до идей?» Но о том же говорит сегодня и англичанин Колин Мак Джинн⁷², убежденный, что невозможно объяснить даже самое элементарное ощущение – скажем, боль в уколоте иглой пальце – из мозга, не говоря уже о каких угодно сознательных процессах, к примеру, об объяснении самого мозга (или, если угодно, как раз его необъяснимости). Мозг порождает все наши мысли, в том числе и о себе самом, среди которых особенно эффектно и пикантно выделяется мысль о том, что он не знает, каким образом он их порождает. Хуже всего даже не то, что из этого циркачества напрямик вкатываются в дешевый оккультизм, а то,

⁶⁸ G. Roth, Das Gehirn u. seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie u. ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 1994, S. 288ff.

⁶⁹ Рот различает между реальным мозгом и действительным; последний – это конструкт первого, а о первом мы ничего не знаем и знать не можем (наверное, кроме того, что мы списываем его с кантовской «вещи в себе» и в нейробиологически закамouflированном виде выдаем за собственную «философию мозга»). Всё это, вкуче с фразами типа: «Также и мозги, с которыми я имею дело в качестве нейробиолога, как чувственно воспринимаемые мозги, являются, естественно, действительными, а не реальными мозгами» (G. Roth, Die Konstruktion unserer Erlebniswelt durch das Gehirn. In: TW Neurologie/Psychiatrie 11, 1997, S. 146) или: «Я сам есть конструкт» (Das Gehirn u. seine Wirklichkeit, op. cit., S. 293), заставляет думать, что грань, отделяющая науку от пародий на науку, гораздо тоньше, чем это мог бы вообразить себе Мольер.

⁷⁰ Непонятным для думающих. Недумаящим всё ясно. Петер Бири («Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?» In: Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hrsg. v. Thomas Metzinger, Paderborn-Wien-München-Zürich 1996, S. 61-77) блестяще воспроизвел это в воображаемом (в стиле Лейбница) диалоге между нейробиологом и (думающим) философом, где первому, даже в отдаленнейшем приближении, непонятна сама постановка вопросов у второго.

⁷¹ Altes und Neues I. Der Traum. Eine Studie zu der Schrift: Die Traumphantasie v. Dr. Johannes Volkelt, Stuttgart 1881, S. 229.

⁷² The Problem of Consciousness, Oxford 1991 (особенно в четвертой главе).

что это и есть уже самый настоящий дешевый (причем государственно спонсорируемый) оккультизм. Забавно наблюдать, как того или иного физика или нейробиолога передергивает при слове, скажем, «*астральное тело*», как будто в «*астральном теле*» больше ненаучности, чем в «*черных дырах*», «*очарованных частицах*» или «*психонах*»! Будем надеяться, что однажды, в более вменяемом будущем, мы научимся-таки находить и погашать вирусы не только в компьютерных программах, но и в собственных (реальных) мозгах. Когда нам станет ясно, например, что наше мыслящее Я не есть автор и актер помысленного, но, как таковое, *помыслено* само, наряду со всем предположительно им самим помысленным, и что мозг – это такое же зеркало мысли, как обыкновенные зеркала для всего телесного. Ибо в том, что я *могу* мыслить, я повинен не больше, чем в том, что я *могу* дышать, болеть, потеть, спать, выздоравливать или – не выздоравливать. Мысли не производятся мозгом, а *отражаются* им. Именно: отражаются мысли, а не вещи. Убеждение, что вещи внешнего мира отражаются в мозгу, после чего мозг реагирует на них (само)произведенными мыслями, есть научное суеверие, ничем не отличающееся от дикарского. Это ясно продемонстрировано одним сведущим врачом и педагогом: показательным образом в лекции, прочитанной им в 1924 году для врачей в рамках курса по лечебной педагогике⁷³: *«Исследуя человека, невозможно обнаружить в нем чего-то такого, откуда возникают мысли. Все исследования подобного рода похожи на то, как если бы кто-нибудь ежедневно по утрам получал откуда-то полный кувшин молока, и стал бы однажды умничать над тем, каким образом глина, из которой сделан кувшин, каждое утро производит молоко. Но в глине, из которой сделан кувшин, никогда не найдут ничего такого, откуда могло бы просочиться молоко. Представим же себе [...] кого-то, кто ни разу не видел, каким образом молоко попадает в кувшин; такого человека сочли бы глупым, начини он размышлять над тем, как молоко просачивается из глины и наполняет кувшин. Это действительно только предположение, само приводящее себя к абсурду, если допустить, что кто-либо способен на подобные мысли о кувшине с молоком. Но именно к такому предположению относительно мышления приходит наука. Она глупа, без всяких сомнений глупа, эта наука. Сколько бы ни исследовали человеческий организм, всё равно – в нем никогда не обнаружат ничего, что могло бы производить мысли. Этого в нем просто нет. Точно так же, как молоко наливают в кувшин, чтобы оно было в нем, так и мысли должны входить в человека, чтобы быть в нем».* – В понимании этой очевидности, а также в ответе на вопрос: *откуда* входят в человека мысли, которые он мыслит, лежит не только возможность выхода из лабиринта идентичностей, но и, наверняка, будущее самой мысли.

13.

В монументальном исследовании Эрнста Геккеля «Естественная история творения» (1868) изложена поступенчатая эволюция живых существ, заостряющаяся до двадцатой ступени (антропоид), двадцать первой (человекообезьяна) и завершающаяся на двадцать второй (человек). Поль Топинар, выдающийся антрополог, с необыкновенной остротой указал в свое время на основной дефект этого во всем

⁷³ Rudolf Steiner, Heilpädagogischer Kurs, GA 317, Dornach 1979, S. 29.

остальном грандиозного полотна. «Геккель», говорит Топинар⁷⁴, «забывает двадцать третью ступень, на которой блистают Ламарк и Ньютон». То есть, человек на двадцать второй ступени – это всё еще *homo biologicus*, или последнее завершающее звено биологической эволюции. Но есть ли завершение биологической эволюции конец эволюции, как таковой? Говоря с крупницей богословской соли: является ли сотворенный в шестой день человек седьмым – выходным – днем Бога? После Дарвина и Геккеля проблема – именно в линии *происхождения видов* и *антропогении* – переходит (временно, до появления соответствующей новой научной дисциплины) в компетенцию философов, потому что самим биологам остается лишь уточнять и дифференцировать её в пройденном и ставшем, до включительно *двадцать второй* ступени, скажем, как синтетическую эволюцию (комбинация дарвинизма с генетикой), или как нейтральную эволюцию, в которой естественному отбору противопоставлены случайные мутации, или как теорию прерывистого равновесия и т. д. Нет сомнения, что эти уточнения могут оказаться необыкновенно плодотворными, при условии что их осуществляют в пределах соответствующих дисциплинарных техник. Но они же становятся опасными и просто невменяемыми, когда биологов в рамках тех же техник заносит на философские обобщения либо (кто бы мог подумать!) политическую корректность. Можно предположить, что биология – первая из негуманитарных *наук*, с которой это случилось, и что если так пойдет и дальше, то и другие едва ли заставят себя долго ждать. Биологически прежде обосновывали расизм, деля человечество по природным параметрам на высшие и низшие расы. Теперь – в полном соответствии с идеологической конъюнктурой – всё более модным делается биологический эгалитаризм, оспаривающий превосходство человека над животными и отказывающий ему в праве быть венцом творения. Вот образчик современной политкорректной биологии⁷⁵: «Человек не „венец творения“ в том смысле, что система природы – это не лестница, и человек не стоит „наверху“, а находится, как и все другие организмы *внутри* гнездовой иерархии таксонов, входящих друг в друга как результат эволюционной дифференциации биоты (лестница образована „сущностями“ таксонов, и в любом организме разные свойства распределены по ней). Во-вторых, тип этого „венца“ – тип вида *homo sapiens* – не более совершенен и полнее выражен, чем типы других видов, родов и семейств (он даже совсем почти не выражен, так как весьма трудно найти отличия человека от животных или вида *homo sapiens* от других видов рода *homo*).

Наконец, *природное* совершенство человека (как элемента, рассматриваемого в одном ряду с амёбой) довольно сомнительно, учитывая, что многие животные превосходят его развитием чувств и способностей». Наверное, Ламетри в XVIII веке имел в виду то же самое, когда писал⁷⁶: «Человеку оказывают честь, зачисляя его в класс животных». Что здесь больше всего впечатляет, так это быстрота, с которой теоретическая невменяемость становится практической. Вот прямое следствие из цитированного отрывка: госпожа Ингрид Ньюкирк, основательница организации People for the Ethical Treatment of Animals: «Нет никаких разумных [!] оснований

⁷⁴ Anthropologie, 2. Ausg., Leipzig 1888, S. 525f. Сюда: Rudolf Steiner, Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte moderner Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen, GA 34, Dornach 1960, S. 67-91.

⁷⁵ Л. Н. Васильева, Гёте и Линней: две типологии, БПИ ДВО РАН 3/23, с. 41-50. (эл. адрес: <http://macroevolution.narod.ru/vasiljeva2.htm>).

⁷⁶ L'homme machine, Paris 1865, p. 78.

считать, что человеческое существо обладает особыми правами. Крыса – это и свинья, и собака, и подросток. Все они млекопитающие». От этой эволюционной поправки всего один шаг до соответствующих конституционных поправок, и мы не удивимся, узнав, что испанский парламент уже признал право животных на жизнь и (*silentium!*) индивидуальную свободу. Правда, речь идет пока о крупных человекообразных обезьянах: бонобо, шимпанзе, гориллах и орангутанах. (В Испании позволено обезьянам, что не позволено быкам.) На очереди, надо полагать, крысы, свиньи и собаки. Третьим эшелонem пойдут индюки, куропатки и бараны! За ними: клопы, тараканы и вши... Вопрос Раскольниковa: «Вошь ли я дрожащая или право имею?», упраздняется, как биологически и гуманитарно некорректный. Тут нет и не может быть никакого вопроса, а есть единственно правильный ответ: «Я – дрожащая вошь и, как таковая, имею право»... Вот в базельской Elisabethenkirche уже справляются богослужения с животными. Около 100 зверей (собаки, кошки, хомяки, крысы, среди них одна свинья) и 400 людей сидели рядом на стульях, внимая вдохновенной проповеди священника по имени Феликс Феликс⁷⁷. Не нужно обладать никакими парапсихологическими способностями, чтобы предсказать кривую дальнейших инициатив: скажем, легализацию браков (в том числе, однополых), сначала между животными, а потом между животными и, с позволения сказать, людьми. Или активный политический ангажемент некоторых четвероногих (скажем, ослов) с предоставлением им парламентских мест и, разумеется, депутатской неприкосновенности... Кто примет сказанное за шутку, тот докажет лишь, что он не способен отличать шутку от гуманитарной катастрофы. Только университетски запрограммированные биороботы станут и дальше выдавать за науку то, в чем каждый не сошедший еще с ума человек невооруженным глазом заметит *политико-философский заказ*. Наука о природе уже давно не имеет ничего общего с познанием природы; то, что всё еще продолжает прикрываться под этой вывеской, является, на деле, государственно субсидируемой гигантской фирмой по переделке природы и человеческого общества – «во что угодно». В зависимости от суммы оплаты, так сказать. Можно лишь догадываться, какое количество «грантов» понадобилось для того, чтобы дружными усилиями биологов завести биологию в тупик, – в рамках глобальной программы по заведению в тупик всего, что дышит и движется. Тысячи выдрессированных научных сотрудников трудятся над заказами «авторов идей», простодушно веря, что они служат науке. Мы не ошибемся, по крайней мере, не погрешим против их собственных научных убеждений, если скажем, что речь идет о стаях хищных *bipedes primates in familia Hominidis*, которые раньше других собратьев по животному миру удостоились прав, патентов и свобод. Еще совсем недавно лидировали физики: полубоги, создавшие атомную бомбу, а попутно и конвейер по перегонке сказочного реквизита в предметы быта; теперь, похоже, пробил час биологов. Анатомия успеха: вместо того чтобы признаться в неспособности и дальше рассматривать эволюцию вертикально, как *лестницу* (в традиции тоталитариста Ламарка, так сказать), демократизируют её в «гнездовую иерархию таксонов», внутри которой «весьма трудно найти отличия человека от животных». «Весьма трудно»? Отчего бы не сказать прямо: невозможно. Именно так: отличия человека от животных найти – невозможно. Но почему невозможно? Да потому что в названных гнездах их нет, а нет их там потому, что человек в них (гнездах) и сам есть

⁷⁷ Я написал об этом короткую реплику, о публикации которой в *Basler Zeitung*, сообщившей о случившемся, конечно, не могло быть и речи. Заметка была позже опубликована мной в книге «Растождествления», М., Evidentis, 2006.

животное, причем в худшем, извращенном варианте, вспомним: «хищная обезьяна, впавшая в манию величия из-за своего так называемого „духа“»; но если автору цитированного выше отрывка удалось бы на мгновение отключиться от режима университетского питания и спросить себя: «А действительно ли так трудно найти, чем именно я, ученый биолог, отличаюсь от животных?», то вопрос этот мог бы стать началом отрезвления. Потому что, только находясь в умственно и нравственно нетрезвом состоянии, биолог способен выдать такое: «Природное совершенство человека (как элемента, рассматриваемого в одном ряду с амёбой) довольно сомнительно, учитывая, что многие животные превосходят его развитием чувств и способностей». Нет сомнения, что домашний кот Линнея посрамил бы своего хозяина по части инстинктов и рефлексов. Что до «чувств и способностей», тут с ним можно было бы еще поспорить, сообразовали бы он поставить нас об этом в известность сам, объяснив, с чего это он, превосходящий нас по способностям, не сам взялся за составление многомудрой *Systema naturae*, а препоручил это своему неполноценному хозяину. Шутливость тона не самоцель, а средство от отчаяния, в которое так и хочется впрыгнуть, выпрыгнув из «гнездовой иерархии таксонов». Кто бы мог подумать, что это случится не в мире политиков, а в мире биологов: «Если всё живое лишь помарка/За короткий выморочный день,/На подвижной лестнице Ламарка/Я займу последнюю ступень!» Как будто за последние десятилетия в научном сознании, как и в сознании вообще, «распалась связь времен», после чего непонятной и чуждой стала уже постановка вопросов, которые еще в начале прошлого века считались само собой разумеющимися. Еще в начале прошлого века физики и биологи реагировали на первую аристотелевскую категорию (сущность, чьей-то) хоть и с плохо скрываемым раздражением, но по существу; они просто объявляли её непознаваемой, или даже ненаучной, полагая, что могут остаться на такой лад при своей чистой совести. Сегодня до этого слова уже не снисходят. Его просто игнорируют. Главное, чтобы срабатывало, *а что* именно, никого не интересует. Фриц Маутнер⁷⁸ вспоминает любопытный разговор с Вернером Зименсом: он «объяснил мне однажды [...] сущность своей динамо-машины в следующих словах: „Я секу силу ровно столько времени, пока она не начинает тянуть автомобиль“. На мой вопрос, *что* же такое он сечет, он ответил, смеясь: „Мне абсолютно всё равно, что это такое! Главное, чтобы оно полностью выкладывалось под кнутом“». На этом эпизоде можно точно диагностировать случившееся: в ученом муже сшиблись потребитель с гностиком, и первый убил второго. Хуже всего, что они даже с кнутом в руках говорят всё еще о познании. То есть, отказавшись от познания, они самый отказ выдают за познание и объявляют *ненаучным* всё, что ищет действительного познания. Разумеется, здесь не место и не время устанавливать причины случившегося, зато вполне уместно и самое время посылить восстанавливать распавшуюся связь: *в твердой уверенности, что не всё еще потеряно и что сознание не только теряют, но и приходят в него.*

⁷⁸ Wörterbuch d. Philosophie, op cit., Bd. 3, S. 369.

14.

Попав в компетенцию философов, эволюционная теория стала вдруг с неслыханной силой реактивировать исконно философские проблемы, не имеющие с ней, ни формально, ни содержательно, никаких точек соприкосновения; парадоксальным образом томизм адекватнее обнаруживал себя у Геккеля, чем у самих томистов; просто у Геккеля он жил не замурованным в себя, в свое остановленное однажды прекрасное мгновение, а своим абсолютно некатолическим настоящим. Несомненно, интерес философов (скажем, ранга Гартманна или Ницше) к эволюционной теории был вызван не необходимостями интерпретации биологических проблем – в том самом смысле, в каком это проделывали с математическим естествознанием Кант и марбуржцы, – а неожиданностями чисто философских, *своих*, проблем, заново увиденных на биологическом и антропологическом материале. Эта модуляционность проблем, их дисциплинарная неприкрепленность к раз и навсегда установленным специализированным стандартам в пространстве мысли составляют, по всей очевидности, наиболее рискованный, но в то же время и единственно адекватный способ усвоения истории идей в знаке их единства и непрерывности. Очень странный случай, когда упорядоченность, инвентаризация и строгая распределенность компетенций приводят к существенно большему беспорядку, то есть, *непониманию*, чем снос стен и упразднение демаркационных линий. Чтобы *увидеть* проблему, иногда достаточно уже поменять её топику, перенести её с насиженных и привычных мест в новые и неожиданные расположения. Можно догадываться, насколько выиграла бы, скажем, *теология*, если бы её проблемами, теми самыми и то орядоованным стандартам, которые традиционно считаются теологическими, занялись *физики*, и насколько, в свою очередь, выиграла бы *физика*, если бы перестала редуцировать *своисодержания* в пустой математический формализм и попыталась увидеть их глазами теолога, но такого, который сам искал бы уже выхода из своих тупиков в физике. Есть все основания предполагать, что, живи великие схоластические доктора в XIX веке, они предпочли бы тривиуму и квадриуму изучение естественных наук и решали бы свои старые проблемы уже не в плоскости логики, метафизики и теологии, а естествознания; во всяком случае, проблема универсалий, общего и единичного, не только видна невооруженным глазом у Геккеля, но видна так, что ставить её и решать на прежний привычный лад не было уже никакой возможности. Похоже, и в философии срабатывал литературный эффект *остраннения*, когда вопросы остаются неотвеченными, только потому что они неправильно (приглушенно, машинально) поставлены, соответственно: когда правильно (в неожиданном, *остранненном*, виде) поставленный вопрос выводит мысль в новые перспективы понимания. Проблема человека не могла быть решена традиционными философскими средствами, потому что в философии хоть и была *проблема человека*, но не было *человека*. Старый циник Диоген, блуждающий с фонарем среди бела дня, даже не догадывался, насколько глубоким и фатальным для всей философской истории окажется его безобидный перформанс. Пришлось прождать более двух тысяч лет, чтобы понять, что *punctum saliens* в проблеме человека является *сам он, как ставящий проблему*: конкретный и фактический, а не логически измышленный, и что искать его, поэтому, следует не там, где его нет, а там, где он единственно *может* быть: не на двадцать второй ступени геккелевской естественной истории творения, а на следующей за ней двадцать третьей.

15.

Философски, после того как Дарвин и Геккель довели лестницу живых существ до *homo sapiens*, вопрос ставился дальше и выше по лестнице: *что после?* Ситуация невольным образом, но довольно точно воспроизводила аристотелевский переход от *τά φύσικά* к *μετά τά φύσικά*, хотя ясно стало это не сразу. Гипноз разделения наук и формальных компетенций оказался настолько силен, что возможность заниматься эволюцией иначе, чем биологически, даже не приходила в голову. Напротив, возникло искушение проследить тему «*после человека*» всё еще в пределах биологической топики; даже Ницше, судя по всему, носился некоторое время с мыслью зачислить «сверхчеловека» по ведомству дарвинизма⁷⁹, что заметно уже по животноводческой терминологии (*Zucht und Züchtung*), заменяющей в «Воле к власти» поэтический словарь «Заратустры». Топинар своей гениальной репликой смещает проблему в новые *небиологические* измерения. Характерно, что импульс исходил от антрополога, который, судя по всему, и понятия не имел о том, какие проблемные философские обвалы могло бы вызвать его прямое попадание в цель. То, что Геккель забыл двадцать третью ступень, «*на которой блистают Ламарк и Ньютон*», было вполне понятно и приемлемо с позиции, на которой он стоял; речь шла у него не о единичных индивидах, а о биологическом виде *человек*, завершающем эволюционный цикл. То есть, биолог Геккель совершал ту же ошибку, что и логик Аристотель, когда он экспериментально воспроизводил ход мысли, который логик проделывал спекулятивно: *человек* его двадцать второй ступени – это всё та же логическая абстракция, хотя и в биологическом камуфляже. Биолога, как и логика, интересует не блистательность, соответственно, *единичность* Ламарка и Ньютона, а просто наличие признаков, позволяющих подвести обоих под специю «*человек*». Можно, парадоксируя старую поговорку: «Нет героя для лакея» (а есть обыкновенный человек в рентгенограмме быта), сказать: «Нет человека для биолога» (а есть всё еще животное семейства *Hominidae*). Это вполне корректно с учетом задач и границ биологии, потому что биологический человек не человек собственно, *аусловие* человека: животное, физиологически оснащенное всем, что требуется, чтобы стать человеком собственно. Лорд Честерфилд⁸⁰ выразил это с изящной бесцеремонностью, свойственной людям его расы: «Может быть, какой-нибудь ломовой извозчик родился на свет с органами ничуть не хуже, чем у Милтона, Локка или Ньютона, но по своей культуре люди эти превосходят его намного больше, чем он свою лошадь». Органы ломового извозчика, не отличающиеся от таковых у Милтона, Локка или Ньютона, и есть двадцать вторая ступень биологической эволюции. Только человеческого здесь еще и не начиналось. Человеческое на этой ступени – это всё то же, физически доведенное до совершенства, *общее* животного и растительного мира. Это *абсолютно последнее природы естествоиспытателей, но и абсолютно первое мира философов*. Двадцать третья ступень – конец общего и начало единичного; если до двадцать второй ступени (включительно) определяющим было общее, а единичное принималось во внимание лишь в той мере, в какой оно подводилось под

⁷⁹ Хотя он и отрицал это в свойственной ему манере замечать следы. См: *Walter Kaufmann, Nietzsche, Darmstadt 1982, S. 364ff.*

⁸⁰ *Letters to his son, vol. 1, London 1774, p. 340.*

общее, то, начиная с двадцать третьей ступени, определяющим выступает именно единичное; человек – это и есть *единичное, определяющее общее* (гётевское: *общее, как единичный случай*); просто он настолько тяготится этим собственным *назначением*, что систематически избавляется от него, вкладывая его в им же вымышленные абстракции, всё равно: в теистического Бога, фейербахианскую «сущность человека» или материю естествоиспытателей⁸¹.

16.

Блистательность Ламарка и Ньютона на двадцать третьей ступени есть их *способность мышления*. Эту очевидность энергично подчеркивает Гегель, по которому⁸² «только мышление делает душу, которой одарен и зверь, духом», а «человек отличается от животного мышлением». Необыкновенно важно отметить при этом, что понятое так *мышление*, впервые за всю историю западной духовности, эмансипируется от христианско-платонической традиции и переносится в компетенцию *естествознания*. Мышление – это уже не атрибут теистического Бога, «сверху» делегируемый человеческому естеству, а необходимое (последнее) звено в развитии самого естества. Иными словами: мышление в нас настолько же естественно, насколько естественны в нас прочие отправления организма, хотя меньше всего мы *склонны* замечать эту очевидность. Никому и в голову не придет усомниться в естественности кровообращения или пищеварения, но мало кто способен найти *ту же* естественность и в мышлении. Мышление продолжает оставаться неестественным – в энгармонически равных, так сказать, интервалах сверхъестественного (*sub signo theismi*) и противоестественного (*sub signo atheismi*), причем на каузально обусловленный лад: противоестественность мышления, как следствие его сверхъестественности. После того как с Богом-фокусником теизма, демонстрирующим возникновение вещей *ex nihilo*, было покончено, срочно взялись за переосмысление оставленного им наследия: теперь уже «душа», «сознание», «мышление» объяснялись не по принципу *deus ex machina* в теле, а из самого тела, так что чудеса и фокусы вместо старого отхозяйничавшего Бога стал вытворять новоиспеченный господин «мозг», в котором невооруженным глазом можно было опознать его дурную теологическую наследственность. Историк философии был бы не только историком, но и, прежде всего, философом, если бы не просто расставлял *факты* философии в (хронологической или апоретической) последовательности, а учился видеть в них трансформации: скажем, платонизма в христианскую теологию, а этой последней в естественнонаучный материализм и атеизм. (Само)понимание человека оттого и очутилось, с обеих сторон, в тупике, что осуществлялось исключительно под знаком этих трансформаций, и только чрезмерно идеологизированный взгляд не подметит в теологической антропологии предрасположенность к дарвинизму, соответственно, в дарвинистической «обезьяне» морально опустившийся образ и подобие Бога. По существу, и геккелевская физика капитулирует перед прежней метафизикой, завершаясь там, где завершается традиционно понимае-

⁸¹ Сюда: *Rudolf Steiner, Der Egoismus in d. Philosophie*, in: *Der Egoismus*, hrsg. v. Arthur Dix, Leipzig 1899. В русском переводе: *Рудольф Штейнер, Эгоизм в философии*, М., Evidentis 2004.

⁸² *Enz. d. phil. Wiss. I. Sämtl. Werke, Jubiläumsausgabe*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1929, S. 18, 42.

мая природа (фюсис) и начинается сверхприрода (метафюсис). Поскольку грань, отделяющая двадцать вторую ступень от двадцать третьей, была границей, пролегающей между физикой и метафизикой, так что с переходом проблема оказывалась в компетенции метафизики, эволюционной бестии приходилось рассчитывать на чудо, чтобы, выпрыгивая из зоологии в антропологию, не застрять на полпути в теологии. Вопрос снова и снова упирался в мышление, потому что экспоненты обеих сторон, как спиритуалистической, так и материалистической, продолжали не видеть в упор ту *очевидность*, что место свершения творения (всё равно, в библейской или эволюционной оптике) – мысль, *человеческая мысль*, без которой о творении, как *бытии*, нельзя было бы не то что говорить, но и молчать, потому что быть или не быть можно только в мысли и через мысль – не ту, что в голове, а ту, что в мире и мир; заперев мысль в голове и приговорив её к танталовым мукам называющего себя познанием незнания, остались с миром, как «*вещью в себе*» (вне головы). Иначе: в один прекрасный день творения осознали себя вдруг *человеком* и растерялись от незнания, как быть и что с этим делать. Решение, которое могло бы быть единственно правильным, оказалось единственно неправильным: оставаться на двадцать второй (всё ещё биологической, зоологической) ступени, но при этом вести себя так, словно находились бы уже на двадцать третьей; благо, щели можно было затыкать, а сложности ступешивать ссылками на фокусника Бога, который, даже став фикцией *Als ob*, ухитрялся всё ещё дурачить физиков, спорящих о том, бросает ли он кости или нет, то есть, говоря открытым и прямым текстом, дурачит ли он их или нет.

17.

Мышление – мир, продолженный в (само)познании, мировой процесс, как познание мирового процесса. Герман Коген лишь драстически эпатировал обнаглевший наивный реализм, назначая звездам, которые, конечно же, *и* в небе, быть не в небе, а в учебнике астрономии⁸³, потому что звезды свершаются синхронно: один раз, в небе, другой раз, в астрономии, причем только благодаря тем, что в астрономии, и опознаются, как звезды, те, что в небе. Мысль – это «*всё*», при условии что «*всё*» – это мысль, потому что «*всё*» – это в том числе и голова, в которую мыслящие люди сначала загоняют мысль, чтобы потом так же соотносить её с головой, как стоящих перед зеркалом себя с самим зеркалом. Крайне тяжелый случай, когда вдруг выясняется, что стоящий перед зеркалом и видящий себя в зеркале субъект – философ, а после ответа на вопрос, откуда он взялся в зеркале, и умственный инвалид. Откуда же всё-таки? Вариант первый: *из-за* зеркала (из *зазеркалья*, так сказать), как вещь в себе. Вариант второй: *из* самого зеркала, как представление. (Третий вариант: ученые мужи, которые у Карлейля⁸⁴ приходят в отчаяние, потому что, глядя на яблочный пирог, ума не приложат, как туда попали яблоки.) Но подобно тому как стоящий перед зеркалом смотрит на себя из зеркала, потому что сам смотрится в зеркало, так и мысль попадает в нас не из вымышленного ею же мира идей, или

⁸³ «Nicht am Himmel sind Sterne gegeben, sondern in der Wissenschaft der *Astronomie*. [...] Nicht im Auge liegt die Sinnlichkeit, sondern in den raisons de l'astronomie». H. Cohen, Das Prinzip d. Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung d. Erkenntniskritik, Werke, Bd. 5, T. 1, Hildesheim, Olms 1984, S. 127.

⁸⁴ Sartor Resartus, London 1891, p. 2.

христианских небес, ни тем более из нашего же мозга (= зеркало), а из *внешнего мира*, через чувственное восприятие. Мысль и есть сама *восприятие*, только в восприятии она завуалирована в чувственной форме и, только будучи *нами* помысленной, принимает адекватный вид. Мысли суть мысли мира, мировые мысли. Мир, как мысль, вершина собственного становления. Мысли суть вещи, процессы, содержания мира, *внешне* данные (сокрытые) в форме чувственных восприятий; помысленные, они восстанавливают свою исконную форму. Поэтому, искать мысль, как таковую, где-нибудь еще, кроме человека, значит практиковать спиритизм, причем в особо изощренной (извращенной) форме. Мир, как чувственное восприятие, – внешний мир. Мир, как мысль, – осознающий и понимающий этот внешний мир человек. Человек понимает вещи мира через то, что соотносит их непосредственно-чувственную явленность с соответствующими ей понятиями. Среди вещей, предлагающих его пониманию, он находит и самого себя. Понимание человека – самопонимание мира, ответ на вопрос: *где мир становится законченным и целым?* Мир становится законченным и целым в человеке, и имя мирового целого – *познание*. Познание – иерархично, в возрастающей линии от наиболее простых предметов до наиболее сложных. Наиболее сложный предмет познания – это само познание, как *самопознание*. Человек – τόπος νοετός, место свершения мира, как понятия. Вещи понятны через человека, когда он подыскивает к ним, воспринятым через органы чувств, *их* понятия. Это и есть совершенный мировой процесс. Если дерево, которое я вижу вовне, есть мир, но и глаз, которым я вижу дерево, *тоже*, то мир в этой очевидной самоданности, дан гетерогенно. Мир, как глаз, воспринимает мир, как дерево, разделенным на субъект и объект. В познании эта гетерогенность снимается. Дерево, просто и только воспринятое, гетерогенно воспринимающему, который знает, что (daß) он воспринимает, но не знает, *что́* (was) именно; напротив, понятое дерево гомогенно человеку, есть человек. В человеке, мыслящем вещь, вещь обретает свою сущность, *очеловечивается* в буквальном физическом смысле, и это действительно вопрос мужества – осознать познание мира, как совершенный *антропоморфизм*, и еще осознать, что философы в столетиях оттого и дискредитировали антропоморфизм, что боялись сознаться себе самим в том, что все их онтологии, космологии и эсхатологии суть не что иное, как их собственный внутренний мир. Мир идей Платона – это внутренний мир Платона, в том же самом смысле, в каком любовная лирика Анакреонта – внутренний мир Анакреонта. Это особенно бросается в глаза там, где предметом познания, понимания становится сам человек. Потому что объект понимания и субъект понимания здесь один и тот же. Познание человека оттого так трудно, что предполагает идентичность восприятия *человек* и понятия *человек*, притом что в восприятии человек – данность, а в понятии – проблема. В восприятии себя он находит себя, как данность, как вот это вот единичное неповторимое Я, и тщетно ищет понятие, соответствующее воспринятой данности. Фокус в том, что он ищет того, чего *нет*. Номинализм, тысячу раз опровергнутый на прочих вещах мира, отыгрывается на человеке. Потому что человек, обобщенный по методу Begriffsbildung, не человек, а животное: остановленный и контрабандно перенесенный в логику зоологический процесс. Это лев, или орел, или овца: не поименно и поштучно, а оптом. Льва и овцу мы понимаем по genus proximum, а не по differentia specifica, то есть, не когда мы *отличаем* их от прочих львов и овец, а когда *сличаем* их с ними. Человека мы понимаем только как *различное*. Это значит, что если биологически, как животное, человек *однороден*, то в

своей человечности (*humanitas*) он как раз *разнороден*, именно: с каждым разом (индивидуумом) нов и единичен, *как род*. *Animalitas* Сократа идентична *animalitas* Ксантиппы, и поэтому, в общем ансамбле витальных, органических, физиологических функций Сократ и Ксантиппа – *horribile dictu* – суть один *человек*, *Urmensch*, по аналогии с *Urtier* и *Urpflanze*. Напротив, в *humanitas* Сократ равен *socratitas*, своей единичности, как Ксантиппа своей, и вот с этого-то *различия*, а не с животного коммунизма, и начинается *человек*. Повторим: биологически, физически, телесно существует только один человек, как род (логически: понятие). В духовном плане этих родов (понятий) столько же, сколько людей. Аверроэс выворачивается наизнанку, чтобы не морочить христианскую мысль языческим Аристотелем (с тюрбаном на голове), а осваивать азы *theosophia deutsch*. Вообще контраст со средневековой философией бросается в глаза. Схоластика, мы знаем, решала проблему отсылкой к Богу. Бог, как *субъект познания*, познавательного относился к человеку так же, как человек к любой природной вещи. Но Бог эпохи соборов и *quodlibeta* трудно уживался с эпохой наблюдения и эксперимента. Новое поколение требовало доказательств *ad oculos*, а не безумия креста; сподручным же, ощутимым, единственно пригодным для вложения перстов оказывалось именно *единичное*, которое, чтобы быть, должно было быть воспринятым, и которое просто испарялось, едва попав в зону действия мысли. Диагноз самопознания напоминал диагноз кантовской вещи в себе (у Якоби): без номинализма нельзя было попасть в мир конкретного и единичного, с ним нельзя было там оставаться. Остаться можно было бы с общим, не будь общее только мыслью и *eo ipso* только словом (*nothing but a word*). Надо было, таким образом, либо переподчинить всё реальное *слову* и определять само наличие реальности через знак (*dico, ergo sum*, или онтологичнее: *dicatur, ergo est*), либо сделать ставку на такое единичное, которое смогло бы *воплотить* в себе общее.

18.

Логически проблема лежит, как на ладони. Это всё та же старая головоломка брадобрея, который не может брить себя, так как бреет тех, и только тех, кто не может бриться сам. Параллельно: человек не может мыслить себя, так как мыслит только то, что не в состоянии само мыслить себя. Человек воспринимает вещи и *понимает* их. Понимать, значит: подыскивать для восприятий понятия, которые сводят их воедино (платоновское *συνοραν εἰς ἓν εἶδος*). Если восприятия лишены понятия, то они алогичны, темны, несказуемы: непонятны. В свою очередь, и понятия без восприятий суть пустые слова. Когда Кант сравнивает философию с «полицией»⁸⁵, он имеет в виду как раз этот последний случай, предотвращать который и есть дело критики разума, как философской полиции. Но таков, между прочим, именно случай *человека* – понятия, которому недостает восприятия. А вовсе не наоборот, как полагала и всё еще полагает антропология (философская и околофилософская). Проблема лежит не в отсутствующем *понятии*, а в отсутствующем *восприятии*. Потому что понятие без восприятия *пусто*. Чтобы не оставаться пустым, оно перестает претендовать на конститутивность и довольствуется регулятивностью. Человек, в эпоху университетского атеизма, – *nomen nescio*, с шансом (или без) дотянуться до *nomen nominandum*. Это восприятие (*haecceitas*), которое может

⁸⁵ В предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума» (KrV, ed. Benno Erdmann, Berlin 1904, S. XXIV).

быть понято только в собственной персональной quidditas. Чтобы сказанное не выглядело парадоксом или, хуже, эпатажем, следует еще раз прояснить его самым энергичным образом, вспомнив забытую Геккелем (и всей антропологией) *двадцать третью ступень* в вертикали живых существ. «Человек» на этой ступени уже не биологический вид, а логологический индивид, конкретный единичный имярек. Свести его к понятию (на традиционный манер) можно не иначе, как уничтожив индивидуальное в нем, следовательно, его самого; тогда у нас налицо понятие человека за отсутствием самого человека. То есть, говоря «человек», мы имеем в виду смесь неорганического с органическим. Что умещается в понятии, так это общее во всех нас: минеральное (скелет), растительное (силы роста) и животное (инстинкты, ощущения). Только Я (нам самим) не остается места в понятии нас самих. Получить такое понятие человека, которое соответствовало бы не минерально-растительно-животному в нас, а собственно *человеческому*, значило бы – обобщить Я. Но обобщенное Я – это такое Я, которое обще для всех Я. Подобно тому как обобщенный в понятии лев общ для всех львов. Фокус в том, что львов обобщают в понятие не сами львы, а люди (как бы логически представляя за львов). Кто же обобщает в понятие людей? В старые добрые времена вопрос решался отсылкой к Богу, Deus unus et trinus, но Бог тем временем то ли умер (у Ницше), то ли ушел на покой (у Леона Блуа), во всяком случае перестал быть философам «крышей», скорее уж сам стал нуждаться в философской «крыше». Безбожные философы стоят перед альтернативой. Либо мы не обобщаемы в собственно человеческом и, посему, должны довольствоваться зоологической опцией подведения под общее. Либо речь идет о такой *одной* репрезентативной особи, которая, прежде чем обобщать себя до человека, сотворила бы себя как человека и могла бы, в своей радикально самосведенной индивидуальности и единичности, представлять за нас всех. Как видим, эта новая антропологическая парадигма отличается от прежней только тем, что она делает ставку не на Бога, а на человека. Место (вакансия?) зверя остается в ней, как и в прежней, неизменным.

19.

Прояснять приходится, ко всему прочему, и путаницу между *антропологическим* и *политическим*, вред которой трудно переоценить. В истоках путаницы маячит аристотелевский ζῷον πολιτικόν. Сегодня освободиться от этой ложной оптики стоит почти таких же усилий, как растождествить мышление и язык; западный обыватель, милостью её и неожиданным для себя образом попавший в конституции и декларации прав, горланит на каждом углу о своих правах человека, хотя к человеку *в целом* права эти не имеют никакого отношения, а касаются его лишь частично, ровно на *одну треть*. Только в силу этого *недоразумения* фактор политического приобрел в Новое, а особенно в наше время такое определяющее значение, проникнув практически во все срезы жизни, и если учесть, что реальная значимость его ограничена, как сказано, лишь одной третьей целого, то говорить приходится не о чем ином, как об ошибке pars pro toto, обернувшейся в действительности неслыханной политической узурпацией действительности. Политикой стало вдруг всё-что-угодно, как что угодно стало и философией, которая сама стала политикой. Нет сомнения, что мода скопирована с психоанализа, потому что если поскрести «политическое» сегодняшних, с позволения сказать, интеллектуалов («интеллектуалий»),

как назвал их однажды Евгений Дюринг⁸⁶), то за ним явно обнаружится та же техника фабрикации, что и в случае вездесущего «либидо». Чтобы определить степень aberrации, нужно всё-таки увидеть проблему дистанцированно и в целом. Подобно тому как человек *физиологически* состоит из трех органически связанных между собой, но независимых друг от друга систем: нервной, дыхательной и обмена веществ (их *психологической* параллелью являются: мышление, чувство и воля), так и социальная жизнь обнаруживается в троякой целостности хозяйственных, правовых и культурно-духовных процессов. Фатальное невежество *социолога* бросается в глаза при сравнении с *врачом* и даже *психологом*. Ни один врач не станет искать процессы обмена веществ в нервной системе, равно как и редкому психологу удастся не различать между мыслью и чувством или чувством и волей. Каждый срез взаимодействует с остальными, сохраняя специфику и подчиняясь собственным законам, потому что целое организма есть осмысленное целое, части которого связаны друг с другом не произвольным, или, как стало модно говорить, «креативным», а необходимым образом. И только социолог, не видя в социальном целом организма (или видя, но такой, который сам сфабрикован по модели механизма), подчиняет его безумному произволу, в котором «*всё позволено*», потому что ничего не понято: политика регулирует хозяйственные процессы, хозяйственные процессы определяют политику, а духовная жизнь, повиснув на них на хлебном, честно отрабатывает «*гранты*» потоками публикаций, в которых *всё-что-ни-есть*, включая идиотизм и альцгеймер, разоблачается как политическая (социальная) конструкция. Даже природа, вкупе с биологией, оказывается таковой конструкцией, и наиболее креативные кретины, выдумавшие для себя профессию генераторов инновационных процессов, зашли уже так далеко, что сделали даже из мужского и женского пола переменные величины социальных самоопределений, потому что, как это внушают с недавнего времени, мужчинами и женщинами не рождаются (биологически), а становятся (нотариально). Философы, социологи, методологи, политологи, гендерологи и прочие бандерлоги, двенадцать которых образуют дюжину, дюжинами соревнуются в разоблачении конструктивистской подоплеки *чистого* мышления, пришедшей на смену прежней, либидонозной. Бедный Гегель, он-то думал, что мыслит абсолютное, а мыслил он всего лишь контекстуально обусловленные колебания конъюнктуры на идеологическом рынке. (Так – up to date – это формулируется сегодня, в сегодняшнем марксизме, который отличается от подлинника, включая и его большевистскую редакцию, тем, что экспоненты его в большинстве – это не люди убеждений, ни того менее фанатики-революционеры, а снобы и извращенцы à la parisienne.) Похоже, социология совсем близка к тому, чтобы занять место основополагающей (гуманитарной) науки. Что им при этом упрямо не приходит в голову, так это *мысль* в форме вопроса, который *мог бы* стать для них поворотным моментом в судьбе и выходом в тональность *Stirb und werde*: а что же такое сама социальная конструкция, если не – мысль? Допустив, что конструкции не падают с неба и не приносятся аистами, а измышляются, с позволения сказать, конструкторами. Социологу самое время задержать дыхание и помыслить следующую мысль: если всякая мысль – социальная конструкция, то откуда берется мысль о том, что всякая мысль – это социальная конструкция? Маленький логический нажим, и всё становится на свои места: мысль о том, что всякая мысль – это социальная конструкция, есть, *как мысль*, тоже социальная конструкция, а значит, имеет

⁸⁶ Die Judenfrage, Berlin 1901, S. 77.

лишь относительную значимость в референциальном поле временных контекстуализаций. Непонятно только, чем же *эта* конструкция предпочтительнее других. Разоблачать *чистую* мысль, как политику, после того как перестало быть модным разоблачать в ней скрытые экономические отношения и то, что «ниже пояса», было бы позволительно только при условии, если бы само разоблачение было *чистой* мыслью, потому что если политично и само оно, то разоблачителю придется оставить в покое *чистую* мысль и начать с самого себя, разоблачая в себе недоумка-психоаналитика, вытягивающего себя из терминологического болота за собственный парик. Человек, как животное политическое, – это *бюргер, буржуа, гражданин*, то есть, одна третья (правовая) часть человека, наряду с двумя другими (экономической и, так сказать, гуманитарной). Если в прежние времена (античность, средневековье) умели еще – скорее инстинктивно, чем сознательно, – различать эти аспекты, то, начиная с Нового времени, путаница нарастает, как лавина, грозя непоправимыми смещениями сознания и жизни. Ей противостоит *чистая* мысль: бюргер – это не человек, а треть человека, пусть (по определению) наиболее трезвая и совершеннолетняя, но часть. *Человек* тем и отличается от *бюргера*, что его, в отличие от последнего, нет, – в смысле: он не есть, а становится. Человек – эмбрион *человека*, как вечного задания, назначения, на стыке завершенного антропогенеза и вот-вот начавшегося пневмогенеза; по существу, двойная путаница: когда его, один раз, смешивают с биологическим *homo sapiens*, а другой раз, с ζῷον πολιτικόν. Именно эта асимметрия осталась незамеченной пионерами Нового времени, поставившими млекопитающего из класса приматов (семейство Hominidae) в один ряд с *homo politicus*, а последнего объявившими *человеком вообще*. В просвещенческом дискурсе это недоразумение стало общим местом, после чего юмористический *буржуа* всерьез и в самом деле поверил, что он самособственно и есть *венец творения*, которому впору требовать для себя всех (человеческих) привилегий и прав. Ирония в том, что ему в то же время вдруг захотелось (у Руссо) встать на четвереньки и запроситься обратно в природу. О человеке Руссо элегантно выразился однажды не кто иной, как Наполеон⁸⁷, назвав его собакой («L’homme de la nature est un chien»). Наверное, не меньшая элегантность потребовалась бы и для оценки «общественного договора».

20.

Pro domo mea. Насколько намертво застряло в нас упомянутое недоразумение, пишущему этих строк довелось однажды пережить публично. Это случилось в Нюрнберге, в рамках одного религиозно-философского коллоквиума, на котором, в частности, обсуждалась недавно вышедшая книга боннского профессора средневековой философии Тео Кобуша «Открытие личности»⁸⁸. Для тех, кто не успел ознакомиться с самим текстом, автор подготовил почти получасовой abstract, впечатляющий ясностью и прегнантностью синопсиса. Название книги лишь внешне воспроизводило знаменитую формулу Мишле-Буркхардта; по сути, темой её был не Ренессанс, а Новое время, в которое она вводила как раз не через итальянский гуманизм, а через испанскую схоластику, соответственно, иезуитское барокко и от

⁸⁷ См: *Georges Mathieu, Le privilège d'être*, Paris 2006, p. 134.

⁸⁸ *Th. Kobusch, Die Entdeckung d. Person. Metaphysik d. Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, 2. Aufl., 1997.

него к Пуфендорфу, Локку, Руссо, Канту и прочим промыслителям «нового мира». В каком-то более рафинированном контексте можно было бы говорить о некоем противоположном политическому антропологическому в смысле Пьера Кластра, с той, впрочем, разницей, что формула Кластра «общество против государства»⁸⁹, с помощью которой он описывает естественную структуру примитивных доисторических народов, как бы реактуализируется здесь на материале новоевропейской эпохи сплошных формализаций, инвентаризаций, юрисдикций, в которых безусловность прежних вертикальных диспозитивов власти оспаривается или даже заменяется (сначала в философских конструкциях, а потом уже и in praxi) новыми горизонтальными. Открытие личности в этой наводке смысла хочет быть открытием нового (граждански-правового) пласта сознания, с инициацией homo europaeus в неслыханные перспективы перестроенного на договорных началах послесредневекового мира. Характерно, что именно Америке – этому французско-английскому голему – выпала здесь роль пионера и новатора. Можно будет по следующему примеру истолкования американской революции воссоздать линию визирования книги в целом. Кобуш (с. 106): «Своим тезисом о неотъемлемых правах человека, в основе которого лежит интуитивное познание, отцы революции в особенности следуют тезису Локка, согласно которому аксиоматическая самоочевидность природного закона должна быть понята по аналогии с самоочевидностью математических аксиом. [...] Декларацией прав человека американская революция создала новый фундамент для всякого рода знаний о человеке и его мире». – При обсуждении я обратил внимание на неадекватность заглавия, которое в принципе не было бы даже нужды менять, потому что всё становилось на свои места уже с помощью уточняющего подзаголовка, где речь шла бы не об *открытии личности*, как таковой, а как *субъекта права*, citizen, citoyen, *бюргера*, *гражданина*, – если угодно, по той, формально, логике, по какой, скажем, Суарес⁹⁰ различает materia temporalis гражданского права и materia spiritualis церковного. Потому что личность *несводима* ни к правовым, ни, беря шире, к социальным отношениям; кроме личности, открытой (gefunden), а точнее, изобретенной (erfunden) обществоведами, юристами и отцами американской революции, была же еще и другая личность, никак, ни даже в отдаленнейшем приближении, не реагирующая на декларации прав и общественные договоры и живущая в параллельном или даже альтернативном, *своем*, времени, – у Шекспира и Корнеля, Паскаля и Ларошфуко, Бёме, Пордеджа и кэмбриджских платоников, Гёте и романтиков, причем – что особенно важно – не в примирительной тональности некоего принципа комплементарности, где юридическая сторона дополнялась бы поэтической, философской, мистической, естественнонаучной или какой угодно еще, а на самый непримиримый лад. – Так, в общем и целом, резюмировал я мои впечатления. Эффект не достиг даже минимума ожидаемого. Из десяти или двенадцати присутствующих сказанного не понял никто, включая автора, и если у меня не опустились руки, то оттого лишь, что там незримо присутствовали и другие, несравненно более значительные и давно умершие учителя и друзья, у которых я имел счастье учиться видеть вещи так, а не иначе.

⁸⁹ P. Clastres, La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique, Paris 1974, p. 161-186.

⁹⁰ De legibus, IV, cap. 11. Cp: Karl Werner, Franz Suarez u. die Scholastik d. letzten Jahrhunderte, Bd. 2, Regensburg 1861, S. 294ff.

21.

В продолжение разговора: любопытно, что в «Декларации» 1789 года речь идет о правах *человека и гражданина*, причем в контексте, в котором решительно невозможно опознать какие-либо различия. Между тем, коннотативное значение французского *homme* колеблется между *человеком* и *мужчиной*, так что под эвфемизмом прав *человека и гражданина* можно без особых натяжек понимать права *мужчины и гражданина*. (В пользу этого предположения говорит и то, что женщины во Франции до 1946 года были лишены не только избирательных прав, но и доступа к государственным должностям, свободы выбора профессии, права владения.) Протофеминистка Олимпия де Гуж уже в 1791 году представила на обсуждение Национальной Ассамблеи новый вариант, где речь шла не о *мужчине и гражданине*, а о *женщине и гражданке*. То, что руссоистская антиномия между *человеком* и *гражданином* была с такой легкостью упразднена практиками демократии, как французской, так и американской, является, по всей очевидности, наиболее характерным признаком так называемой эпохи модерна: неким тоном, задавшим музыку этого модерна, а через него и постмодерна. (Ностальгики модерна, с отвращением зажимающие нос перед постмодерном, не имеют мужества признаться себе, что постмодерн так же относится к их модерну, как практик бунта Смердяков к теоретику бунта Ивану.) Можно вкратце и в существенных чертах воссоздать анамнез упразднения. Если, характеризуя Новое время, отвлечься от барочной интродукции, выдающей за новизну фантомную боль ампутированного средневековья, то новым во всех отношениях окажется здесь поворот к *социальной* проблематике, по существу, открытие социальности, как таковой, в том самом смысле, в каком применительно к названному времени говорят об открытии научности. Аналогия с наукой могла бы быть необыкновенно плодотворной, если принять во внимание, что в том и другом случае речь шла о фундаментальном переустройстве *природы и общества* и что, фундаментально переустраивая то и другое, больше всего заботились о самом переустройстве и меньше всего – о фундаменте. Фундамент объявлялся: сначала общеизвестным, потом мало известным, потом вовсе не известным, пока его, наконец (уже в наше время), вообще перестали замечать. Знаменитая ньютоновская *sancta simplicitas* из схолии к 8 дефиниции в «Математических началах»: «Что есть время, пространство, место и движение, я не определяю, в силу того что это известно всем» (*Tempus, spatium, locum et motum, ut omnibus notissima, non definio*)⁹¹, своеобразно дублировалась пионерами социальной науки, в свою очередь и, очевидно, по аналогичной причине не особенно задерживающимися на проблеме «человек». Антропология века, мы уже говорили, колеблется между зоологией и механикой, а человек, соответственно, между хищным зверем и машиной. *Человек* в этой антропологии – некая рудиментарная данность, материал, сырье, возгоняемое из грубого природного состояния в упорядоченное и контролируемое пространство публичности, в котором ему приходится отвыкать от естественности и привыкать к искусственности, той самой, которую так искусно прививал своему сыну лорд Честерфилд: «Your sole business now, is to shine, not to weigh»⁹². Механизм возгонки – договор, реализуемый либо через горизонтальную саморегуляцию общества (скажем, у Руссо путем

⁹¹ То же в начале 3-й книги «Оптики» (Quaest. 21): «iste aether quid sit non definio».

⁹² Letters to his son, vol. III, London 1774, p. 146.

идентификации своеволия отдельных субъектов, *volonté de tous*, с общей волей целого, *volonté générale*), либо через государственную вертикаль, но смысл и результат его одинаков в обоих случаях: лишь в социальном измерении и как общественное существо человек впервые становится человеком собственно, потому что в своем природном первородстве он не человек, а всё еще животное. Попытка Руссо переиграть это отношение в рокировке его составных частей разыгрывалась, по существу, в рамках всё той же парадигмы. Он просто поменял знаки исходных посылок с минуса на плюс, сделав человека идеальным по природе⁹³ («из рук Творца») и приписав его порочность мышлению, культуре, обществу. Характерно, что Бёрк в обращении к французским революционерам дословно воспроизвел реплику Руссо 1760 года, переводя её в контекст абсолютной негативности: «Вы предпочли действовать так, как будто вы никогда не были цивилизованными». У Руссо, разумеется, речь идет не об упреке, а о заповеди: «Нужно действовать так, как будто *мы* никогда не были цивилизованными»⁹⁴. В этой пуританско-цыганской амальгаме бросается в глаза не то, что она ставит на голову проблему, непонятно как и на чем вообще до этого стоявшую, а то, что она, с другого конца, впадает в ту же крайность социального редукционизма. Руссо, провозгласивший идеалом (особенно в «Рассуждении о неравенстве» и «Письмах о зрелищах») асоциальность, пытается (в «Эмиле» и «Общественном договоре») подогнать под нее социальность, что значит: совместить несовместимое, естественного человека с искусственным гражданином, притом так, чтобы не человек стал искусственным, а, напротив, гражданин естественным. В более сжатой форме: человек и гражданин едины не там, где природный (естественный) человек вырождается в социального искусственного гражданина, а там, где последнего удастся воспитать так, чтобы он сохранил естественность в своей искусственности. Финалом и практикой этих скрещиваний оказалась французская революция («*la faute à Rousseau*», по слову Наполеона), или *роман в романе*: последний, посмертный, роман Руссо, разыгранный мечтательными безумцами, которые, не успев попасть в бумажную версию «Эмиля», очнулись вдруг в реальной. «*Новый Эмил*» в редакции 1789-94гг. поставил все точки над «и», растворив человека вгражданине, но уже после того как привил последнему гены *l'homme naturel*. В тексте «Декларации прав» надо будет поменять человека на дикаря, чтобы получить адекватный профиль эпохи модерна: антропофага, впрыгнувшего обратно в общество из природы и абсолютно вошедшего в роль *гражданина*. Очевидно, его и имел в виду член Французской Академии аббат Морелле, когда в эпоху Террора предложил своим согражданам поедать по праздникам тела казненных («это блюдо стало бы подлинным причастием патриотов, просфорой якобинцев»⁹⁵).

22.

Человек в контексте эпохи Просвещения – биологический денотат (*animal*), облагораживаемый коннотатом *гражданства* (по образцу: *civis Romanus sum*), или

⁹³ Очевидно, вслед за Монтенем, который посвятил мифу о добром дикаре специальную главу первой книги «Опытов» (под заглавием «О людоедах»).

⁹⁴ Сюда: *E. Faguet, Dix-huitième siècle*, Paris (s. d.), p. 418sq.

⁹⁵ *E. et J. de Goncourt, Histoire de la société française pendant la Révolution*, Paris 1879, p. 447sq.

в руссоистской инверсии: зверь, испорченный культурными условными рефлексами и обратно облагораживаемый путем восстановления рефлексов биологических и безусловных. Наверное, говорить следовало бы не об *открытии личности*, пусть даже с поправкой на правовой аспект, а об *открытии общества*, в некоей последовательной цепи конфликтов: если врагом общества выступает государственная власть, вертикальные функции которой оно стремится перенять, уложив их в горизонтальные, то врагом общества в этом новом раскладе оказывается именно *личность*, с обратного конца силящаяся вытянуть придавившую её горизонталь стадности в прямизну своеволия и индивидуализма. Альфред Боймлер, анализируя проблему иррациональности, переносит даже открытие личности, *человека*, из правовой сферы в эстетическую. Речь идет у Боймлера⁹⁶ о живом и конкретном *человеке* вообще. «Этой проблеме странным образом пришлось прождать до XVIII века, чтобы быть открытой. Казалось бы, именно ученым мужам впору было заниматься человеком. Но лишь в эстетической сфере человек впервые получил признание, как человек, и оттого только в эпоху открытия вкуса живая индивидуальность могла стать предметом мышления». Опасность, по Боймлеру, заключается в том, что *homo aestheticus* – «последняя данность, несводимый факт, перед которым капитулирует мышление», – рискует исчезнуть на подавляющем фоне *социального субъекта*. (Тем более, добавим мы, что на абсолютной рациональной податливости названного субъекта мышление было в состоянии взять реванш и смыть позор своей неспособности справиться с человеком, вдруг ощутившим свою *индивидуальность* и вошедшим во вкус всего нерегистрируемого и непредсказуемого.) Характерно, что Боймлер лишь с другого, можно было бы сказать романтически-иррационального, конца подходит к проблеме, вызывающе рационально сформулированной Штирнером. Существенным *признаком* человека является его *единственность* и *несводимость* (не как данность, а как заданность); редуцированный к правовому и социальному, то есть, к пространству совместности, с которой несовместима и в которой невозможна никакая *единственность*, он предстает, или представляется, *общественным* существом с вытесненной в подсознательное единичностью. По сути, это всё тот же старый спор об универсалиях, вспыхнувший на этот раз в социологии, где бюргерски-санкционированной «*чтойности*» противопоставлена маргинально-индивидуальная «*этость*». Топика Боймлера в некотором смысле даже более удобна для осмысления проблемы, чем штирнеровские фронтальные попадания; иррациональность личности оказывается как бы своего рода барьером, контрастным средством, обеспечивающим эффективность просвечивания. Достаточно уже сравнить обычные философские или психологические характеристики «человека» с его правовым габитусом, чтобы невооруженным глазом увидеть всю скандальность готовых (по природе, φύσει) растерзать друг друга в клочья волков, которые вынуждены (по установлению, θέσει) притворяться «*джентльменами*», чтобы не гневить уважаемых демонов прогресса и либерализма. Нелепость заключалась в том, что, требуя прав и свобод для *юридически* открытой, обретенной и изобретенной, личности, *философски* не находили для нее же иного сравнения, кроме как с «*коварным зверем, которого нужно держать в узде, чтобы он не натворил бед в обществе*» (Фридрих II). Хуже: права и свободы предоставлялись даже не зверю, а машине, потому что антропологии века «*открытия лично-*

⁹⁶ Das Irrationalitätsproblem in d. Ästhetik und Logik d. 18. Jahrhunderts bis zur Kritik d. Urteilskraft, Darmstadt 1975, S. 3ff.

сти» предстояло еще определиться в выборе своего предмета между человекомашиной и человекозверем. Теоретически, в утверждении прав человека, лавры могли достаться почтенному гremиуму мужей, от Локка до Джефферсона; пионером их реализации стал не кто иной, как Сад, mon prochain, первопроходец и первый практик европейского либерализма, требующий задним числом прав для своего «сaдизма» и фундирующий требование аргументами отцов-открывателей «личности». Сад⁹⁷: «Нужно начать с точного анализа всего того, что люди именуют преступлением, с убеждения, что [...] не существует такого деяния, которое позволительно было бы рассматривать как универсальное преступление в масштабах всей земли, и что, стало быть, ничто по существу не заслуживает с разумных позиций имени преступления, но всё сводится к мнению и географии. После этого абсурдно подчинять себя добродетелям, которые в ином месте суть лишь пороки, и избегать преступлений, являющихся добрыми деяниями в другом климате. [...] Пусть же приучатся к индифферентному рассмотрению поступка, вызвавшего угрызения совести, пусть судят о нем на основании вдумчивого исследования нравов и обычаев всех наций земного шара, [...] и факел разума разрушит в скором времени угрызения совести, он изничтожит этот сумрачный аффект, плод полнейшего невежества, малодушия и воспитания». Не следовало бы только при осмыслении этого стойкого дискурса упускать из виду его поспешно объявленного мертвым автора («l'auteur est mort»): некое кентаврическое существо с «факелом разума» в верхней части и хроническим приапизмом в нижней.

23.

Обобщить человека, и не иначе, как *каждый себя*, может только каждый сам, равно как побрить брадобрея только сам брадобрей. Правда, обоим запрещено это, и запрещено строгой логикой, но правда и то, что покорности, с которой оба реагируют на запрет, впору было бы найти себе лучшее применение. Если история западной мысли, особенно с вхождением в период души сознания, ознаменована постепенным, но решительным отрывом от греческой пуповины (в первую очередь, в естествознании), то можно вполне надеяться, что, при всем почтении к античной философии, мы ощутим, наконец, смехотворность стояния перед ней навтыжку там, где действительность давно переросла её во всех смыслах. Между временем грека Аристотеля и нашим временем лежит всё-таки не безмятежность смены дня и ночи, а нечто такое, что и не снилось отцу западной логики. Наконец-то, в эту логику проник человек, не силлогистическое чучело и не «сущность человека», а некто конкретный, «как ты и я». От Фейербаха, в тройной связке: Гегель-Фейербах-Штирнер, можно без усилий дотянуться до Гегеля; его «сущность человека» – это, повторим, всё тот же, только антропологизированный, Мировой Дух. От Штирнера оба отделены зонами. Экс-гегельянец и современник Дарвина Штирнер абсолютно порвавший с прошлым, неожиданно оказывается в зоне притяжения эволюционизма, откуда и дает мощный толчок исчерпавшей себя природе естествоиспытателей. Когда биологи отмечают сравнительно быстрые темпы *человеческой* эволюции

⁹⁷ Les Infortuns de la vertu, Paris 1970, p. 227sq.

(язык, мышление, культура), они топчутся всё еще в пределах двадцать второй ступени, пытаясь понять специфически человеческое средствами, годящимися для животного. Дело совсем не в языке и не в мышлении *вообще*, а в их *индивидуальных осуществленностях*. (Мне памятна реплика одного покойного друга, философа и лингвиста, сказанная им в связи с назначением одного университетского коллеги заведующим кафедрой французского языка. «Он так хорошо владеет языком», восторгалась одна из преподавательниц. На что мой друг заметил: «Да, но ему нечего на нем сказать».) По аналогии с человеком, который в ряду живых существ физически и биологически – по сложности и предрасположенности – кульминирует ряд, позволительно сформулировать вопрос, ведущий *далее*: а что в человеке кульминирует самого человека? Понятно, что этим не может быть ни физическое тело, которое он разделяет с минеральным миром, ни жизненное тело сил размножения и роста, роднящее его с миром растений, ни тело ощущений, общее с животным царством, а то, в чем он единственен и несопоставим: способность *мыслить* всё это, как и способность пользоваться этой способностью, то есть, *быть философом*. Эволюция, завершившаяся на природе (в традиционном смысле), продолжается как *философия природы* или, если угодно, даже как *история философии*! Cum grano salis: а что, если, понятая так, история философии окажется своего рода естественным отбором *мысли*, в котором побеждает-таки сильнейшая! В самом деле, отчего бы не перенести пресловутый дарвинизм, раз уж он усилиями Спенсера и Тэйлора попал в социальное, из хозяйственного (где он моментально преображается в разбойничий капитализм) и правового (где он означает бесправие и тоталитаризм) в духовное – *где он единственно уместен*! Потому что, перенесенный на человеческое, естественный отбор с его survival of the fittest правомерен и необходим единственно в измерении ума и духа; каждый, даже самый бездарный, даже идиот, вправе требовать кусок хлеба, но страшно, если каждый, в том числе бездарный или идиот, станет требовать университетскую кафедру. Нужно просто обратить внимание на то, что философское пространство во все времена заселяют тьмы голов, *из которых духовно выживают, проходят, так сказать, естественный отбор и попадают в историю философии лишь немногие светлые*. Нис Rhodus, hic salta! Логика смысла, ведущая согласных и тащащая несогласных, ведет (тащит?) нас дальше. По аналогии: если человек – это высшее в природе, а мышление – высшее в человеке, то – с учетом человеческой фактичности, единичности, поименности – напрашивается последний, во всех отношениях последний (к тому же философски невозможный, потому что упраздняющий философию), вопрос: *чье мышление?* Это потенцированный до *non plus ultra* Фома, спорящий с Сигером: «Manifestum est enim, quod hic homo singularis intelligit»⁹⁸. Западной философии пришлось прождать столетия, чтобы споткнуться об эту, хоть и пороговую, но всё еще аристотелевско-аверроистскую спекуляцию в шоковом исполнении Штирнера, где она стоит под знаком уже не метафизико-теологии, а эволюционной теории. Мышление – самый совершенный мировой процесс. Место свершения процесса – человек. Человек – всегда и только – hic homo singularis, вот этот вот. Римский прокуратор задал в свое время головоломку будущей философии, сведя её ultima ratio к указательному пальцу: *Esse homo! Кто же?* Своеобразие вопроса в том, что он естественен и в то же время невозможен. Что может быть естественнее, чем спрашивать *кто*, когда речь идет о конкретном человеке? И что невозможнее, чем спрашивать об этом в конкретном

⁹⁸ «Ведь очевидно, что этот конкретный человек мыслит» (De unitate intellectus contra Averroistas, cap. III, 27, in: Opera minora I, Paris 1949).

данном контексте: по «гамбургскому счету», то есть, имея в виду *самый совершенный мировой процесс*? Не станем же мы всерьез искать этот процесс в первом попавшемся философском или каком угодно проходимце! На основании его принадлежности к семейству гоминидов, так сказать, а также во исполнение его прав человека! Подавляющее большинство людей (среди них философы, *primi inter pares*) не то, что сочтут вопрос немислимым и невозможным, но просто не поймут, о чем вообще речь. А речь о том, что пилатовское «Ессе homo!» должно же было однажды раздасться и в философском пространстве, потому что без вопроса «кто?», как и без единственно возможного на него ответа: «я», философия навсегда замирает в своем остановленном, греческом, мгновении, время от времени протирая глаза и справляясь вместе с поэтом: «какое, милые, у нас тысячелетие на дворе?» Вот мы и спросим еще раз: *кто?* Или – мы сохраним нашу репутацию благоразумных и скажем: «Мы этого не говорили, вы этого не слышали». Потому что, говоря это и слыша это, либо сходят с ума на улицах Турина («Я брожу повсюду в своей студенческой тужурке, хлопаю случайного прохожего по плечу и говорю: *siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura*»⁹⁹), либо начинают входить в наконец-то обретенную идентичность.

24.

Двадцать третья ступень – изгнание из рая *общего* в ад *единичного* и *индивидуального*. Важно помнить: Ньютон и Ламарк именно потому блистают в аду, что в раю они неразличимы ни с чем, ни даже со своим кучером, которого они превосходят не намного больше, чем он свою лошадь. Переход на двадцать третью ступень – переход от «что» к «кто»: от логической повторяемости родового к ежемгновенным новым началам (эммерджентам) случайного и сингулярного. По сути, эта двадцать третья ступень – последняя: не потому, что дальше нее нет уже ничего, а потому, что дальше нее может быть только она сама; мир продолжается здесь в новой *метабиологической* фазе, где родовое оказывается разорвавшейся на куски гранатой, а каждый кусок (*hic homo singularis*) логической ошибкой *pars pro toto*, или синхронной трансформацией внешних телесных восприятий в *мысль, чувство и волю*. Основной закон физики на этой ступени выражается, поэтому, не как закон сохранения вещества или энергии, а как *закон сохранения пережитого*, потому что местом свершения мира является уже не природа естествоиспытателей, *авнутренние миры* (душа!) миллионов и миллионов ничего не подозревающих о происхождении людей, которых сначала поместили в гнездовую иерархию таксонов (по соседству с обезьянами, крысами и свиньями), а потом заставили считать себя индивидуально свободными... Двадцать третья ступень – седьмой, самый длинный и самый трудный, день Творения. Теологам впору самим отдохнуть, после того как они спровадили на отдых своего Бога, доведшего творение до *homo sapiens* и увидевшего, что «*это хорошо*». Настоящий (нетеологический) Бог, имеющий мужество не просто *быть*, а *становиться* и *преходит*¹⁰⁰, теперь, по завершении своего монументального филогенеза, от одноклеточных до чуда центральной нервной системы,

⁹⁹ «Ну как, мы довольны? я – бог, а эта карикатура моих рук дело». Из письма Ницше к Я. Буркхардту от 6 января 1889 года (Sämtl. Briefe, KSA, ed. Colli-Montinari, Bd. 8, S. 579).

¹⁰⁰ Мейстер Экхарт: «Бог становится и преходит» (Schriften, Jena 1938, S. 133).

обретает себя уже не как быкоголовое или собакоголовое инкогнито, ни даже как Ветхий деньми, а как *человек* и – трагедия. Седьмой день – мир, как решение и риск, новое начало мира, как решения и риска: уже не прежнего зоологического риска очутиться в тупиковой ветви развития, а риска отчаяться в собственном – физически удавшемся, но метафизически негодном – творении и желать ему (себе) скорейшего конца. «Мир стоит сегодня не только перед опасностью погрузиться в ариманическое, опасность мира сегодня в том, что Земля теряет свою миссию»¹⁰¹. Эдуард фон Гартманн, могучий и трезвый ум *auf verlorenem Posten*, медитирует участь Бога, которому не нашлось больше места ни в философском, ни в естественнонаучном сознании. Бог – это бесконечная боль и печаль о неудавшемся творении. Его цель – избавление от страдания, но поскольку страданием является всякое существование, то избавляться приходится от существования, переводя больное и ущербное бытие в более совершенное небытие. Мировой процесс и есть непрерывная борьба с болью Божьей, завершающаяся уничтожением мира. Поэтому, нравственно жить, быть нравственным, значит участвовать в уничтожении мира. Мир – «чешущаяся сыпь на абсолютном» или даже «болезненный нарывной пластырь, наложенный Всеединным Существом на самого себя, чтобы вывлечь внутреннюю боль наружу и устранить её в её последствиях»¹⁰². Люди – члены мира. В них страдает Бог. Он сотворил их, чтобы расщепить на куски свою бесконечную боль. Долг людей, не умеющих любить Бога, – сострадать ему и быть с ним солидарным, ища его искупления. Не каждый в отдельности, для себя, добивается этого, а только все вместе. Высшим предательством по отношению к Богу является, поэтому, самоубийство отдельных людей. Бог сотворил людей, чтобы они своими поступками добивались его, а не своего эгоистического, искупления. Так как Бог – носитель боли в каждом человеке, самоубийца не то что нисколько не уменьшает боль Божью, напротив, он создает Богу новые трудности в поисках замены себя, дезертира, новым, более сознательным и более ответственным сотрудником. Даже массовое коллективное самоубийство всех обитателей земного шара не решило бы проблему, а лишь отбросило бы её назад до стадии возникновения человечества, после чего бессознательному пришлось бы повторно сотворять людей и начинать всю канитель заново¹⁰³. Космос исчезнет сам, когда актуальная воля мира будет уничтожена вся без остатка. Когда люди перестанут, наконец, *хотеть*, для чего в их распоряжение и предоставлена история, как совокупное умственное и нравственное самосовершенствование человечества на пути к освобождению Бога от его абсурдной воли. «Реальное существование есть воплощение Божества, мировой процесс – история страстей воплощенного Бога и в то же время путь к искуплению во плоти Распятого; *а нравственность – совокупная работа по сокращению этого пути страдания и искупления*»¹⁰⁴. – Гартманновский Рагнарёк дополняется панацеей теолога Карла Барта, Бог которого, хоть и не уступает бессознательному в отчаянии, но действует уже не как философия-имманентист, а в лучших традициях ветхозаветной трансцендентности. Барт¹⁰⁵: «Нам конец; наше дело отнято у нас из рук, как дурное дело [...]; но так как у нас, кроме этого дурного дела, нет никакого другого, само существование наше утратило смысл, а с ним кончились и мы, никому не нужные, лишённые будущего.

¹⁰¹ Rudolf Steiner, Heilfaktoren für den sozialen Organismus, GA 198, Dornach 1984, S. 289.

¹⁰² Hartmann, Phänomenologie d. sittlichen Bewußtseins, Berlin 1924, S. 681.

¹⁰³ Hartmann, Philosophie d. Unbewußten, 2. Teil, Leipzig 1923, S. 399.

¹⁰⁴ Phänomenologie d. sittlichen Bewußtseins, S. 685.

¹⁰⁵ Kirchliche Dogmatik, IV, I, Zürich 1953, S. 320, 326.

[...] Не устранением грехов, а устранением самого грешника, субъекта греха, устанавливается порядок, и не подношением лекарства, не хирургическим вмешательством оказывается тут помощь, *аумерцвлением* пациента?» Бартовское: «*Es ist aus mit uns*» – эпохально, как эпохален же и гартманновский энергичный и исполненный ответственности пессимизм; оба свидетельства – как прямое практическое следствие из той новейшей разновидности антропологии, которая в упомянутой выше шелеровской инвентаризации занимает *четвертое* по счету место в ряду традиционных пяти. Жизнь, изобретшая дух, – болезнь, а человек – «инфантильная обезьяна», которую как раз хватает на то, чтобы просить своего творца-неудачника прикончить её. Эта антропология останется в силе, как наиболее аутентичная, до тех пор, пока не станет ясно, что в ней нет *человека*, а есть всё та же двадцать вторая ступень, только с замашками двадцать третьей. «Инфантильная обезьяна», как мера всех вещей, – но и как неизбежный практикум вопроса: «*что есть человек?*» Потому что если метафизически на вопрос «*что*» откликнулся всегда не человек, а логическое чучело человека, то в контексте физики чучелу пришлось конкретно самоопределиваться и разоблачить себя как инфантильную обезьяну. Удивительно не то, что это стало возможно, удивительно, что об этом ничего не знают и не желают знать: ни ученые мужи, ни неученые. Мир поставил себя под девиз *No problem* и бодро следует слепым вождям слепых. Физики продолжают, как ни в чем не бывало, открывать очередные частицы и радовать клиентов высокими технологиями; философы, как ни в чем не бывало, продолжают переставлять слова, рассчитывая неожиданными сочетаниями слов скрыть отсутствие мыслей. Честнее (адекватнее) всего ведут себя, с позволения сказать, художники, вымазывающие себя дерьмом и баснословно дорого сбывающие дерьмовых себя на дерьмовых аукционах. Если бы можно было, в преддверии бартовского «*аумерцвления пациента*», говорить всё еще о надежде, то, наверное, не иначе, как с оглядкой на старого собачьего друга, ищущего человека с фонарем среди бела дня, но уже не средствами пилатовско-аристотелевской навигации, а воочию и наяву. Во всяком случае, возможность *найти* человека не блокировалась бы уже механизмами логики, отбрасывающими поиск обратно в зоологическое, а зависела бы от случая и личной судьбы.«»

Conclusio

1.

Подводя итоги, будем держаться не только респективной линии сказанного, но и перспективной линии еще не сказанного. Что, прежде всего, бросается в глаза в истории познания (самопознания) человека, так это его *неадекватность*; человек искал объяснить себя либо через божественное, либо через животное, перемещаясь соответственно из теологии в зоологию, чтобы, в конце концов, быть забракованным и в той и в другой: как неудавшийся бог и как деградировавший зверь. Очевидным образом причины лежали в его неспособности *мыслить* единичное и индивидуальное не обобщенно, а *как есть*; индивидуальное, *как есть*, могло восприниматься им только через органы чувств, но, чтобы понять его, он должен был подводить его под соответствующее понятие, и вот в этом-то подведении оно переставало быть, *как есть*, потому что понятие индивидуального так же мало отвечало непосредственно воспринятому индивидуальному, как карта местности самой местности. Этот врожденный порок мышления, с большей или меньшей степенью адекватности отвечающий специфике мира естествознания, полностью обнаружил свою несостоятельность, едва соприкоснувшись с самим человеком, как объектом мышления. Если понимание вещей означало подведение их воспринятой единичности и особенности под общее понятие, то с пониманием человека всё обстояло с точностью до наоборот. Понять, значило здесь проделать обратное: уместить общее в единичном и особенном, потому что существенное в человеке, его *сущность*, в отличие от таковой других вещей, совпадала с его индивидуальным и терялась в его общем. Оставалось либо, держась старой логики, познавать себя в своем «*природном*», поддающемся обобщению, то есть, в том, что у человека было общего с миром минерального (костная и мускульная система), растительного (силы роста, вообще жизни) и животного (ощущения, инстинкты), жертвуя при этом «*человеческим*», как таковым (Я, индивидуальность, биографичность). Либо создавать, каждый для себя, новую логику единичного, как бы *логику алогичного*, немыслимость которой начиналась бы уже с того, что речь шла бы в ней не об одной логике, а о *множестве* их, сообразно каждому несравнимому и несводимому содержанию. Человек, понятый биологически, как род, – один для всех людей, подобно тому как перворастение или первоживотное у Гёте – одно для всех растений и животных. Человек *собственно*, индивидуум, личность, начинается там, где кончается родовое, общее в нем, потому что, как человек, носитель Я-сознания, он есть, каждый сам себе, собственный род и собственное понятие. Разница между логическим «*человеком*» Иваном и логической «*собакой*» Жучкой в том, что Жучку определяет «*собака*», а «*человека*» Иван, то есть, Жучка, конечно, более логична, чем Иван, который ставит логику на голову, чтобы самому стоять на ногах. Не то, чтобы логике, во избежание несостоятельности, оставалось быть собачьей, но, определенно, человеческому в ней не было места.

В «человеке» оба полюса, общее и единичное, с такой же неотвратимостью предполагают друг друга, с какой они в то же время друг друга отрицают. Разумеется, Иван – это «человек», а Жучка – это «собака», только свою «собачьность» Жучка имеет от Ивана, а Иван свою «человечность» неведомо от кого. Прежде он думал: от Бога; потом, «*после смерти Бога*», стал заполнять вакансию призраками, вроде «*трансцендентального субъекта*» или «*совокупности общественных отношений*», пока, наконец, совсем не запутался в лабиринте собственных идентичностей.

2.

Вопрос преследует по всем правилам логически грамотного допроса: если понятийно мир вокруг человека свершается в человеке, то где же понятийно свершается сам человек? Можно сказать и так: если вещи мира становятся понятными в человеке и через человека, то в ком и через кого становится понятным сам человек? Очевидность ответа не решает проблему, а лишь усиливает её. Мы говорим: разумеется, в себе самом и через себя. Всё было бы в порядке, не споткнись это «разумеется» о новый вопрос: в каком конкретно «себе» и через какого конкретно «себя»? Вещи мы обобщаем в понятиях, то есть, мы понимаем их, только после того как получаем их в восприятии. Мы видим множество овец и подводим их под понятие «овца». Понятие «овца» осуществляется в нас, но принадлежит оно, разумеется, овцам. В самих овцах оно дано, конечно же, не непосредственно, как понятие, а в форме чувственного восприятия, которое через нас, нашу мысль, преобразуется в адекватную понятийную форму. Можно ли заключить отсюда, по аналогии, и к нам самим и воспроизвести тот же ход мысли на «человеке»? Сказать: мы видим множество самих себя (себе подобных) и подводим их под понятие «человек». Если да, то при условии, что мы не отличаемся от овец. Потому что наше, человеческое, понятие (сущность), в отличие от овечьего, *индивидуально*; соответственно: мыслить себя, как «человека», мы можем не раньше, чем найдя себя, и найдя, разумеется, не в ком-нибудь, а в себе. Но себя-то мы как раз не ищем, полагая, что нечего искать то, что есть. Что же есть? Очевидно, не то, о чем идет речь. Мы путаем биологическое, родовое, как основу нашей *животности*, с духовным, индивидуальным, *которое, если есть, то лишь в той мере, в какой мы сами сознательно присутствуем при его возникновении*. Конкретнее: есть человеческий мозг, как сложнейшая нейронная сеть, производящая электрохимические импульсы, и есть человеческая индивидуальность, отражающаяся и выражающаяся через мозг. Для развития органа мозга в совершенную систему и потребовались двадцать две ступени естественной истории творения. Человек на этом уровне вполне идентифицируем, как понятие, единое для всех особей вида, но сама возможность идентификации лежит в отсутствии индивидуальности. С появлением индивидуальности (Я) идентичность не исчезает, а мультиплицируется; возникает парадокс множества понятий, соответствующих каждому отдельному индивиду, но, поскольку и это множество мыслимо только по симметрии с единством, то открытым, таким образом, остается вопрос о некоем *понятии понятий*, раз уж каждая особь множества, будучи индивидуальной, и есть сама по себе понятие. Иначе и короче: понятие и сущность человека – это его Я, но говорить Я каждый может, только имея в виду самого себя. На фоне множества отдельных эмпирических Я возникает вопрос о понятии Я, как общем трансцендентальном Я, включающем все фактические. Очевидно, что это

понятие Я не может быть добыто на манер обычного образования понятий, по той простой причине, что тут нечего обобщать. По аналогии: если мы говорим о растениях, которые объединены в *Urpflanze*, то, очевидно, что объединение осуществляется не самими растениями, а в точной фантазии Гёте, в которой растительный мир обретает нетленность. Гёте и есть сам (в эфирном, жизненном, или мысленном, теле) *Urpflanze*: растительный бог. Перенести эту процедуру на людей, значит объединить их в *Ur-Ich*, некоем сверх-Я, трансцендентном существе (по аналогии с *intellectus archetypus* § 77 кантовской «Критики способности суждения»), которое синтетически мыслило бы себе подобных в их яйности, подобно тому как трансцендентный растительному миру человек Гёте мыслил растения в *Urpflanze*. Об этом и шла речь у средневековых докторов, чей безошибочный философский инстинкт вынуждал их обращаться к внемирному и внечеловеческому Богу-бытию, как создателю, носителю и гаранту яйности. Тот же инстинкт, но уже не в метафизических, а естественнонаучных и оттого менее благоприятных условиях (когда ссылаться на трансцендентное становилось всё труднее, если не невозможно), заставлял более поздних философов перемещать последнюю мировую инстанцию в сознание, то есть, иметь дело уже не с трансцендентным Я, а с трансцендентальным. Что они при этом упустили из виду, так это то крохотное, но фатальное обстоятельство, что трансцендентное бытие, как и трансцендентальное сознание, суть *мысли*, мыслимые ими самими, притом что «сами» они, философы, предпочитали оставаться в тени собственных творений в качестве инкогнито, и даже мотивировали эту страусиную политику соображениями «объективности». Когда пришло время расстаться и с этой уловкой, стало ясно: время западной философии, ухитрившейся уместиться в подстрочных примечаниях к Платону (Уайтхед)¹⁰⁶, прошло; надеяться и рассчитывать приходилось на иное и лучшее.

3.

В оппозиции *дух-материя* полагающим является *дух*, то есть, один из членов оппозиции. Дух, противопоставляя себя материи, делает это сверху вниз, назначая материи подчиненную, а то и вовсе негативную роль. Тем самым он лишь провоцирует будущий реванш материи и несет, таким образом, ответственность за *материализм*. Увиденные не в статике форм, а в динамике метаморфоза, материализм и атеизм Нового времени представляют собой трансформации средневекового спиритуализма и теизма. Рано или поздно, высокомерному духу, избегающему соприкосновения с телом, приходится сойти в него, как в гроб, и выдать себе свидетельство о собственной смерти. Но и тело, убив дух, затопляется снизу животными содержаниями, узурпирующими его человеческую форму. Настоящий, подлинный, дух – не дух и не тело, а дух *и* тело, как одно (или, говоря с оглядкой на пустой гроб 33 года, – как *один*). Потому что было бы непростительным легкомыслием принять сказанное за абстракцию и не попытаться *представить* его себе во всей его ошеломляющей фактичности. Абстракция уместна в случае того самого духа, который противопоставлен веществу; в его слиянности с веществом она невозможна и абсурдна. Дух абсолютно конкретен, как *человек*. Не мысль о человеке, а некто конкретный,

¹⁰⁶ А. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, S. 63. С. Франк (Предмет знания, Петроград 1915, с. VII) называет трансцендентальную философию «этапом в истории платонизма».

живущий в мысли, как в теле. Разговор о человеке – после смерти большой философии и среди непристойного разгула её опустившихся наследников – и может вестись не иначе, как в линии визирования *кого-то конкретного и фактического*. In nomine hominis singularis Max Stirner! Человек – не *вот этот вот*, а *вообще* – внутренне и внешне недопустимая, нелепая абстракция, потому что выдумывать и думать её всё равно придется какому-нибудь *вот этому вот*. – Тем самым поле поиска сужается до того самого «*игольного ушка*», о котором уже шла речь выше и через которое, как сказано, легче пройдет верблюд, чем (логически, биологически, антропологически) измышленный человек. Скажем так: когда биолог определяет вид homo, он делает это по признакам, совокупность и специфическая конфигурация которых позволяет ему выделить искомое. Аналогичная процедура возможна и необходима и на *двадцать третьей* ступени. Только здесь уже она проводится с оглядкой не на возникновение человека, а на его *назначение*. По сути, вопрос: *что есть человек?* – адекватно прочитывается как: *что может человек?* Или целеполагающе: *чем он призван быть?* Фихтевское «Die Bestimmung des Menschen» остается решающим топосом. Здесь коренится возможность *рационально мыслимой судьбы*, то есть, судьбы, очищенной от всех нарциссически-эгоистических, лирических, мистических завалов и сведенной к *сущностному*, где она представляет собой уже не власть слепой случайности и не иррациональную неисповедимость какого-то капризного Бога, а цепь этапных эпикризов в становлении человека, *каузированных* его более поздней по времени осуществленностью. Человек – это назначение человека, а его судьба – буквально *педагог*, παιδαγωγός, который ведет (или тащит) его, мальчика, к осуществленному, совершенному себе, и разговор о человеке, начинающийся не с этой темы, заканчивается, сколь бы интересен он ни был в частностях и побочных, так и не начавшись. Нет смысла спорить с теми, кто посчитает вопрос наивным или устаревшим. Кто, соответственно, привык оценивать книги не по их содержанию, а по дате их выхода в свет, досадным образом путая их с другими, более отвечающими этому критерию товарами. Как будто, если бессмертный ренановский «Аверроэс и аверроизм» датирован 1852 годом или, скажем, прекрасная книжечка философа и теолога Грабманна о Фоме 1912-м, а какая-нибудь очередная компиляция на те же темы уже совсем близким к нам временем, это придает последней бóльшую убедительность! Правда то, что тема *назначение человека* с невообразимой силой и остротой продумывается и проговаривается в эпоху Гёте, романтиков и немецкого идеализма. Об этом можно узнать из любого философского справочника. Чего нельзя узнать ни из какого справочника, так это того, что потребовались *две мировые войны*, чтобы полностью отбить от нее аппетит и поставить на её место комбикорм всякого рода «*эдипов*», «*антиэдипов*» и «*батаев*». Но – рукописи не горят, а смыслы беспрестанно несут вахту... Интересно в теме «*назначение человека*» то, что она дополняется, с другого конца, темой «*происхождение человека*». Дарвин и Геккель служат почвой и фундаментом немецкому идеализму, который, опираясь на эволюционизм, уже не упадает в абстрактные философские небеса, а осознает себя как *продолженное и расширенное естествознание*. Когда Гегелю указали однажды, что его натурфилософские спекуляции не соответствуют природе, он, как известно (se non è vero, è ben trovato), огрызнулся: тем хуже для природы. Это ответ старого закоренелого люциферика, который адекватнее чувствует себя в овидиевских «*Метаморфозах*», чем в гётевских. Новый дух, в продолженном и расширенном естествознании, уже не распоряжается миром природы с

высоты своего платонического наднебесного места, а умирает в него, чтобы остаться в нем погребенным или проснуться, как понятая смерть.

4.

К чему же призван человек – «*после биологии*»? Вопрос не терпит спекуляций, зато вполне годится как результат *душевного* наблюдения по естественнонаучному методу. Наблюдение начинается с фиксации того самого отличительного признака, по которому единственно и опознается человек, не соматический, а психо-пневматический. Признак – *мышление*, или производное от него *сознание*¹⁰⁷. Если различать в эволюционном становлении человека прошлое, настоящее и будущее, то можно сказать, что к прошлому относится вся совокупность его физического организма, телесное в нем, которое не просто *завершено*, но и *совершенно*. Более поздним плодом эволюции является мышление, сознание, индивидуальность, знаменующие настоящее человека. Сознание, в отличие от тела, не только не завершено, но (в своей индивидуально-когнитивной форме) вообще относительно недавно *начато*, каковое обстоятельство и отсылает нас к эволюционному будущему, как дальнейшему развитию этой пока еще в целом рудиментарной способности. Нужно просто подумать о том, насколько телесное в целом превосходит сознание и мысль; если бы нам вздумалось провести мысленный эксперимент на каком-нибудь философском снобе и болтуне и сравнить его обмен веществ или его кровообращение с тем, что происходит в его голове, когда он думает (допустив, что он вообще думает), то мы поразились бы несоизмеримости того и другого; вообще сознание, запертое (= запершее себя) в черепной коробке и кичащееся своими знаниями, – жалкий недоумок по сравнению с любым, самым элементарным отправление организма. В ногах талантливого футболиста ума и интеллигенции больше, чем во всех головах какого-нибудь академического городка, но головам, несомненно, удалось бы сократить разницу, если носители их, услышав сказанное, не стали бы махать кулаками, а просто смиренно приняли это к сведению, как смиряются же с нелетной погодой или диагнозом онколога. В конце концов, у «*головы*»(сознания) есть смягчающее обстоятельство: молодость; тело совершеннее сознания, потому что намного старше его по возрасту; проживи и сознание эволюционный цикл, равный телесному, оно было бы не менее совершенным. В своей нынешней форме оно рудиментарно и сплющено в ничтожную часть телесного, откуда ему хоть и открыт доступ к вещам, но не «*самим*», а преломленным в представлении. Здесь и коренится его патологичность, можно было бы сказать, неполноценность, потому что, занимая более высокую ступень в иерархии человеческого и мирового становления, оно не может, да и не способно скрыть всю свою ущербность по сравнению с низшими, телесными, ступенями, с так называемым *бессознательным*, к которому оно относится как точка к кругу, светлячок к громаде тьмы или тусклый маяк к беспокойному ночному морю. Этот контраст настолько бросается в глаза (у тех, кто их имеет), что, казалось бы, не остается иного выхода, как подвести черту: сознание – дефект, соответственно, человек – дефективный. Диагноз впечатляет одновременностью правды и неправды; было бы нелепо его отрицать – за очевидностью, но не

¹⁰⁷ А не наоборот. См.: *Rudolf Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, Weimar 1892, S. 34ff.* Отличительная черта штейнеровской теории познания в том, что не познание выводится здесь из сознания и определяется им, а напротив, сознание становится действительным только в познании и через познание.

меньшей нелепостью было бы и утверждать его – за очевидностью же. На таких вот коротких замыканиях, или мертвых узлах, философия либо кончается, либо начинается, – или, говоря по-другому, начинается, если не кончается. Классический пример замыкания, или узла, мы находим у Людвига Клагеса; наверное, никто не увидит дефективность сознания ярче и убедительнее, чем он, но и никто не сделал из увиденного более ложных выводов. Анализы Клагеса режут, как нож, а ярость, с которой он преследует и разоблачает сознание, особенно там, где последнего по определению нет и не может быть, возвращает нас к исконному значению исследования, как инквизиции; наиболее худший, коварный, извращенный вид сознания Клагес находит в так называемом бессознательном («юмористическом „бессознании“», по его словам), которое, в том виде, как оно предстает в психологической и философской инструментализации, есть не что иное, как подсунутое нам под маской бессознательного сознание, попадая в которое мы уже не находим, да и не ищем, *настоящего* бессознательного, потому что нам, вместо собственного бессознательного, налгано какое-то бессознательное – сознание¹⁰⁸. Источник и разносчик лжи – психоанализ с его догмой о влиянии бессознательного на сознание; истина как раз в обратном: не бессознательное манипулирует сознанием, а сознание бессознательным, после того как оно сфабриковало его и стало наделять им пациентов, каковыми, как выяснилось, оказались все без исключения смертные. Первоэлемент жизни – переживание, которому противопоказано сознание («никакое переживание не является сознательным, и никакое сознание не может пережить чего-либо»), но переживание, как оно обычно понимается, есть, по сути, не само оно, а лишь сознательный двойник себя, или «логизированное переживание». Клагес: «Если элеат смешивал действительность с бытием, то теоретик сознания поступает намного хуже, смешивая переживание со знанием о переживании, а именно так, что он всё время *говорит* о переживаниях и никогда не имеет в виду чего-либо иного, чем – сознания об этом». In summa: сознание – нарушение, расстройство жизни (Lebensstörung), болезнь, неизбежно парализующая жизнь и приводящая её к инвалидности. Этот вывод, абсолютно верный в статике ставшего, ложен и нелеп в динамике становящегося, – всё равно, что, увидев младенца, ползающего на четвереньках, мы заключили бы к его дефективности. Человека оттого и видят дефективным (инфантильным, обезьяним), что судят о его настоящем по его прошлому, ставшему, застывшему, то есть, телесности, совершенству которой вызывающе контрастирует с ползающей в ней на четвереньках сознательностью, как если бы и эта последняя была уже завершена. Аналогичная ошибка, как мы видели выше, лежит в отождествлении бургерского, гражданского с человеческим, после чего требуют для запеленутого в бессознательное человека тех же индивидуальных прав и свобод, что и для передвигающегося на костылях конвенций бургера. Отвыкать от этого предрассудка следует жестко и быстро, по методу лечебной гимнастики, практикуемой душевными средствами: скажем, когда долго всматриваешься в какого-нибудь убеленного сединой ученого или государственного мужа и учишься распознавать в нем едва держащегося на ногах младенца. Важно помнить, что Я-сознание – это *будущее и цель* эволюции, а нынешняя его форма – всё еще только начальная стадия долгого процесса: седьмой день Творения, как утренние сумерки и рассветные движения собственно человеческого. Ошибка Клагеса в идентификации созна-

¹⁰⁸ Здесь и дальше по: *Klages, Der Geist als Widersacher d. Seele*, Bd. 1, Leipzig 1929, S. 222ff.

ния, как такового, с его эмбриональным состоянием; но что же мешало этому «самому обворованному автору современности» (как он однажды назвал себя) отвлечься от сознания вообще и сосредоточиться хотя бы на своем авторском сознании, создавшем ему его полуторатысячестраничный шедевр! Бесспорно, сознание Людвиг Клагеса, как опровержение теории сознания Людвиг Клагеса, было бы значительным вкладом в эволюцию сознания.

5.

Повторим: чтобы понять, чем могло бы быть *завершенное* (= *совершенное*) сознание, надо будет представить себе его по аналогии с телесным, что значит: сознание, Я, душевно-духовное существо человека достигает безупречности и безошибочности физического, физиологического, развивая себя постепенно до тех же уровней телесного, для создания и совершенствования которых потребовались двадцать две ступени природной истории: от, в обратном порядке, относительно менее развитых инстинктов, через более развитые рефлекторные автоматизмы, до безупречного во всех отношениях скелета. На фоне этого совершенства сознание в его нынешней головной форме – просто эмбрион. Мыслить его по аналогии с уже завершенным-совершенным телом, значит отдать себя во власть демонам-заступникам абсурдного и смешного. Откуда-то наплывает нелепая картинка: скрипка Страдивария в руках, не то что пиликающих на ней – это было бы редкой удачей, – а использующих её, как дрова в печь, или забивающих ею что-либо, за неимением молотка; вот так приблизительно и пользуется homo sapiens своим «*страдивариевским*» мыслительным аппаратом. Плохо, впрочем, не столько это, сколько то, что он большей частью даже не догадывается, о чем вообще речь. Особенно в наше время дегенеративного и взбесившегося эгалитаризма, когда уже и дети отучиваются смотреть снизу вверх, потому что давно отучившиеся от этого взрослые внушают им, что смотреть снизу вверх могут только – фашисты... Необыкновенность проблемы в том, что она решительно не может быть понята, если не будет прежде *увидена*; говоря фигурально, антропологический узел не распутывается теоретически, а разрубается эмпирически. Сама теория возможна здесь не иначе, как *факт*. Неудачи и промахи науки о человеке коренятся, как сказано, в неадекватности подхода: человек не формула, не вымысел, не конструкция, а мыслящий себя конкретный единичный факт, который оттого и теряется в общем понятии, что фактичность его не дотягивает до *своего* понятия или вовсе не годится для него. Понятие на то и понятие, что оно обобщает фактическое, – в случае человека не иначе, как конкретного *вот этого вот*, который реализовал в себе *свою* сущность, как сущность *человеческого*. Отличие конкретного *вот этого вот* от прочих людей заключалось бы, таким образом, в том, что его фактичность не просто соответствовала бы понятию, но и совпадала бы с ним; тогда понятие человека, будучи понятием *одного репрезентативного человека* (в смысле эмерсоновских *representative men*), было бы в то же время, именно в качестве понятия, и общим для всех. Говоря содержательнее: если бы мы представили себе Я-сознание какого-то одного человека («*одного из нас*»), расширяющееся до полноты бессознательного телесного космоса и не теряющее при этом себя в обмороках, эпилепсиях, визионерстве и экстазах, – сознание, которое пронизало бы и наполняло собой вещи мира, живя в них, как *их* соб-

ственное Я, а их самих ощущая, как самого себя, такое сознание было бы – без всякой мистики и оккультизма – *сознанием мира, человеческой индивидуальностью мира*: той самой «мировой душой», о которой грезили наяву Платон и Плотин. Ясно, что наша логика (согласно правилу: *ab universali ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia*)¹⁰⁹ запрещает нам это, как ясно и то, что, подчинись мы запрету, нам пришлось бы не только мыслить, но и жить по правилам логики, что хоть и лежит в сфере доступного, но вряд ли могло бы быть названо жизнью. Из сказанного вытекает, разумеется, не отказ от логики, а только требование её адекватности. Как же можно мыслить человека, который индивидуален, заключая к нему от общего в нем, то есть, животного! Но ничего другого и не делают науки о человеке, от антропологии до социологии, отчего они и не выходят, по существу, за рамки зоологии. Логика человека – *metabasis eis allo genos* (переход в другой род), и идет она как раз от частного к общему, потому что *понятие, идею, сущность человеческого невозможно получить иначе, чем имея в виду конкретную человеческую личность*. Человек (совершенный) – это факт, причем такой, который ищут и находят не по заранее расставленным правилам, а вопреки им; уклоняясь (по очевидности) от вопроса, *кто* стоял в начале эволюционного пути, скажем лишь, что в его конце *стоял бы* некто N.N., живущий в мыслях, как мы, нынешние, живем в теле, и соответственно несущий в себе Дух Мира, как собственную душу.

6.

Характерно, что ситуация, описанная выше на примере Клагеса, по-своему дублируется у Макса Шелера: как никто другой из академических философов, приблизился он к *порогу*, за которым обваливается теизм, и как никто, отшатнулся обратно: в самый миг *эврики*. Шелер – надо полагать, вследствие чересчур повышенной биологической коннотативности понятия «человек» – пользуется понятием «личность» (Person), с помощью которого рассчитывает, очевидно, вывести проблему из перечня региональных онтологий и потенцировать её до основной дисциплины. Личность, по Шелеру, – это сам дух в бытийной связке чувствования, мышления, воли и любви, средоточие человеческого существования, по сути, то, что делает человека человеком, вырывая его из чисто витальных случайностей и наделяя его способностью говорить им *нет*; как таковая, личность не равна человеку, который самой *опредмеченностью* своих экспликаций – от Я до восприятий и ощущений – пребывает в сфере реализованного, между тем как личность – сама реализация, *акт*, состоящий из непрерывных и абсолютно беспредметных интенций не только интеллектуального, но, в первую очередь, волевого и эмоционального порядка¹¹⁰. Предметным коррелятом личности, как беспредметного центра всех актов, является мир, причем таким образом, что каждая личность соотносена со своим миром, а каждый мир со своей личностью, потому что мир без личности столь же нелеп и немислим, как личность без мира. Если теперь отвлечься от этих индивидуально-личностных миров к единому и абсолютному миру, макрокосму, то нужно будет

¹⁰⁹ Заключение от общего к частному позволено, от частного к общему не позволено.

¹¹⁰ Так это зафиксировано в эйдетических анализах книги «Формализм в этике и этика материальных ценностей» (1916). И хотя Шелер, в более позднем учении о «бессилии духа», существенно расширил и уточнил круг этих представлений, предпосылки, касающиеся поставленной здесь проблемы, остались неизменными.

признать, что и у этого мира *должна* быть своя, коррелятивная ему, личность, без которой множество отдельных личностей распалось бы в немыслимый и нелепый хаос. Что особенно важно: эта абсолютная личность («das personale Gegenglied des Makrokosmos», говорит Шелер) *столь же конкретна, как и сам мир*. Шелер¹¹¹: «Было бы абсурдно (а не просто „противоречиво“), если бы, полагая единственный конкретный мир как действительный, мы *не* полагали бы вместе с ним идею конкретного духа. Но повод к действительному полаганию самой этой идеи Бога *никогда* не дает нам философия, его опять же могла бы дать только конкретная личность, которая непосредственно связана с чем-то¹¹² соответствующим идее и которой её конкретная сущность „дана сама“. Поэтому всякая действительность Бога коренится единственно и только в возможном положительном откровении Бога, в некоей конкретной личности. [...] Кто говорит (sagt) и полагает (setzt) конкретный абсолютный мир и имеет в виду при этом не только свой собственный мир, тот неизбежно полагает тем самым и конкретную личность Бога». Шелер мог бы добавить: «... *тот неизбежно осознает тем самым и себя, как полагающего Бога*». Но именно этого он и не добавляет, предпочитая *действительной* конкретной личности её *идею* с уже неотвратимым обратным откатом в «философию». Показательно, что эта абсолютная смена температур уместается на одной единственной странице. Добравшись до самого верха башни, строитель Сольнес посчитал благоразумным спуститься обратно вниз. «Конечно, будь сущность личностного основана на „Я“, [...] идея божественной личности оказалась бы абсурдной. Ибо к каждому „Я“ сущностно необходимым образом принадлежит как „внешний мир“, так и „ты“ и „тело“, то есть, сплошные вещи, предиктировать которые Богу абсурдно a priori». Какому Богу? Платоническому, католическому или обоим вместе! То что Бог теизма надмирен, бестелесен и солипсичен, не подлежит сомнению, как не подлежит сомнению и то, что, ища избежать банкротства, он готов на всё, готов стать всем, даже *конкретной личностью*, но только не Я. Абсурд в другом: даже не столько в том, что (не мог же Шелер не знать этого!) «Я» – это имя Бога в человеке, сколько в возможности быть конкретной личностью, не будучи конкретным человеком. Шелеровский Бог – старый замаскированный и необыкновенно флексибельный кантианец, способный по обстоятельствам быть католиком, атеистом и даже католиком и атеистом зараз, но абсолютно не способный быть телом и находить себя, как «Я», в «ты». Переход к «постуляторному атеизму ответственности» без человека, как носителя ответственности, и не вообще человека, а *конкретного* и *поименного*, оказался еще одним (последним?) провалом в теизм – *личной* трагедией мыслителя, о знакомстве с которым Рудольф Штейнер вспоминал в своей предсмертной книге «Мой жизненный путь»: ¹¹³ «Шелеровский образ мысли произвел на меня впечатление гениальности. Я и по сей день с глубочайшим интересом слежу за его путем познания. Возможность – к сожалению, совершенно редкая – встречи с этим человеком, ставшим мне тогда столь симпатичным, всегда доставляла мне внутреннее удовлетворение».

¹¹¹ Der Formalismus in d. Ethik und die materielle Wertethik, Halle a. d. S. 1916, S. 411ff.

¹¹² Или кем-то? У Шелера *грамматически* двусмысленно: «mit einem der Idee Entsprechenden».

¹¹³ Mein Lebensgang, GA 28, Dornach 1982, S. 442.

7.

Не может быть сомнения в том, что эволюционный процесс, цель которого совершенный (формула совершенства: *сознание, как тело*) человек, возможен не иначе, как в равнении на названную цель. По той очевидной причине, что истории (становлению) *чего-то* должно предшествовать само это *что-то*, чтобы было *чему* становиться и свершаться. Никто, ведь, не станет утверждать, что математика возникает из истории математики, а, скажем, философия из истории философии. Как раз наоборот: история математики возникает из математики, а история философии из философии. Не может быть никакой истории вещи, если в её начале уже не находится сама вещь. Эволюция, чтобы не быть абсурдной, как только-эволюция, есть эволюция, как *инволюция*, что значит: историю человека предваряет *человек*, некто N.N., физический и трансцендентный человек (*homo totus et perfectus* алхимиков), который и осуществляет себя, как человечество, становясь (в нас, *как мы*) тем, что он от вечности *есть*. Нам пришлось бы радикально пересмотреть наши платонически-христианские представления о *телесности*, чтобы не принять сказанное за безумие. Телесности мы всё еще противопоставляем *бестелесность*, которую и отождествляем с *духовностью*. Не имеет равным счетом никакого значения, делаем ли мы это как идеалисты-платоники или как материалисты-антиплатоники: результат одинаков с обоих концов, потому что одинаков исходный пункт. В контроверзе идеализм-материализм существенной остается рокировка, при которой дух и тело меняются местами и ролями, оставаясь при своей абсолютной противоположности друг другу. Дух бестелесен, а тело бездуховно: в этой формуле согласно сходятся как платоники, так и антиплатоники, как сходятся они и в бессильных потугах найти *объяснение* единства того и другого. Но дух без тела – призрак и иллюзия (*Geist* и есть *Spuk, Gespenst, Blendwerk*), а тело без духа – труп. Контроверза платонизма и антиплатонизма – это выбор между призрачностью и безжизненностью, но решить можно и в пользу третьего. *Tertium datur*, и это третье есть *тело, как дух*. Дух уже не как гуманитарно-филологическое привидение, а как *воплощенность*; путь к настоящей *науке о духе* ведет не через метафизику, теологию и всякого рода мистицизмы, а через *додуманную до конца* физику и физиологию, потому что *дух и есть додуманное до конца тело*. – Нам пришлось бы, с другой стороны, решительно пересмотреть и наши вульгарные представления о времени, чтобы раз и навсегда распрощаться с вульгарными же представлениями об истории, как *fable convenue*. Вульгарно понятое время – пространственная экстраполяция, в которой вместо «*позади*» выступает «*раньше*», вместо «*впереди*» – «*позже*», а вместо «*здесь*» – «*теперь*». Нет спору, что это представление значительно облегчает нашу жизнь и незаменимо практически. Но отсюда никак еще не следует, что мы вправе переносить его с расписания поездов на философские рефлексии. Философия (не та, которую выбирают философы, а та, которая сама выбирает себе философов) имеет дело не с календарным представлением о «времени», в котором вчера было «*раньше*», а завтра будет «*позже*»; в философии это представление уступает место мысли о времени, которая шокирует вульгарное сознание и очищает место сознанию действительному. В философском времени прежде всяких «*раньше*» и «*позже*» стоит «*теперь*», а уже через него и оба референциальных модуса: уже прожитого прошлого и еще не прожитого будущего. Вульгарное сознание сочтет шуткой или (если всерьез) нелепостью единственно нормальное с точки зрения философского сознания представление о времени, согласно которому начало мира и конец мира *одновременны* и

что понять это можно только, если знать, что время тождественно Я¹¹⁴. Это действительно необычная мысль, и было бы целесообразно не сразу осиливать её (с риском надорваться), а привыкать к ней в значительно уменьшенных масштабах, где она хоть и продолжала бы оставаться непонятной, но, по крайней мере, без немедленной реакции отторжения. Можно подумать, скажем, о Моцарте, услышавшем однажды еще не написанную симфонию мгновенно всю целиком. И еще можно (в память о философе Августине) подумать, что иначе этого и не может быть. Если музыка не мгновенна вся целиком, то *что* же она вообще такое? *Как* и *где* она вообще существует? Сказать, в пространстве и во времени, значит иметь в виду не её, а только условия её исполнимости; мы видим её в нотной записи и слышим её, скажем, в концертном зале, но музыку не видят и не слышат, а слушают, и слушают в ней не то, что слышат (тона), а её саму; вопрос в том, насколько мы в состоянии слушать музыку, не слыша её, то есть, не застревая в майе тонов, а проникая сквозь них в то, что за ними, подобно тому как, глядя сквозь очки, мы видим же не стекла очков, а то, на что сквозь стекла смотрим. Музыка, чтобы быть слышимой, должна быть растянута во времени, а чтобы быть услышанной, снова обратно сжата в себя, как в мгновение, если, конечно, не мгновение помещать во время, а время в мгновение. Во времени протекают тона, которые слышимы; но было бы абсурдно полагать, что их мы и слушаем. Там просто *нечего* слушать. Тона исчезают с такой же быстротой, с какой они возникают, то есть, парадокс музыки – это парадокс времени, которое, должно ежесекундно уничтожать себя, чтобы вообще быть. Но что значит здесь «*быть*»? Между тем, что исчезает, и тем, что *есть*, существует отношение не гомогенности, а гетерогенности; исчезает не то, что есть, и есть не то, что исчезает. Исчезают тона, а есть музыка, как целое тонов, или их одновременность, которую мы оттого и не слышим, что, слышимая, она была бы хаос и шум, а слушаемая, есть музыка. Не удивляемся же мы оратору, который спрашивает сначала аудиторию, слышит ли она его, и уже потом просит, чтобы она его слушала, потому что, слыша последовательность слов, слушают не слова, а мгновенное целое их смысла. Так и с музыкой, которую мы *слушаем* одновременно всю целиком, пребывая всё еще (в отличие от того, моцартовского, случая) в иллюзии времени, потому что наше сознание не в состоянии *realiter* воспринимать и выдерживать то, что наш высокопарный и высокомерный рассудок называет – философски: «трансцендентальным единством апперцепции», а поэтически: «вечностью». Не случайно, что люди искусства инстинктивно избегают сознания, потому что в произведении искусства они видят дар или наитие, а не сколько-нибудь сознательный выбор. Художники оттого и делают ставку на бессознательное, что инстинктивно чувствуют в сознании орган, неспособный воспринимать вещи в их сущности, то есть, в их растянутой во времени одновременности. Художники имеют в виду свое (наше) сознание, и совершенно правы, когда опасаются его; но художники могли бы однажды догадаться,

¹¹⁴ На это – до Хайдеггера – нацеливался и на этом – вместе с Хайдеггером – сорвался немецкий идеализм. Гениальная догадка Шеллинга (System d. transz. Idealismus, Werke, Bd. 2, Leipzig 1907, S. 140): «Время не есть нечто протекающее независимо от Я, но *само Я* есть время, мыслимое в деятельности», осталась не больше, чем догадкой, или ответом, на который не мог быть подобран вопрос. Наверное, история немецкого идеализма будет осмыслена однажды как история срывов и провалов *значительнейших* мыслей, погубленных в неадекватной им топике; идентичность Я и времени, осиливаемая средствами платонизма (неоплатонизма), могла быть лишь покушением с негодными средствами. Только поняв это, можно понять, что абсолютный идеализм Фихте и Шеллинга должен был отказаться от своего Я, как первопринципа, чтобы уступить место такому Я, которое действительно *смогло бы* реализовать себя как время, мыслимое в деятельности. Сюда: Karl Ballmer, Elf Briefe über Wiederverkörperung, Besazio 1953, S. 41ff.

что все их опасения не имеют ровно никакого значения, если воспринимать вещи не из нашего ущербного, потому что рудиментарного, сознания, а из *сознания совершенного*. Время, понятое из совершенного сознания (Я, мыслимого в деятельности), есть способ, посредством которого оно (сознание) определяет дистанцию, отделяющую его от несовершенных, наших, сознаний. Особенностью (несовершенством) нашего сознания является то, что оно всегда живет как часть, фрагмент себя самого либо в прошлом, либо в будущем, но никогда в настоящем и *целиком*. Парадоксы Августина (из 11-й книги «Исповеди») вполне отражают эту невозможность одновременного нахождения в *конце* и в *начале* процесса (причем, в конце, как *причине* начала). Это не опосредованная разделенностью чувственного и сверхчувственного логика яви, а чистая и имманентная миру логика сна. Если бы мы жили вовне, как во сне, мы переживали бы время текущим вспять, от «*позже*» к «*раньше*», где то, что «*позже*», каузировало бы то, что «*раньше*», чтобы то, что «*раньше*», не оставалось «*раньше*», а становилось «*позже*». Любопытно, что сновидение провоцируется извне, мигмом пробуждения от сна, каковой миг и растягивается *растягивается* в сон, как во время, которое длится не дольше блошиного укуса. Декарт рассказывает, как он был однажды разбужен укусом блохи от сна, в котором дрался на дуэли и был проколот шпагой как раз в момент, когда его укусила блоха¹¹⁵. Если представить себе это средствами дневного сознания, то можно сказать, что подлетающая к спящему философу блоха оказалась поставщиком и постановщиком его сна, и что ей для укуса, длящегося мгновение, понадобилась целая барочная интрижка с дуэлью и пробуждением в ту самую явь, неуверенность и сомнение в которой достигают в начале четвертой части «Рассуждения о методе» почти шекспировской силы. Короче говоря: мы не живем в настоящем, но мы (философски) сознаем, что без этого настоящего, как референциальной точки отсчета, не было бы ни прошлого, ни будущего. Осуществивший себя человек, человек, достигший такого же совершенства в мышлении и сообразных мышлению поступках, какого природа (природа естествоиспытателей) физически достигла в образовании его самого, и есть настоящий, как настоящее, *geistes-gegenwärtig*: тот самый *третий*, который, в отличие от других, растянутых во времени, *весь целиком присутствует здесь и теперь*.

Некоторой философской опорой для стояния в этой труднейшей и постоянно трансцендирующей за рамки чистой философии мысли мог бы послужить отмеченный раньше и вполне мыслимый парадокс, что не мир возник во времени (которое, в противном случае, было бы абсурдно бóльшим, чем мир), а время в мире. Представление о мире, как о чем-то, что больше времени, и есть представление о «*теперь*», которое больше и *прежде* времени и которому, чтобы стать жизнью в «*теперь*», понадобилось уничтожить себя, свою изначальную интегральность, и явить себя как мировой процесс, или историю сознания, становящегося тем, что оно от вечности уже есть.

¹¹⁵ Dictionnaire de médecine, t. 29, Paris 1827, p. 360.

8.

Трудности, открывающиеся при осмыслении *двадцать третьей* ступени, специфичны, между прочим, уже и тем, что они имманентны самой ступени, дальнейшее развитие которой попадает тем самым в прямую зависимость от возможности и степени их преодоления. Простой элементарный вопрос грозит стать выстрелом, влекущим за собой гигантские оползни и обвалы смысла: *где*, начиная с двадцать третьей ступени, свершается эволюция? Понятно, что местом свершения не может быть уже физическая природа, – по той причине, что там нечему уже свершаться; но если местом свершения физической эволюции является природа в традиционном смысле слова, как *внешний мир*, то продолжение этой эволюции по линии *индивидуального* предполагает адекватную, сообразную свершению топику, каковой может быть только *человеческий внутренний мир*: мысль, чувство, воля, душа, или, говоря вместе с Гёте¹¹⁶, «*высшая природа внутри природы*». Сознание, понятое так, и есть природа, перемещенная из безликих родовых общностей в единичное и поименное, как *человеческая индивидуальность природы*. Надо попытаться представить себе непредставимое, чтобы не потеряться в зеркальном кабинете псевдоидентичностей. Непредставимое: неосознанный, необъясненный, непонятный мир, мир, лежащий вокруг нас, как только чувственное восприятие. Он непредставим, потому что, представь мы себе его *таким*, мы бы не различали в нем ровным счетом ничего: всё лежало бы перед нами одинаково бессмысленным и индифферентным – не в том смысле, что мы жили бы в мире, не зная этого, а в том, что, не зная этого, мы жили бы уже не в мире, да и вовсе не жили бы, потому что мир и жизнь лежали бы по ту сторону сказанного и несказанного, разума и безумия, смысла и бессмыслия, и были бы – *ничем*, οὐκ ὄν греческих философов. Непредставимое прекращается там, где вещь – в познании – обнаруживает себя, как *мысль*. Именно: нет вещи самой по себе, и нет тщетно пытающейся помыслить её мысли, а есть *вещь, как мысль*, если вещь находится уже не в непредставимом (как уклон, или небытие не только действительного, но и возможного бытия), а в осмысленном (= познание).

Мысль – вещь, с которой снято чувственное лишнее и оставлена понятийная *она сама*, подобно тому как микельанджеловские фигуры – это освобожденные мастером от лишнего куски мрамора. Если бы человеку удалось осознать меру своего участия в мировой эволюции, он звучал бы гордо уже не там, где это смешно и нелепо, а там, где это единственно уместно: осозная себя, вслед за антропологом Топинаром, на ступени, «*на которой блистают Ламарк и Ньютон*». Различие внешнего мира и внутреннего мира представало бы уже не химерой субстанциального удвоения, а *мыслью*: внутренний человеческий мир – это почувствованный, помысленный, поволенный, *пережитый* внешний мир: жизнь, преобразованная в переживание и, главное, *сохраненная, как переживание*. Характерно, что физика на этой – человеческой – ступени лежит в компетенции не столько «*физиков*», сколько «*лириков*», разумеется, не тех, кто кудакхает в рифмах или как попало, а тех, словам которых Бог доверяет свое молчание; нужно подумать об авторе «*Дуинских Элегий*», проговорившемся однажды о *природе* с такой необыкновенной

¹¹⁶ Werke, Weimarer Ausgabe, 1. Abt., Bd. 28, S. 70.

точностью, каковую трудно представить себе даже в виде лепета или даже как смутную догадку у современных ему небожителей физики. Рильке¹¹⁷: «Природа, вещи нашего обихода и потребления преходящи и бренны; но пока мы здесь, они – наше владение и наши друзья, соучастники наших нужд и радостей, как они были уже доверенными наших предков. Следует, таким образом, не только не принижать и унижать всё здешнее, а как раз из-за их временности, которую они делят с нами, все эти явления и вещи должны быть поняты нашим внутренним разумом и преображены. Преображены? Да, потому что задача наша – так глубоко, с таким страданием и с такой страстью вобрать в себя эту преходящую бrenную землю, чтобы сущность её в нас „невидимо“ снова восстала. [...] У земли нет иного исхода, как становиться невидимой: в нас, частью своего существа причастных к невидимому, по крайней мере, имеющих свою долю в нем и могущих умножить за время нашего пребывания здесь наши невидимые владения, – в нас одних может происходить это интимное и постоянное превращение видимого в невидимое, уже больше не зависимое от видимого и осязаемого бытия – подобно тому, как наша собственная судьба в нас постоянно присутствует и постоянно невидима». По тому, как неадекватно мы воспринимаем этот отрывок, прочитывается вся симптоматика нашей умственной неполноценности. Критерии научности, вокруг которых мы радеем, как дикарь вокруг воткнутой в землю палки, таковы, что от «нас», научно объясненных, ближе дотянуться до крыс или обезьян, чем до «нас» же, увиденных в зеркале «Дуинских элегий». Поражает не слепота и беспомощность этой научности, а наглость её притязаний и нетерпимость, на фоне которой старый церковный прозелитизм выглядит всё еще достаточно мягким и деликатным. Было бы наивно рассчитывать на то, что, осознав свое банкротство, эта наука сама покинет сцену и уступит место новой и лучшей. Путь от науки, заведшей себя в тупик, к науке, открывающей будущее, тернистее и сложнее, чем путь от религии к науке, и мы лишь внесем нашу лепту в его неотвратимость, если научимся понимать цитированный выше отрывок из письма Рильке не как очередной поэтический каприз, а как – мировой закон, не уступающий по строгости закону всемирного тяготения.

9.

Важно понять: сознание, вопреки Brentano-Гуссерлю, не есть сознание чего-то, а само *что-то*: не сознание вещи, а – вещь. Ощущение нелепости от этой фразы имеет источником уверенность, будто мы заранее уже знали бы, что есть вещь. Что же есть *вещь*? Говорят, одного наивного ответа на этот вопрос было достаточно, чтобы провалиться на экзамене у Германа Когена. Наивное (философское, как и обывательское) понимание вещи опирается на инстинкт «очевидности» и статует гетерогенность вещи и сознания. Ничего удивительного, что понятая так вещь автоматически оказывается «*вещью в себе*», после чего сознание способно лишь уставиться на нее, как баран на новые ворота. Но гетерогенность сознания и вещи имеет силу только в рамках чувственного восприятия; если мы не воспринимаем сознание, как *саму* вещь, а вещь, как *само* сознание, то оттого лишь, что *нематериально* сознание мы размещаем в голове (как некое вполне «*окультурное*» свойство мозга, по сравнению с которым видения госпожи Блаватской в «*пещерах и дѣбрях*

¹¹⁷ Письмо к Витольду фон Гулевичу от 13 ноября 1925г. Briefe, Insel-Verlag 1950, S. 898f.

Индостана» кажутся всё еще наивно правдоподобными), а *материальные* вещи во внешнем мире. Начиная с Аристотеля (*De anima*, II, 12), западная научная философия понимает под органом восприятия вещи способность принимать в себя чувственно явленные формы вещи без материи, потому что, как это ослепительно поясняет Гуссерль, когда мы воспринимаем какую-либо вещь, не вещь входит в наше сознание, а наше сознание «направлено» на вещь. Очевидно, хроническому картезианцу Гуссерлю *res cogitans*, каким-то образом очутившаяся в *res extensa*, казалась менее невероятной, чем *res extensa*, попавшая в *res cogitans*, хотя, имея он в виду под вещью, скажем, бокал доброго мозельвейна или свежесть шварцвальдского воздуха, ему пришлось бы выбирать между очевидностями в картезианском и собственном феноменологическом смысле. То, что орган зрения, ухитряющийся подчас не видеть вещи, даже глядя на них в упор, обнаруживает меньшую склонность к очевидности, чем, скажем, орган обоняния, хоть и может быть отнесено к курьезам, но ничего не меняет по существу; более въедливая очевидность усмотрела бы даже в «паровой машине» зримую физическими глазами мысль её изобретателя. Допущение, что сознание направлено на вещь, имеет предпосылкой *готовость* вещи, каковая *готовость*, конечно же, сама изготовляется сознанием, то есть, сознание сначала конституирует вещь, как вещь, а потом уже интендирует её, как данность. Если бы западной философии удалось однажды осознать себя как историю своих болезней, то к числу наиболее запущенных принадлежала бы, несомненно, раздельность вещи и сознания (мысли) с заострением в фатальную оппозицию *внешнего* и *внутреннего*, где внешнее занимает привилегированную позицию «*объективного*» по отношению к «*субъективному*» внутреннему. Так, философ, в поисках истины, устранял себя, свое личное, как помеху, чтобы стать по возможности чистым (читай: безличным) приемщиком объективных – идеальных или материальных, всё равно – вещей. Эта болезнь оказалась, как сказано, настолько запущенной, что любая попытка указания на нее квалифицируется всё еще как эксцентричность или неадекватность. Похоже, философы предпочитают оставаться верблюдами, рассчитывающими попасть в царство небесное не через игольное ушко. Но разве же законы природы, открытые Ламарком и Ньютоном, потеряют свою объективность, если выяснится, что место их свершения, их «*умное место*», – внутренние миры Ламарка и Ньютона (= естественнонаучно объясненный внешний мир)! И разве мир идей Платона перестанет быть *значительным*, если мы опознаем в нем внутренний мир философа Платона, как потенцированный в философское мир эйкасии! Биологи могут долго еще уточнять и дифференцировать детали развития, вплоть и включительно до двадцать второй ступени естественной истории творения. Дальше им делать нечего. Дальше – больше. Ботаник прекрасно опишет и объяснит нам 300 или 400 видов дикой розы. Ему и в голову не придет объяснить нам заодно и гётевскую *Heidenrößlein*. Он предоставит это своему коллеге-литературоведу. По причине разности и несовместимости, так сказать, самих предметов: природы и поэзии. То, что предметы совмещены в целом мира, и дикая розочка на лугу объективно, *естественно* продолжается в гётевской, достигая в ней неувядаемости (поэзия, по Гёте, «зрелая природа») ¹¹⁸, к этой мысли придется еще долго и мучительно привыкать, пока она не станет столь же естественной и обычной, как её сегодняшней антипод.

¹¹⁸ Werke, WA, 2. Abt., Bd. 11, S. 374.

10.

С местом свершения продолженной, как внутренний мир человека, эволюции связаны, как минимум, две проблемы, ставящие под угрозу саму возможность этого свершения. Одна из них заключается в том, что человек впервые выступает здесь не только как творимое существо, но и как существо, наделенное *свободой*. Что предпосылкой и условием создания (и существования) телесности является как раз *абсолютное отсутствие сознания*, очевидно на множестве примеров, начиная с эмбриональной рекапитуляции; как телá, мы уже существуем среди прочих вещей мира, прежде чем мир в один прекрасный день начинает учиться сознавать себя на полигоне созданной им с этой целью человеческой телесности, которую, по условиям учебы и как бы в кредит, он растождествляет с собой и отождествляет с «нами», чтобы, как удавшиеся «мы», вернуться к сознающему себя себе либо, как неудавшиеся «мы», покончить с собой. Понятно, что, когда младенец учится говорить себе «я», это «я» коннотирует не какой-то внутренний мир, которого нет и в помине, но *извне* (через посредство воспринимаемых предметов) сообщает телу ребенка ту самую эластичность и восприимчивость к сверхчувственному, которую он, повзрослев и *поумнев*, научится различать в себе как сознание и душу. Важно знать, что телесность в том виде, в каком она понимается обычно (скажем, в физиологии), – это пустая абстракция, конкретность которой *труп*; достаточно уже взглянуть на анатомо-физиологические атласы, чтобы поразиться невежеству и апломбу, с которым изображение перенесенного сюда из мертвецкой и в учебно-наглядных целях поставленного на ноги трупа выдается за науку. Но труп человека тем и отличается от живого человеческого тела, что в нем – сказанное годилось бы в анекдот, не иди речь как раз об анекдоте, – нет жизни и нет сознания; труп – треть тела, именно, как *физическое* тело, лишённое двух других: *жизненного* и *сознательного*; чтобы не раздражать читателя парацельсической (или схожей) терминологией, можно приблизиться к теме иначе, а именно, вспомнив, что наше тело состоит не только из твердой субстанции, но и, большей частью, из жидкой; вспомнив далее, что мы дышим, и что вдыхаемый нами воздух не надувает нас, как баллон, а оживляет и одушевляет нас, – вопрос бьет как молотом: на каком основании, говоря о теле, мы имеем в виду только его физический, минеральный, состав, – по сути, то, что остается от него, живого, после смерти? Причина, очевидным образом, лежит в нашем неумении представлять себе и мыслить подвижные – жидкие и газообразные, в пределе, тепловые – состояния столь же *субстанциально*, как мы привыкли представлять себе физическое; главная роль остается именно за *res extensa*, которой мы атрибутируем перечисленные признаки, хотя признаки эти не только превосходят её в количественном плане, но и полностью определяют её в качественном отношении; наша логика, как метко заметил однажды Бергсон¹¹⁹, – это «логика твердых тел», и, понятно, что, перенесенная на человеческое тело, она должна отождествлять последнее с его физически-неподвижным каркасом, к которому домисливает потом оживляющие и одушевляющие его признаки. Самое забавное, что названная логика не только стоит на голове, но и заставляет нас думать, что стоять на голове *нормально*: потому *нормально*, что *научно*. Нужно представить себе литературоведа, понимающего литературное произведение как комбинацию букв, из кото-

¹¹⁹ L'évolution créatrice, Paris 1914, p. I.

рых (по типу мыслей из мозга) возникает сюжет и смысл! – Нелепость этой «научности» в том, что она воображает осилить тайны мира и человека средствами абсолютно не годящегося для этой цели сознания, и ничего и слышать не желает о необходимости расширения и углубления сознания до более адекватных поставленной цели состояний. Уясняя себе это, мы стоим уже, по сути, под знаком одной из означенных выше проблем. Если антропогенез, как образование нашей телесности, протекает в миллионах лет абсолютно без нашего участия, то, продолженная как осознание сотворенного, она предполагает как раз наше сознательное участие. Иначе и не может быть, когда эволюционирует сознание. То есть, старые и периодически обновляемые философские представления о сознании, как функции мозга, или отражении внешнего мира, или сознании чего-то, сколь бы удобными (и постольку бесспорными) ни казались они большинству не задумывающихся над этим людей, моментально теряют всякий смысл, если допустить, что сознание не коррелятивно внешнему миру, а идентично с ним, из чего следует, что то, что свершается в сознании, в субъективном сознании, и есть мировое свершение, как объективный мир. Наверное, это настолько же легко понять отвлеченно, насколько трудно конкретно представить себе последствия этого: в моих чувствах, мыслях, поступках, во всем, что я привык считать собой, своим внутренним миром, формируется субстанция будущей природы, материя будущего, как зла; риск творения и есть риск свободы и вытекающего из свободы зла, а зло – куда бы ни задвигали его богословы и журналисты, – это своеволие, не совпадающее, а диссонирующее с волей мира, как необходимостью самих вещей. Тема прослеживается дальше в цепи очевидностей. Очевидно, во-первых, что развитие сознания может протекать не иначе, как в самом сознании. Очевидно, во-вторых, что сознание для своего развития нуждается в автономности и самодостаточности (свободе). Очевидно, в-третьих, что в своем нынешнем, рудиментарном, состоянии сознание меньше всего способно на какую-либо автономность и самодостаточность. Из перечисленных трех очевидностей вытекает четвертая, понять которую можно лишь с учетом её педагогической специфики: сознанию предоставляется возможность осознать себя свободным (самодостаточным и автономным), чтобы необходимость мирового свершения (= судьба) была уже не гнетом слепого рока и не азартной ставкой фаталиста, а поволненным и свободным выбором. Можно сказать и так: совершенное сознание – это такое сознание, которое способно отождествлять себя с необходимостью мирового свершения, или судьбой, в знаке слов: «да свершится воля Твоя»; выражаясь неуклюже, но по существу, быть с судьбой на Я, после чего судьба уже не наступает, не карает, не тащит и не запикивает в мешок, потому что, даже наступая, карая, таща и запикивая в мешок, она совпадает с личной волей и желанием человека, приветствующего в ней – поверх всех жалоб и литаний – объективно-строгую учителя, если и наказывающего нас, то только для того, чтобы защитить и сохранить нас, будущих, от нас же, несмышленных и капризных сегодняшних¹²⁰; понятно, что ни о каком развитии здесь не может быть и речи, пока сознанию не будет дана в кредит (от credere = верить, доверять) свобода самому принимать решения и выбирать между стоянием на ногах и стоянием на голове. Притом, что стоять на голове неожиданно оказывается легче, удобнее и во всех отношениях приятнее, чем на ногах, – по той самой логике избалованной твари, по которой легче и приятнее выбрать то, что «хо-

¹²⁰ Леон Блуа (Lettres à sa fiancée, Paris Stock 1922, p. 131) выразил это однажды в удивительно ясных словах: «Бог дает нам не то, о чем мы его просим, а то, что нам нужно».

чется», чем то, что «нужно», потому что то, что «нужно», не может уже достигаться через гнет и принуждение, а только через то, что «хочется». В этом и заключается небывалый риск ситуации, что с завершением физически-природного цикла, который в то же время есть начало цикла духовно-природного, мы перенимаем ответственность за происходящее – как раз после анонсированной в этой связи «смерти Бога». Нужно будет подумать однажды о словце «креативность», ставшем вдруг столь модным, особенно среди диск-жокеев, топ-моделей, стилистов-визажистов, художников-акционистов и прочих ин- и эксгибиционистов; ни в чем другом сознание не явило себя столь уродливым и невменяемым, как в абсолютном нежелании нести ответственность¹²¹ – при абсолютном же требовании для себя всех мыслимых и немыслимых свобод и прав. Парадокс эволюции, начиная с двадцать третьей ступени: в нее невозможно войти без сознания, и в ней невозможно оставаться с сознанием, если, конечно, сознание не научится реагировать на собственные ошибки с такой же чувствительностью, с которой тело реагирует на боль. Теряя рай, мы теряем животность, но путь от рая всеобщей животности к наконец-то удавшейся человечности ведет через ад сознания.

11.

Трудность другой из отмеченных проблем в том, что, однажды поставленная, она вообще кажется неразрешимой, а в качестве неразрешимой делает невозможным и продолжение эволюции, как таковой. Проблема носит имя *смерть*. Смерть человека, как прекращение жизни, понимается как прекращение и *внутренней жизни*, а значит, как остановка развития. Если внешний мир всё-таки продолжает существовать, несмотря на факт смерти, то оттого лишь, что оптовость смерти превозмогается в нем оптовостью рождений. Это чисто статистический результат, имеющий не большее значение, чем подсчет голов рогатого скота или голосов при выборах. Переносить оптовость на двадцать третью ступень, значит опускать науки о человеке (антропологию, психологию, социологию) до статуса региональных онтологий при базовой дисциплине *зоология*. Еще и еще раз: общее – в плане человеческого – существует лишь в той мере, в какой оно создается и полагается индивидуальным. Единственным, как кажется, вариантом избежать конца было бы, поэтому, *бессмертие*, причем индивидуальное, потому что аверроистическое бессмертие, как растворение в мировой интеллигенции, имело бы для душевно-духовной эволюции не больше смысла, чем заповедь: *размножайтесь*. Но и идея индивидуального бессмертия, уже по малейшем продумывании, обнаруживает всю свою несостоятельность, чтобы не сказать, нелепость. Дело даже не в том, что она узурпирована религиозным сознанием и считается специфически религиозной темой,

¹²¹ Мне памятна сценка, случившаяся однажды в начале 90-х гг. в нордрейн-вестфальском Детмольде, куда я был приглашен для участия в одной литературной конференции. Организаторы, очевидно в поисках эффектного конца, решили напоследок рассадить референтов на сцене и предоставить слушателям в зале задать каждому по вопросу, ответ на который должен был состоять из одного-единственного слова. Вопрос, заданный мне, гласил: «Что важнее всего для писателя, кроме умения писать?» Я сказал: «Ответственность». Что последовало за этим, не укладывалось ни в какие рамки. Поэтесса по имени Герта Мюллер, тоже сидевшая на сцене, с неожиданной злобой накинулась на меня, заявив, что от сказанного мною слова за версту несет тоталитаризмом и что, будь этот вопрос задан ей, её ответ гласил бы: «самовыражение».

представляя собой для научного сознания в лучшем случае маргинальный, или экзотический, интерес; дело в том, что, даже если мы допустим возможность *рационально* фундированного индивидуального бессмертия, это так же мало сдвинет проблему с мертвой точки, как и отсутствие всякого бессмертия вообще. Потому что религиозно понятое бессмертие есть лишь обратная сторона атеистически понятой смерти, где, в последнем случае, так же умирают в небытие, как в первом случае умирают в (вечное) бытие. Решение, за рациональной нефундируемостью обоих представлений, остается за *вкусом*, и есть основания полагать, что более мужественный, умный, морально и эстетически взыскательный вкус предпочтет-таки бессмертию бездельничества в Боге «вечный покой могилы»... С точки зрения индивидуальной эволюции, «навсегда уйти в бессмертие» ничем не отличается от «навсегда уйти в смерть», потому что решающим в том и другом случае остается *прекращение* развития сознания при обоюдостороннем погашении его в «сюда» или в «туда». Вопрос формулируется иначе. Каким образом экономия творения, или распределение эволюционных возможностей между физикой и тем, что после физики, оказалось столь *абсурдно* непропорциональным? Если «природе», или «Богу» (или «*deus sive natura*»), понадобились миллионы лет, чтобы физически завершить человека, доведя творение до точки, после которой оно может быть продолжено уже не внешне, а внутренне, как *душа*, то как случилось, что против миллионов лет, предоставленных в распоряжение *обще-родовому* в человеке, *индивидуальному* в нем отведены какие-то жалкие несколько десятков лет жизни, которых в подавляющем большинстве случаев недостает не то что на развитие, но даже на сколько-нибудь внятное осознание *проблемы*! Надо будет, по аналогии и для ясности, представить себе роман, действующие лица которого исчезали бы все до одного к концу каждой главы, а с каждой следующей главы новые начинали бы всё опять с нуля, и так до тех пор, пока одуроченный и измотанный читатель не отшвырнул бы от себя книгу и не вернул свой (читательский) билет автору. Нет сомнения, что в оценке авторской изобретательности и оригинальности выбирать пришлось бы между издевательством и идиотизмом, но для того чтобы поставить перед этим выбором и Творца мира, нам следовало бы сперва доказать, что мы навсегда исчезаем с концом жизни, то есть, доказать *окончателность* смерти (или, с другого конца, бессмертия). Тем более что эволюция индивидуального сознания, как несоизмеримо более сложный и рискованный процесс, соответственно требует больше времени для своего осуществления, и допустить, что она насовсем прекращается с *каждой* смертью, так толком и не начавшись, значит обесмыслить и всю естественную историю творения, создавшую в миллионах лет совершенный инструмент, чтобы каждый раз *перед самой игрой* на нем разбивать его, не давая ему даже быть настроенным. Наверное, можно было бы поставить на этом точку, решив тяжбу в пользу бессмысленности (объяснение мирового процесса, как абсолютно случайного, было бы лишь разновидностью бессмысленного). Но это совсем не так легко, как могло бы показаться на первый взгляд. Старый демон логики неусыпно несет вахту, вправляя обратно так и норовящий при первом же удобном случае вывихнуться, то есть, сойти с себя, ум. В конце концов, констатация: «всё бессмысленно», льет воду на мельницу смысла, потому что, если в самом деле бессмысленно, об этом не говорят, ни даже молчат, а просто залезают головой вниз в мусорный ящик и торчат оттуда до «*конца игры*».

12.

Бессмысленно не «*всё*», а наше представление о конце, всё равно: в виде смерти или бессмертия. Чем же, если не математически удостоверенным курьезом, выглядят физические законы сохранения (материи, энергии) – на фоне отсутствия *закона сохранения индивидуального*! И о каком еще другом скандале в философии может идти речь, кроме того, когда гарантируют мировую сохранность веществу и энергии, но не находят в мировом целом места, где сохранялась бы и *мысль*, не вообще мысль, а *индивидуальная*, та самая, в частности, которая и измыслила все эти законы и сохранности! Если здесь можно вообще о чем-то сожалеть, то, наверное, о том, что проблема *бессмертия* по какому-то недоразумению оказалась в компетенции теологов, а не, скажем, физиков. Допустив, что нашелся бы *физик*, способный не только осознать, о чем идет речь, но и *додумать* проблему до конца... Конечно, ему пришлось бы тогда расширять физику до *метафизики*, но эта метафизика была бы уже не прежней переодетой теологией, дублирующей свое бессилие на философский лад, а *удавшейся наукой*. Мировое целое – без всякой мистики и спекуляций – включало бы в этом физико-метафизическом *наблюдении* не только материю, но и нематериальную мысль, и состояло бы соответственно из двух половин: чувственно воспринимаемой и духовной, *объективно* духовной – разумеется, не в спекулятивно-гегелевском смысле объективности, а в самом что ни на есть *субъективном* и *эмпирическом*, потому что дух, если он не хочет деградировать до онтологии столоверчения, находит и опознает себя только в онтологии человеческой субъективности, где внутреннее интимнейшее переживание, свершаемое в режиме познания, не отражает объективный распорядок универсума, но *есть* сам распорядок. Мир начинался бы в этой физике не с откуда-то взявшегося дуализма материи и мысли, а с конкретно мыслимой мысли, разделяющей мировое целое на внешний мир природы, как чувственно воспринимаемого вещества, и внутренний мир человека, как духа (= мирового духа), через который, вместе с которым мир вещества и материи, переставал бы быть иллюзией и становился бы *действительностью*. Философское грехопадение, последствием которого и стала невозможность этой воображаемой *физики*, случилось там, где из двух названных миров собственно миром был объявлен первый, а второй, запертый в черепе и грудной клетке, – его повторением в понятиях, после чего любая гусеница, травинка, камень, упавшее на землю яблоко и катящийся бильярдный шар обладали несравнимо большими онтологическими привилегиями, чем человеческое чувство или мысль, причем рафинированность абсурда заключалась в том, что распределялись означенные привилегии именно мыслью. Чего эта мысль никак и ни при каких обстоятельствах не могла вместить, так это *факта* смерти, который она относила либо по религиозному, либо по естественнонаучному ведомству с одинаково нигилистическими перспективами решения. Понятно, что внутреннему миру человека, после отпадения телесного физического носителя, не оставалось ничего иного, как сгинуть: в небытие или в «*вечную жизнь*». В новой физике мира, не сосуществующей с метафизикой, а расширенной до нее, вопрос мог бы быть адекватно продуман и отвечен не иначе, как с учетом такого мирового целого, космоса, универсума, который *объективно* состоял бы не только из внешнего, но и внутреннего мира. То есть, метафизика, как дисциплина, хоть и шла бы «после физики», но стояла бы в ряду *экспериментальных* наук, после чего нелепым недоразумением выглядело бы деление зна-

ния на *естественное* и *гуманитарное* (= противоестественное), где первое опережает и превосходит второе ровно в той мере, в какой оно способно обслуживать политиков, предпринимателей и обывателей. Предметом этой метафизики был бы внутренний мир человека, который она исследовала бы в том же режиме эмпирики, в каком физика исследует внешний мир. Внутреннему миру просто *некуда* было бы исчезать со смертью, потому что исчезнуть из мирового целого можно только в мировое же (но непродуманное) целое. Если телесный носитель, вскоре после смерти, распадается и растворяется в гомогенном ему мировом веществе, то по аналогичной логике следовало бы исследовать и *носимое*, то есть внутренний мир: сознание, Я, душу. Физика духа фиксировала бы распад и здесь, но не абсолютный, а парциальный, именно: в той части души, которая, будучи при жизни намертво связана с телом, уподобляется последнему и соответственно разделяет его участь, умирая вместе с ним. Смерть, увиденная так, была бы очистным, если угодно, экологическим мероприятием: своего рода защитной реакцией мира от нажитого в прижизненном опыте душевного мусора, грозящего мировому целому непоправимыми инфекциями и засорениями. Иначе говоря, смерть виделась бы уже не концом и упокоением – атеистическим или религиозным, всё равно, – а обезвреживанием и утилизацией (*Entsorgung*) душевных отходов, некой санитарно-гигиенической процедурой по ликвидации эпизоотических очагов души. Внутренний мир в оптике смерти предстал бы физически невидимым внешним миром, а его прижизненным содержимым (мысли, чувства, переживания) оказались бы *умершие*. То есть, рождаясь в смерть и теряя прежнюю материальную телесность, мы имели бы новую, сообразную этой онтологии телесность (= очищенное от земного сознание), душой (сознанием) которой – сообразно качеству и степени её *неинвалидности* – стал бы ищущий себя в индивидуальном Дух Мира. Самое удивительное то, что здесь, наконец, впервые было бы реально достигнуто *единство* мира, о котором во все времена мечтали физики и метафизики, – единство мира, как единство жизни и смерти, смерти в жизни и жизни в смерти, потому что смерть была бы, наконец, вырвана из-под опеки священников, поэтов, мистиков и гёльдерлинящих философов и отдана в распоряжение *эмпирика-наблюдателя*, некоего Галилея, наблюдающего и объясняющего её с такой же трезвостью экспериментатора, с какой он наблюдал и объяснял траекторию падающего тела или, скажем, изохронизм качания маятника. В этом обретенном единстве мира смерть (умершие = еще не рожденные) относилась бы к жизни (уже рожденным), как свет к глазу или воздух к легким, а сам *свет* или, скажем, *тепло* понимались бы уже не раздельно: в прямом (физическом) или переносном (моральном) смысле, а в прямом и едином *физико-моральном*. В новой физике свет и тепло *солнца*, как и свет и тепло *сердца* состояли бы из одинаковой мировой субстанции, так что нашими мыслями и поступками мы прибавляли бы, соответственно, убавляли световые и тепловые ресурсы вселенной; чистое, сообразное действительности мышление, как и моральный поступок, составляли бы содержание не только логики и этики, но и термодинамики: в параграфе, описывающем их в терминах энтропии, соответственно, негэнтропии. – Таким *могло бы* быть будущее нашей беспамятной и чванливой мысли. Не в наших силах реализовать это будущее, но в наших силах не проморгать его, в случае если бы оно наступило. *Физика*, смогшего бы перевести сослагательное наклонение описанных выше состояний в изъявительное, мы ждем и приветствуем всюду, где бы он ни появился. (Мы – это

те, кто, бессильно поникнув над своими уже холодеющими философиями, не теряют надежды услышать снова: «Иди за мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов».)

13.

Summa summarum: если цель эволюции равнозначна назначению человека, а назначение человека не в том, чтобы говорить «Я», тыча пальцем в собственное тело, а всем телом, до мозга костей *быть* «Я», то более чем очевидно, что мы не только не способны осуществить *полный* смысл своего существования в пределах *одной* земной жизни, но и сколько-нибудь внятно представить себе задачу. Причина и здесь лежит в возрастной разнице телесного и духовного: если наше телесное насчитывает миллионы лет, то духовно мы младенцы в самом начале пути. *Сознание, мысль, Я*, всё, что есть в нас собственно человеческого, осуществляется постепенно и в условиях чудовищного «сопротивления материала»; лапидарно можно было бы охарактеризовать человека как: *максимум телесного при минимуме сознания*. Минимум – голова, как мастерская интеллекта. Но голова – это узурпатор сознания, отхвативший себе какую-то ничтожную часть его и выдающий её за всё. Голова, если ко всему прочему она страдает самомнением, – какое-то театр абсурда по сравнению с *осуществленным целым человека*: басенная моська, лающая на слона и принимающая его молчание за доказательство своей силы. *Полный* смысл человеческого существования предполагает не блуждающие огоньки головного сознания посреди terra incognita темного бессознательного фюсиса, а сознательность, расширенную до тела. Карл Фортлаге¹²², выдающийся немецкий психолог эпохи «психологии без души», следующим образом охарактеризовал сознание: «Сознание – это малая и парциальная смерть, смерть – большое и тотальное сознание, пробуждение всего существа в свои сокровеннейшие глубины». Эта удивительная мысль предполагает, что можно войти в смерть, не умерев физически¹²³, если научиться еще при жизни проникать сознанием, которое и есть смерть, телесные процессы, протекающие бессознательно. Увиденная так, смерть – не погашение сознания, а его расширение, и обычное представление о смерти, как погашении, есть лишь страх сознания перед преодолением собственных границ, которые оно само полагает себе, чтобы оставаться в привычном себе, привычным собой, не видя и не желая видеть непривычного себя. Расширение привычного в непривычное есть, таким образом, только конец привычного, который оно и выдает за конец вообще. Но в смерть не умирают, как в конец, – в смерть пробуждаются от сна жизни, как в собственную идентичность; человек умирает, чтобы обрести свою целостность и подлинность, или, говоря словами Шеллинга¹²⁴, стать, наконец, *самим собой*, как тот, кто он извечно *есть* и кем он, всё снова и снова уходя из смерти в жизнь, с таким трудом *становится*. Человек – это становление-к-человеку: схождение-с-ума

¹²² Acht psychologische Vorträge, Jena 1869, S. 39.

¹²³ Равно как и можно умереть, не войдя в смерть физически.

¹²⁴ «Смерть человека хочет быть не столько расторжением, сколько эссенцификацией, в которой погибает только случайное, между тем как сущность, то, что собственно и есть сам человек, сохраняется. Ибо ни один человек не являет себя при жизни полностью как тот, кто он Есть. После смерти он есть просто Он сам. В этом лежит отрадность смерти для одних и её ужасность для других». (Sämtl. Werke, Stuttgart 1856ff. Bd. 14, S. 207.)

(только головного), как вхождение-в-ум (всего тела), и, понятая так, эволюция Я есть рекапитуляция телесной эволюции в обратном порядке расширения сознания от запертого в черепе и оттого научно (как и по-бытовому) маразмизирующего интеллекта до животных инстинктов и дальше, через растительное начало жизни, в мышечную, суставную и костную действительность смерти. Если жизнь (*vita brevis*) *одна* и кончается со смертью либо с бессмертием, то, должно быть, это и есть первофеномен бессмысленности; напротив, смысл – не какой-нибудь идеологический или конфессиональный, а *сам*, – требует для продолжения мирового процесса равных, если не бóльших, условий, среди которых центральное место принадлежит *закону сохранения индивидуального*, и не в форме вечного загробного континуума, а в периодике повторных жизней, где повторно живу не я, как я был (бред ницшевского *Wiederkunft*), а я, как *Дух Мира*, который совпадает со мной, теперешним и живущим, ровно в той мере, в какой я, теперешний и живущий, способен не только мыслить его, но и *вбирать помысленное в волю*. Факт смерти вносит лишь дискретность и точечность в процесс, который в животном свершении монолитен и неразличим. Со смертью начинается индивидуальное, как *различное* (немецкое *verschieden* и означает: *различное* и *умершее* вместе), но смерть не есть погашение и уничтожение вообще, а только погашение и уничтожение несущественного, отбраковка пережитых содержаний, не имеющих для мирового процесса никакого хоть сколько-нибудь весомого значения; смерть – феноменолог, подвергающий жизнь той же редукции, тому же заключению в скобки, каковому мысль подвергает идеируемый предмет, чтобы свести его к эйдосу и смыслу. Иными словами, смерть идеирует жизнь в её чистом смысле, вынося за скобки всё, что в бездарно понятой и бездарно использованной человеческой свободе прижизненно противопоставляло себя мировой необходимости. Но для того чтобы чистый самосведенный смысл не замораживался в тупом пенсионном бессмертии, а мог развиваться и увеличиваться дальше, он изобретает себе еще одну смерть, теперь уже в обратном направлении, где сущностно редуцированное посмертное описывает круг и снова входит в жизнь, умирает в жизнь, только уже с противоположного конца, как *дорожденное*. Тайна рождения – изнанка тайны смерти; рождаясь, мы умираем из смерти в жизнь, как, умирая, рождаемся из жизни в смерть. В этом периодическом повторении и нарастании аккумуляруемых, очищаемых и удерживаемых индивидуальных смыслов и свершается метаморфоз человека, как поиск извечно найденной идентичности. Было бы ошибкой видеть в сказанном намеки на старое тайноведческое учение о *реинкарнации*, но вдвойне ошибочным было бы вообще не видеть их. Держась за нить Ариадны, заблудившийся едва ли станет требовать, чтобы его вели только известными ему, привычными путями, но одно он вправе требовать в любом случае и при любых обстоятельствах: чтобы пути эти по строгости и требовательности мысли ни на йоту не уступали тем путям, идя которыми он очутился однажды в лабиринте.

Базель, 13 ноября 2008 года