Свасьян К.А.
Европа. Два некролога.

СОДЕРЖАНИЕ:

Предисловие к русскому изданию

I. К ИСТОРИИ ОДНОЙ БЛИЗЯЩЕЙСЯ КАТАСТРОФЫ

1. Немецкий реквием
2. Между двух варварств
3. Константинополь, Anno Domini 869
4. Что делает тело в нашем мышлении!
5. Go West!
6. Развоплощающееся (гражданское) тело Запада
7. Поминки по Икару

Postscriptum.

II. В ПАМЯТЬ ОБ ОДНОМ УПУЩЕННОМ ВЫЗДОРОВЛЕНИИ

1. Цветы зла (немецкая флористика)
2. Incipit Anthroposophia
3. Место происшествия: Германия 1945
4. Просветы из ямы

Postscriptum к русскому изданию

Воспроизводится по изданию: К.А. Свасьян. Европа. Два некролога. Москва, «Evidentis», 2003.
© К.А. Свасьян, 2003—2013
. © Электронная публикация — РВБ, 2007—2013.

ПРЕДИСЛОВИЕ
К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Эта книга, состоящая из двух частей, на деле представляет собой две *книги,* точнее, две *версии* одной и той же книги. В первом варианте она была написана осенью 1996 года и тогда же издана в Базеле. Перечитав её по некотором времени, я подумал, что смог бы написать её заново: не переделать, дополнить, изменить, а именно снова написать. Так она и вышла в новой версии весной 1998 года в том же базельском издательстве Rudolf Geering. Измененным оказался только подзаголовок, определивший всю разность линий визирования и прицельных дальностей обеих версий. Поминки по Европе, увиденные сначала в оптике *«одной близящейся катастрофы»,* справлялись вторично в *«память об одном упущенном выздоровлении».* Повторяю: речь шла не о дополнении, а о новой попытке; потеряй я рукопись и появись у меня охота восстановить потерянное, я бы, разумеется, восстанавливал его не по памяти и не по осколкам, как некую упавшую с подставки и разбившуюся статуэтку, а с нуля и *«снова в первый раз».*

Намерение написать уже написанное снова и по-новому было, впрочем, продиктовано не прихотью, а потребностью, даже расчетом. Не секрет, что, пишучи или говоря, мы не выражаем некую полноту имеющего и желающего быть сказанным, а лишь более или менее удачно отодвигаем границы невыразимого. Писать или говорить значит бороться с афазией, которая настигает нас едва ли не с каждым восприятием и потребностью его высказать. Слова — колья, вбиваемые в те самые участки помысленного, которые кажутся нам отвоеванными у великого царства немоты (на деле, лишь парадокс немоты, утверждающей себя не иначе, как позволяя себя нарушать). Самообман писателя — его успокоенность на последнем дописанном предложении, хуже: его наивная вера в то, что, дописав конец книги, он и в самом деле дошел до *конца,* а не просто остановился, как курица перед чертой или как случайно сорвавший банк на разовом выигрыше. Другое дело, если, проводя черту, он сознательно идет на капитуляцию, *зная,* что отодвигать границы можно было бы и дальше и что *«конец»* есть всегда лишь эвфемизм усталости, одышки и резиньяции... Потребность написать книгу заново мотивировалась очевидными изъянами первой попытки; начиная писать во второй раз, я отталкивался как раз от тех границ прежнего текста, поспешная и несколько небрежная разметка которых уже с самого начала оставляла желать лучшего. Расчет заключался в намерении (скорее всего, иллюзорном) еще раз и в другой последовательности тормошений расшевелить читателя. Если не всякая книга пишется для читателя (иные книги вообще противопоказаны читателю), то издается она, тут уж ничего не поделаешь, для читателя. Читатель же, а тем более современный, больше: западный читатель, привыкший покупать книги на столь же дистанционно управляемый лад, что и зубную пасту, не читает вообще никаких других книг, кроме тех, на которые его заранее наводят и которыми он пленен *до,* а нередко и *без их* прочтения; книга — это товар, за который платят деньги, а поскольку деньги привыкли здесь платить за удобства, то и от книги ждут той же добротности и предсказуемости, что и от хорошей обуви или вставной челюсти. В моем случае блокада оказывалась двойной. Одного того, что книги написаны антропософом, было достаточно, чтобы без прочтения подвергнуть их бойкоту. Ибо антропософское движение уже давно — и с правом — игнорируется миром, зачислившим его в разряд сект, несмотря на конформистские старания дорнахской и прочей номенклатуры отмежеваться от собственного происхождения и продемонстрировать абсолютную совместимость с впавшей в маразм цивилизацией Запада,

что значит: уверять мир в своей лояльности, внушая миру, что и *этот* чёрт не так страшен, как его малюют, напротив, вполне *«свой»,* светский, демократичный, компатибельный, политкорректный, тусовочный, педерастолюбивый, макдональдорезорбтивный, короче, о'кейный. Отсюда явствовал забавный парадокс: если книги эти, как антропософские *expressis verbis,* прежде всего должны были бы быть прочитаны антропософами, то именно антропософами они в силу сказанного выше и не могли быть прочитаны. С другой стороны: если антропософских читателей отталкивала их неантропософскость, то неантропософским читателям угодно было бойкотировать их непрочтением как раз за их антропософскость. В итоге оказывалось, что их просто *«нет»;* их и не *«было»,* да и не могло *«быть»,* в условиях фокуса, где одни неантропософы презирали других неантропософов, считая их антропософами оттого лишь, что последние сами считали себя антропософами. Так выглядело это в лакмусовом растворе идеологий, претенциозных и лживых, как все идеологии. Фактически дело могло обстоять гораздо проще: книги оставались непрочитанными не столько по идеологическим соображениям, сколько по чисто техническим, то есть не по нежеланию, а, скорее, по немочи читательской публики. Какое имеет значение, мнит ли себя читатель антропософом или как раз неантропософом, если ему в обоих случаях *нечем* читать, *незачем* читать, просто *некуда* читать! Можно по-всякому оспаривать гибель Запада в срезах культуры, политики, хозяйства или оплаченной журналистской живучести, но оспаривать гибель *читательского* Запада под силу человеку либо слепому, либо притворяющемуся слепым. Ознакомившись с текстом одной моей книги (не этой), издатель попросил меня укоротить — не сократить, а именно укоротить — некоторые предложения, показавшиеся ему чересчур длинными, примерно в пять-шесть строк. «Поймите меня правильно, — он старался смягчить мое недоумение неофита, ожидавшего со стороны зашибающего его кеглями немецкого языка каких угодно шишек, но уж никак не этой, — я не имею ничего против Вашей манеры писать, но, как издатель, я должен заботиться и о читателе. Так вот, предложения следует укоротить, потому что читатель, дочитав их до конца, может забыть, как они начинались». Мое осторожное напоминание, что предложения эти писались меньше всего в расчете на то, что читать их будут олигофрены, вызвало в ответ не больше чем мягкую понимающую улыбку, из разряда тех, которыми деловые собеседники, как правило, реагируют на более или менее несерьезные отклонения от темы. Остается надеяться, что с русским читателем мне повезет больше: если не в дружном презрении к идеологии, то хотя бы по части длинных предложений.

Книги эти писались на немецком языке, в ряде мест с непроизвольной оглядкой на русский. На этот раз мне пришлось наконец сполна ощутить курьез писателя, сподобившегося писать на *«не родных»* языках, сначала *«не родном»* русском, а позже, волею судеб, *«не родном»* немецком, при том что писательствовать в *«родном»* армянском ему так и не привелось. Переход из *«русского»* в *«немецкий»,* при всей одинаковости исходных *«мировоззрительных»* предпосылок, давался нелегко; надо представить себе кочевника, вознамерившегося *странствовать,* что значит: не морочить пространство внезапностями прыжков и оседлостей, а выхаживать его геометрией нацеленной воли. Оглядка на русский могла означать: переутомление дисциплиной и сознательностью на фоне возникающего время от времени желания сорвать воротничок и закуролесить — в лучших традициях отечественной ненормативности; но это были лишь рецидивы писательского прошлого (любопытно, что и в *«русском»* в свое время не обходилось без оглядки на *«немецкий»),* ностальгия беглеца-эмигранта по покинутому стилю, в сущности, вспышки злобы на унизительность грамматических имплантатов, на необходимость снова учиться писать на *«другом чужом»* языке, после того как написал уже с дюжину книг на *«своем чужом»;*

если при этом я не чувствовал себя закомплексованным в неполноценности, то оттого, по-видимому, что, будучи писателем-чужеязычником, ничем иным, кроме названного комплекса, и не страдал. (Когда немецкий редактор качает теперь головой при том или ином обороте и внушает мне, что это *«не по-немецки»,* я пытаюсь развеселить его тем, что рассказываю ему о его русских коллегах, которым тоже казалось когда-то, что *«это» — «не по-русски». Или* защищаюсь от него Делёзом, умным Делёзом, нашедшим формулу стиля, как *«иностранного языка в языке».)* Ясное дело, узнав о возможности опубликования книги в России, я ни на секунду не сомневался в выборе переводчика. Мне не давали покоя те, записанные по-немецки, но с тоскливой оглядкой на русский, места, которые мне не терпелось услышать по-русски, хотя, по правде говоря, я и не знал толком, что и с какого языка на какой здесь, собственно, переводилось. Было бы, поэтому, неверно назвать русский перевод с немецкого оригинала переводом, хотя книги в общем как раз переводились. Разгадка этого незатейливого парадокса лежит, конечно же, в том, что переводчиком был не переводчик, а автор, стало быть, некое вполне неподотчетное лицо, если к чему и годное, то уж никак не к ремеслу переводчика; нетрудно догадаться, в режиме какой ужасной отсебятины делался *«перевод»,* причем отсебятины, вызываемой не только причинами *«творческого»* порядка, но и — довольно часто — неумением адекватно перевести оригинал. Завязанные по-немецки узлы не распутывались мною большей частью, а разрубались: по-русски; я позволял себе в трудных случаях не терять времени на перевод, а писать текст наново, наслаждаясь счастливой филологической безответственностью и возможностью внести собственный скромный вклад в тезаурус российского беспредела. Читатель не ошибся бы, если, читая титульный лист, не обратил бы никакого внимания на уведомление *«перевод с немецкого».*

Обе книги, вышедшие, как было сказано, в 1996 и 1998 годах, стали завершающей — пятой и шестой — частью проекта «Первофеномены», издаваемого мною с 1994 года. Я счел нужным сохранить в русском издании примечания, указующие на остальные тома; речь идет о множестве тематических узлов, распутывание (или разрубание) которых предполагает знакомство с их тщательной *«завязкой»* в предыдущих выпусках. В целом это касается трехчастного изложения ключевых позиций духовной науки в последовательности философского, теософского и собственно антропософского становления[1]. Мне хочется в этой связи еще раз напомнить о том, что книги эти написаны антропософом, отношение которого к антропософии (не отягченное никаким *«членством»* и прочим *«сором в избе»)*определяется единственно фактором личной судьбы; если между повседневным *бытом и* философским *бытием не* существует иной связи, кроме языковой, так что некая логическая традиция воспрещает быть в быте (соответственно: бытовать в бытии), то среди всех прочих топосов философской дефектологии этому выпала участь едва ли не самого пагубного. Философски истинное всегда хотело быть общеобязательно истинным: argumentum ad veritatem без argumentum ad hominem, знанием без жизни, *«эпистемологией без познающего субъекта»;* напротив, сама возможность антропософии не теоретична, а персонально-эмпирична; антропософия выводит персональное существование не из мышления субъекта, а из его мыслимости, параллельно: его волей к мышлению она каузирует его персональное бытие. *Мыслю, следовательно, существую,* переводится на антропософский как: *мыслим, следовательно, существую,* параллельно: *мыслю, чтобы быть.* Ибо одно дело жить милостью естественной истории творения, деля эту милость с

[1] «Weltmacht Rudolf Steiner» 1. Teil: «Welterkennen als Selbst-erkennen eines Menschen. Zum Weltbild des jungen Rudolf Steiner» in: Urphänomene 1/95, Basel, Rudolf Geering-Verlag, 1995; 2. Teil: «Der Schöpfer aus dem Nichts. Von der „Philosophie der Freiheit“ zur „Theosophie“» in: Urphänomene 2/95, ib., 1995; 3. Teil: «Das Pfingstgeschehen Anthroposophie. Geisteswissenschaft als Wissenschaft des Heiligen Geistes» in: Urphânomene 3/95, ib., 1995.

мошкарой и дождевыми червями (сравнения значимы не сами по себе, а в демократическом спектре проблемы), другое дело жить, не унижая себя до жизни, после того как не нашел в ней смысла: большего, чем оторванные календарные листки. Третьим было бы именно: жить *ради* смысла жизни, большего, чем сама жизнь, даже если осмысливать пришлось бы абсурд, иначе: жить — не только как *«мыслитель»,* но *«вообще»* — в мыслях. Очевидно, что в третьем случае *«сатисфакции»* можно было бы требовать не только за оскорбленную (скажем, сравнением с дождевыми червями) личную честь, но и за оскорбленную (ложными представлениями) *честь мыслей.*

Ну, как бы мы отнеслись к чудаку, прилюдно отвешивающему пощечину автору некой научной или философской книги как раз во время её презентации? И стал бы сам чудак оглашать на суде мотивы, побудившие его к *«хулиганству»*? Скажем, оправдывать свой поступок тем, что, будучи порядочным человеком (паскалевским honnête homme), он не мог же допустить, чтобы в его присутствии оскорбляли МЫСЛЬ. Нет сомнений, что последнее слово осталось бы тогда за психиатром, а не за судьей. Над мыслями можно глумиться, непрерывно, как угодно, безнаказанно, больше того: с видами на ученые степени; но попробуй назови носителей этих степеней разносчиками особо опасных вирусов, и тебя моментально зачислят *«во враги».* Либеральные горшки не так уж просты, как их малюют; нужно понаблюдать за ними однажды не в их оплеванной мимикрии, а когда они плюются сами, чтобы понять, как можно быть фундаменталистом, не имея под собой решительно никакого фундамента. Прямо как в фокусе с психиатрами, обходящимися без какой-либо души! В одном случае, отстаивают ценности, которые существуют лишь в той мере, в какой о них *говорят.* В другом, лечат то, чего *нет,* а если и есть, то не потому, что *есть,* а потому, что — *лечат.* Но: Ницше, страдающий от судьбы музыки, как от открытой раны, и психиатр, диагностирующий это признание как *«синдром неадекватной реакции»,* — кто тут, собственно, болен? Буйно помешанный, сокрушающий всё, что попадается ему под руку, и профессор, несущий с кафедры вздор, который *конспектируется* и после *сдается как экзамен,* — кто тут, собственно, болен? Есть убийцы жизни, и есть убийцы смысла жизни; если первых казнят, а вторых цитируют, то отчего бы однажды не процитировать цитируемых устами казненных, чтобы убийство жизни не выглядело столь уж чудовищным на фоне *«научно доказанной»* или *«художественно внушенной»* бессмысленности жизни! — Антропософия, о которой идет речь (не антропософия антропософов, а антропософия Рудольфа Штейнера), есть не учение, теория, оккультизм или как бы это еще ни называлось, а умение *жить в идеях,* с не меньшей *«жаждой жизни»,* чем в чувствах и ощущениях. Но жить в идеях и значит ведь: идеировать саму жизнь, знать, что жизнь *есть* мысль, жизнь мысли, мыслящей себя как жизнь. В этом сращении всегда универсальной мысли с всегда индивидуальной жизнью лежит возможность антропософии; гётевское: *«Что такое общее? Единичный случай»,* читается антропософски как: «*Что такое понятие человек? Единичный человек»*[2]. Тот именно, в ком, на ком, по кому и опознается единственно quidditas человека. Разве не показательно, что *«человек»* в усилиях философской мысли находил себя либо над собой, в теологии, либо под собой, в зоологии, и никогда в себе самом, в антропологии! Антропология, не ставшая антропософией, есть и по сей день всё еще не суверенная дисциплина, а приложение к зоологии или теологическая сноска, где *«нам»* соответственно приходится узнавать себя либо в *«Боге»* либо в *«обезьяне»* (наиболее ловким удается и то и другое вместе). То, что *«мы»* по привычке или по инерции относим себя к *«человекам»,* есть элементарное недоразумение, опровергнуть которое нам мешает лень или глупость. Недоразумение лежит в смешении индивидуального с биологической или социальной самоданностью; в моей биологической

[2] Подробнее в моей книге «Das Schicksal heißt Goethe», Dornach 1999, S.40ff.

«человечности» я повинен не больше, чем в моем *«гражданстве»* — в том и другом случае речь идет об экземпляре рода, чувственно мультиплицированной differentia specifica *мыслимого* понятия. Но в биологическом человеке человека по определению так же мало, как мало его и в гражданине; человек — это событие ЧЕЛОВЕК; философски: идеальный тип, реализованный, однако, не в чистой мыслимости понятия, а как некто фактический, изживающий свой свободный от телесности дух не как *«философию духа»* в пропедевтической самоотчужденности, а как свое *тело,* или природу естествознания, и, значит, познающий природу и мир как *«самого себя».* Если *нам»* хватало бы философской гордости тяготиться ролью приживальщиков при биологическо-логическом родовом *«человеке»* (вот-вот впрыгнувшем в антропологию из питекантропологии), если бы мы ориентировались на какого-нибудь *«одного из нас»,* смогшего то, на что *«мы»* настолько неспособны, что категорически отвергаем саму его возможность (Бог-выручалка теизма приходится тут весьма кстати, как некоторого рода метафизико-моральная надбавка за нашу духовную инвалидность), то у кого из нас повернулся бы язык назвать себя человеком — в присутствии ЭТОГО человека! Не говорят же в присутствии Гёте: я поэт — или в присутствии Кантора: я математик![3] В их присутствии как раз и учатся осознавать себя непоэтом или нематематиком. Но поэт или математик — лишь частные случаи ЧЕЛОВЕКА, перед явленностью которого равным образом учатся осознавать себя нечеловеком, что значит: выдавливать из себя социал-дарвинистическую бестию, свинствующую *«низом»* и требующую *«верхом»* прав человека для своего *«низа».* Человек — это становление к ЧЕЛОВЕКУ, который есть творец ЧЕЛОВЕКА, или САМОГО СЕБЯ: становление, начинающееся с умения осознавать себя нечеловеком, по аналогии со знанием, которое (сократически) начинается с знания о незнании; быть антропософом значит, в первом приближении, не поддаваться барочному соблазну cogito, ergo sum, а упражняться в нелегкой роли *«человека»,* учащегося мыслить мыслящего его и вдыхающего в него свою душу творца, некоего Гёте, который пользуется своими дарами не для себя, а отдает их другим КАК СЕБЯ, чтобы и другие смогли однажды видеть идеи *«глазами»* или находить слова для *«покоя над горными вершинами».* В присутствии этого творца *«мы»* лишь становящиеся, или приближающиеся; на языке математики: *погрешности,* или *приближенные значения* ЧЕЛОВЕКА, с точностью до умения видеть в нем будущих *«самих себя». Или,* в противном случае, осознать себя вслед за честным Жан-Поль Сартром *«бесполезной страстью»* (кажется, уже и в самом деле бесполезной, непоправимо, без надежды на *«а вдруг пронесет»).* Ну, а если вдруг оказалось бы, что *«пронесло»* и на этот раз, что ж, тогда времени, отпущенного на передышку, могло бы хватить между прочим и для составления (даже в двойном варианте) *«плача по Европе»,* некоего поминального списка с заключительным прозрением во всё еще возможное, хоть и совсем иное, будущее: когда-нибудь по факту нежелания считаться с творением Рудольфа Штейнера будут измерять всё ничтожество и всю чванливость эпохи с её духовными вождями, имеющими о духовности не больше представлений, чем гальванизированная лягушка о биоэлектричестве[4]. *Базель, 28 ноября 2002*

---

[3] Святая простота. Этот пафос дистанции значим сегодня разве что в присутствии футболистов, боксеров, вышибал, глотателей шпаг и скорпионов, кутюрье, избранников книги Гиннесса, телезатейников и прочей эстрадной нечисти.

[4] 21 декабря 2000 г. в Университете Париж VIII господин Мишель Жозеф защитил докторскую диссертацию по теме «Философия и педагогика Рудольфа Штейнера. От философии Рудольфа Штейнера, как опыта в духовном, к её осуществлению в антропософии и социальном искусстве». Работа была оценена по высшему баллу «très honorable avec félicitations du jury». Председатель экзаменационной комиссии обобщил пятичасовое публичное заседание, назвав нападки на антропософию позором: «Я счастлив, что в Университете наконец представлена работа по философии Штейнера».

I. К ИСТОРИИ ОДНОЙ БЛИЗЯЩЕЙСЯ КАТАСТРОФЫ

1. Немецкий реквием.

Нижеследующее есть попытка асимметричного и транскаузального вопроса на следующий ответ: *поскольку Мировым Водительством именно на центральную Европу была возложена задача оживотворить импульс Христа в естественнонаучно возмужавшей мысли, европейская сердцевина мира стала мишенью ненависти всего прочего мира.* Христианский Запад содрогнулся бы от дерзости, приведись однажды не солдату Армии спасения, а преимущественно логику засвидетельствовать свое почтение Логосу Мира. Никому, или почти никому, не кажется нелепым, что право *профессионально* говорить о Христе принадлежит сегодня всё еще только богослову[5], а не, скажем, физику, химику, биологу или математику. Нелепым, напротив, выглядело бы сегодня стремление искать Христа в *любой* теме, области и специальности, причем не в знаке религиозного обновления, а на языке, имманентном ситуации. Что христианскому Богу на Западе выпала участь отражаться лишь в зеркале веры или, на худой конец, художественных образов и мистических видений, в то время как строгое научное мышление находилось в распоряжении иных, *нехристианских,* Богов, уже по одному этому можно было бы диагностировать обреченность христианства. Задание: сделать христианским мышление, научиться не только чувствовать и воздыхать по-христиански, но и по-христиански *мыслить,* провиденциально стоит перед немецкой душой с момента смерти Фомы Аквинского и как его последняя воля[6]. Вполне достаточно, чтобы воля эта с тех пор всеми неправдами и полуправдами бойкотировалась христианским миром. Макс Шелер приводит в своей вышедшей в 1917 году книге о германофобии реплику одного «умного француза», которого спросили о причинах столь неистребимой ненависти к немцам в мире. Ответ: «Ils travaillent trop»[7] — «Они слишком много работают». Мы читаем точнее: «Ils pensent trop» — «Они слишком много думают». Искушенный в мирских делах латинский инстинкт (вкупе с англосаксонским) сработал безошибочно, почтив, как наиболее грозную среди всех прочих опасностей мира, опасность *мышления.* Разумеется, не там, где мыслится академически, а там, разумеется, где мыслится *по-гётевски,* где, по Гёте, «само мое созерцание есть мышление, а мое мышление — созерцание»[8]. История Запада — с Тридцатилетней войны — стоит под знаком слов: *Germany must perish.* В каузальном подтексте: ПОТОМУ ЧТО ОНА МЫСЛИТ. Читатель, не распрощавшийся с настоящим текстом до этого места, вправе перебить автора. Читатель вправе спросить: что, собственно, значит: ПОТОМУ ЧТО ОНА МЫСЛИТ? Значит ли это, что мыслят только в Германии? — Нет, клянусь святым Шовеном, скорее уж во Франции! *Hommage à la France,* если в сегодняшней Германии стало нормой, обязанностью и привычкой — *не* мыслить, то тем расточительнее являет (являл?) себя контраст в Париже. В Париже (за вычетом философских кутюрье типа Деррида, для которых мыслить — значит говорить, а говорить — значит *не* мыслить) умеют еще ходить в школу к Гегелю, Гёльдерлину, Ницше, Гуссерлю, Хайдеггеру, Эрнсту Юнгеру тогда как немецкие простофили во всеуслышание стыдятся своих мыслителей или, по крайней мере, виновато отмалчиваются, видя, как ими гордятся в Париже. И если утверждается, что мышление — это немецкая доблесть par excellence, что *мыслить*

---

[5] Сегодня, очевидным образом, даже уже и не богослову!

[6] Сюда дорнахские лекции (на Троицын день 1920) Рудольфа Штейнера: «Философия Фомы Аквинского».

[7] *M. Scheler,* Die Ursachen des Deutschenhasses. Eine natio-nalpädagogische Erörterung, Leipzig 1917, S. 65.

[8] Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von Rudolf Steiner, Bd. 2, Dornach 1982, S. 31.

немцам велел сам Бог, ужаснувшийся, как говорят, однажды своей убогости среди верующих в Него и решивший испытать счастье у людей мыслящих, то отсюда вовсе не следует, что немцы мыслят, а следует, скорее, что мир лезет из кожи вон и делает всё возможное, чтобы они *не* мыслили. Не для того в конце концов христианство на христианском Западе было загнано в барокамеру гуманитарных плаксивостей и подключено к режиму питания слабовольтной морали, чтобы однажды оно споткнулось о серьезность этих германских увальней, вбивших себе в голову взять сторону Творца мира в его непреодолимом желании явиться в могуществе своем и славе своей уже не через веру, а через познание.

Поразительно в этом немецком мышлении то, что оно ничуть не в меньшей степени обнаруживает объективность и фактичность, чем это в строго английском смысле предполагает слово experience. Немец смеет мыслить то, что искони находится в компетенции наблюдения: мир *становления.* Оттого он есть *метафизик опыта.* Но он рискует также и наблюдать то, о чем всегда решало мышление: мир *бытия.* Он есть тем самым *эмпирик сверхчувственного.* Ему неведом иной доступ к бытию, кроме как через становление. Он мыслит в непрекращающихся противоречиях, ибо его мышление не замуровано в гипсовые повязки понятий, но движется в сплошных понятийных метаморфозах. Его Бог — закоренелый гегельянец, который, однако, в пику своему исполняющему церковные обязанности Коллеге достаточно мужественен, чтобы суметь однажды осмыслить и выдержать собственный совершенный антропоморфизм. Можно, конечно, улыбнуться утонченному дурачеству Готфрида Бенна: *Гераклит — первый немец, Платон — второй, оба гегельянцы,* но было бы отнюдь не оптимальным решением не пойти здесь дальше одной улыбки. Ведь не улыбаемся же мы раннехристианскому топосу, согласно которому Гераклит, Сократ и Платон были христианами до Христа! С начала Нового времени старая контроверза Тертуллиана *Афины или Иерусалим* упраздняется в немецкой философии, где бы эта последняя ни заявляла о себе: в Гёрлице или Веймаре, в Берлине, Мюнхене, Йене или Вене, или уже всюду, где мыслится на немецкий лад. В немецком мышлении анонимный философский Логос античности откликается на свое действительное имя. Поскольку имя это всегда оглашалось лишь на религиозном языке и для верующих, мир духа представал распавшимся на две *«власти»,* именно: Афины и Иерусалим. В рамках римско-католического глобализма обеим крайностям надлежало быть если не примиренными, то по меньшей мере сосуществующими. Схоластическая философия, сознающая себя служанкой христианского богословия и нисколько не скрывающая при этом своей фатальной страсти к арабоязычнику Аристотелю, сдвинула проблему в тупик *двойной истины,* что означало: верующим христианам дозволяется и мыслить, при условии что веруют они по-иудейски, а мыслят по-гречески — без того, стало быть, чтобы доктора богословского семинара дулись на коллег с соседнего естественнонаучного факультета, и наоборот. Со сменой гегемона, когда расслабленный спиритуализм вынужден под давлением энергичного научного эксперимента отречься от трона, примирение ищется уже не в теологическом заповеднике, а в приключенческом мире естествознания, что значит: атеистическое мышление науки *«дополняется»* моральными отрыжками веры. *Немецкое мышление* — так означена отныне перспектива, в которой свершается исход из христианского пленения; исход имманентен ПОЗНАНИЮ. Тем самым, однако, палестинское событие 33 года, бывшее (1 Кор. 1:23) для Иерусалима соблазном, а для Афин безумием, высвобождается из-под ига как спиритуализма, так и материализма (оба в стиле бидермейер), и завещается — в посмертной воле Фомы 1274 года — будущему гётеанизму[9].

[9] Сюда: Urphänomene 3/1995, S. 65-88.

Подобно тому как мировой задачей иудейства было подготовить Логосу-Христу его физическое тело, так мировой задачей германства является сотворить ему его МЫСЛЕТЕЛО и явить его миру как ОТКРОВЕНИЕ СОЗНАНИЯ. Сопротивление этой задаче и образует с тех пор тайную пружину европейской истории; можно *видеть,* как из десятилетия в десятилетие, а дальше уже из года в год против немецкой идеи мобилизуются и сплачиваются стада мира, в первую очередь и дисциплинированнее всех — немецкое стадо. Ибо *Христос сознания* внушает сегодняшнему христианскому стаду гораздо больший страх, чем *Христос Иисус* стаду тогдашнему. Как-никак, но удалось же тогда совместными усилиями уложить Его на прокрустово ложе душевностей и подменить Его космическое присутствие индустрией дешевой олеографии. Вопрос бьет молотом: что, собственно говоря, останется от всяческого стада, если Христос-Логос станет говорить не притчами, а на строжайшем языке мыслителя? Если в качестве острия своей давно желанной и наконец свершившейся *теории познания* он выставит следующий тезис: «О какой-то другой — не субъективной — человеческой истине не может быть и речи»[10]. Как бы мы ни толковали этот тезис, придется в конце концов признать, что на подобных головоломках *«несчастное»* сознание могло бы сполна осознать глубину и меру собственного несчастья.

Hic Rhodus, hic salta! Ибо современный мир и слышать не хочет о чем-либо ином, кроме *счастья.* Следовательно, несчастьем для него может быть только то, что от духа. Или как гласит об этом старая (modus ponens) притча: *если* горе, *то* от ума. Счастье значит: удача. Не на «да свершится воля Твоя» ставит христианский мир, а на все (крапленые) козыри удачи. Удачливый благодарит Бога. Неудачливый бранит Бога. Или в иной, более прагматичной, редакции: удачливый забывает о Боге, неудачливый вспоминает о Нем. Западный атеизм (больше в своем *«жизненном мире»,* чем в диссертациях своих докторов) есть переменная зависимая понятия счастья. Во всяком случае, в предпринимательской теологии счастья он выступает как некоего рода вымогательский трюк, посредством которого человеческий смышленыш грозит покончить со своим Богом, если этому последнему вздумается перекозырнуть его удачливую карту.

Это вымогательство называется тогда по-английски: *The greatest happiness of the greatest numbe*[11]. Не следует лишь забывать, что названное счастье представляет собой не частное дело британского островитянина, а идеологию commonwealth, присваивающую себе право считаться *движущей пружиной* истории. Некое обязательное для всех счастье, готовое проложить себе путь огнем и мечом. «Если они не поймут, что мы несем им математически безошибочное счастье, наш долг — заставить их быть счастливыми» — эта драстическая формула из замятинского «Мы» как нельзя лучше подходит к британскому *тоталитаризму счастья.* Нет ничего более наивного, чем играть здесь роль диссидента и рассчитывать на какую-либо иную развязку, кроме психиатрической. Диссиденты, привыкшие при прочих диктатурах пожинать лавры свободомыслия и мученичества, выглядят при *этой* попросту дурными и невменяемыми. *Счастье — марксизм Запада.* Вздумай кто-нибудь усомниться в догме, что цель мироздания — барахтанье в счастье, его ожидала бы заботливая и долготерпеливая терапия, без всякого галдежа правозащитников. Слыханное ли дело, чтобы *нормальный* человек сам по себе, самовольно, не хотел быть счастливым! Ничего удивительного, если в представлении западного обывателя духовное прочно ассоциируется с душевнобольным; там, где показатель духа превышает норму

---

[10] Из предисловия Рудольфа Штейнера к «Изречениям в прозе» Гёте. Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Kürschner-Ausgabe, hrsg. von Rudolf Steiner, Bd. 5, S. 343.

[11] Формула, по всей видимости, принадлежит Хэтчесону (Inquiry conceming moral good and evil, London 1720, Sect. III, 8), хотя общим местом стала она со времен Бентама.

университетски дозволенного оптимума, единственный шанс не попасть в дурной дом или не подвергнуться общественному остракизму значит прикинуться чудаком или оригиналом. Ибо, говоря сравнительно: максимум ума равен минимуму счастья, что значит: максимум счастья есть лишь оксюморон слабоумия. Никто не может служить двум господам, один из которых зовется *умом,* а другой *счастьем.* Козима Вагнер вспоминает любопытную историю, поведанную ей в молодости её учителем музыки о знаменитом бельгийском скрипаче Берио[12]. Последнему посчастливилось однажды в некоем обществе сидеть за одним столом вместе с Бетховеном; после обеда, во время которого Бетховен не проронил ни слова, он испросил себе позволения проводить мастера до дому, на что получил утвердительный ответ кивком головы. По пути, увидев какого-то лежащего на улице пьянчужку, Бетховен прервал молчание и произнес единственную за весь вечер фразу: «Elle est heureuse, cette brute» («Она счастлива, эта скотина»). Можно вообразить себе некую более реальную историю духа, в которой и этот эпизод нашел бы себе место среди прочих контрибуций среднеевропейской мысли на тему: *«Что есть счастье и как его завоевывают?»,* как раз в pendant к центральной топике западной мысли, от Бентама до Рассела, под кассовым слоганом: *Conquest of Happiness.*

Против духа серединной Европы и ополчилась западная диктатура счастья. Формуле счастья, как causa finalis творения, середина противопоставила свою формулу духа, как causa efficiens. «Разве я стремлюсь к счастью? Я стремлюсь к делу!» (Ницше) Нет сомнения в том, что для большинства не существует иного идеала, кроме идеала счастья, но бесспорно и то, что мыслящий относится к идеалу счастья как к чему-то неприличному. «Всякий мыслящий человек должен был бы отвергнуть счастье, преподнесенное ему внешними силами, потому что он не в состоянии ощущать как подлинное счастье то, что ниспослано ему в виде незаслуженного подарка. Если бы нашелся творец, задумавший создать такого человека, которому он передал бы в наследство счастье как своему подобию, то было бы лучше, если бы такой человек остался несотворенным. Достоинство человека лишь повышается оттого, что всё, создаваемое им, рушится постоянно и без жалости, ибо человек — это существо, которое должно всегда строить и творить заново. Наше счастье состоит в деянии — в том, что совершаем мы сами»[13]. Можно, конечно, потреблять счастье до пресыщения, до помрачения сознания, до свинства, короче, до политически корректного хрюканья на тему *свинское право свиней на свинство,* плата за этот рай — история, которая, говорит нам Гегель, как раз не есть почва для счастья. «Периоды счастья в ней пустые страницы»[14]. Если таким образом пуританская теология предпринимательства покоится на идеале счастья, которое надлежит стяжать себе *«в поте лица»* и в поклонении демону удачи, то немецкая экзегеза счастья вполне умещается в следующем респонсории двух немецких мейстеров. Фридрих Геббель: «Господь Бог был в растерянности, что ему делать с множеством людей, которые не знали, куда себя девать; тогда он создал счастье»[15]. Фридрих Ницше: «Осел же прокричал на это: И-А»[16].

Лишь одной разновидности счастья может немец воздать должное, именно: когда счастье означает *смерть.* Духовная наука учит нас различать европейские народы по знакам возложенных на них задач.

---

[12] *Cosima Wagner-Houston Stewart Chamberlain*, Briefwechsel 1888-1908, Leipzig, 1934, S. 43.

[13] *R. Steiner*, Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Freiburg 1949, S.112f. (перевод Э. Атаяна).

[14] *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd.12, Frankfurt/Main 1970, S.42.

[15] *Ф. Геббель,* Избранное в двух томах. Т. 2, М., 1978. С. 470.

[16] «Так говорил Заратустра», гл. «Пробуждение».

«Подобно тому как итальянский народ имеет целью развить ощущающую душу, французский душу рассудочную, английский душу сознательную, задачей немца является развитие Я, и в существе немецкого народа многое становится понятным, если мы почувствуем и поймем, как всё то, что представляет собой немецкую культуру, проистекает из Я» (Рудольф Штейнер в Мюнхене 3 декабря 1914 года). Это место следует читать в контексте следующего сообщения (Дорнах, 20 августа 1921 года), в котором описывается способ приближения к названному Я: «Кто серьезно стремится к познанию, тот обнаруживает в мировом свершении возможность подступиться к Я только при одном явлении: при явлении смерти. Как раз тогда, когда со смертью прекращается человеческое существо, когда человеческое тело в известной степени передается внешним силам, у которых оно было оттянуто с момента рождения или зачатия вплоть до смерти, когда мы способны составлять себе лишь представление о человеке и, следовательно, у нас нет уже никакой возможности судить о человеке, исходя из телесного, тогда лишь для нас впервые становится возможным приблизиться к Я». Это значит: немец осиливает свою жизненную задачу (= развитие Я) лишь из *умения* умереть. Его мышление, адекватное его чувству долга и, следовательно, счастья, полностью идентифицируется со смертью. Оттого смерть, которую он переживает в тайной формуле *in Christo morimur,* предстает ему как «счастье людей»[17]. Надменному cogito, ergo sum, этой итоговой максиме галльской рассудочности, уделяет он ровно столько внимания, сколько требуется для её окончательного опровержения. Мыслить значит для него мыслить до *конца* и, за отсутствием такового, поверх и по ту сторону конца. Немецкий реквием есть немецкий каламбур: немец гибнет (er geht zugrunde), когда он доискивается до оснований (wenn er zu den Grunden geht). Жорж Клемансо, не в последнюю очередь обязанный своим успехом политика удачно оброненной остроте: *«Il y a en Europe vingt millions d'Allemands de trop» — «Немцев в Европе на двадцать миллионов больше, чем следует»,* высказал однажды вещие слова, доказывающие, что и ненависть может при случае стать источником познания: «В природе человека лежит любить жизнь. Немцу неведом этот инстинкт. В немецкой душе, в искусстве, в мире мыслей и литературе этих людей есть некий род непонимания всего того, что действительно составляет жизнь, её прелесть и величие. Напротив, они исполнены болезненной и сатанинской тоски по смерти. Эти люди любят смерть. Дрожа, словно в опьянении, и с улыбкой экстаза взирают они на неё, как на некое Божество. Откуда у них это? Я не знаю... Прочтите лишь их поэтов: всюду Вы обнаружите смерть! Смерть пешую и смерть верхом на коне... смерть во всех позах и всех одеяниях»[18]. Едва ли это на редкость меткое попадание допускает иное опровержение, кроме опровержения — смертью. Нужно подумать о том, что сказавший эти слова нынче мертв, или, если следовать его же собственной логике: посвящен тем временем в *«немецкое».* Живой Клемансо, ненавидящий немцев, как смерть, находит, будучи сам умершим, свое будущее в альтернативе: либо ненавидеть самого себя в смерти, либо — радикально изменить свое отношение к любящим смерть немцам. Есть возможность помянуть покойного жизнелюбивого латинянина, продумывая вместе с ним следующую мысль Шеллинга: «Смерть человека, — говорит Шеллинг, — хочет быть не столько расторжением, сколько эссентификацией, 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»[19]. Любовь немца к смерти есть его любовь к сознанию и мышлению; Карл Фортлаге, выдающийся психолог в эпоху отсутствия всякой психологии, писал

---

[17] Рудольф Штейнер в Дорнахе 21 декабря 1918 года.

[18] *Jean Martet,* Le Tigre, Paris 1930, p. 74.

[19] *Schelling,* Sâmtliche Werke, Stuttgart 1856ff. Bd. 14, S. 207.

в 1869 году: «Сознание есть малая и парциальная смерть, смерть есть большое и тотальное сознание, *пробуждение всего существа в свои сокровеннейшие глубины»*[20]. Божество, именуемое смертью, называется по-немецки Божеством мышления. Есть некая бесстыжесть в том, когда, рассуждая о *«природе человека»,* выдают эту природу за собственность каждого отдельного человека и выражают её притяжательными местоимениями. Но человеческая природа лежит не в (картезианской) шишковидной железе, не где-нибудь еще *«в»* том вот человеке. Она есть, с позволения сказать, *мысль,* и, как таковая, ни *«моя»,* ни *«твоя»,* а подчеркнуто и неопровержимо: мысль *мира. «Моя»* мысль — это просто недомыслие или языковая привычка, по аналогии с *«моей»* гипертонией или, скажем, *«моим»* обменом веществ. Очевидно, что в обмене веществ, свершаемом на *«мне»* миром, я повинен не больше, чем дерево в *«своем»* росте или морская галька в *«своей»* гладкости, т.е., говоря со всей определенностью, я тут ни при чем. *«Мой»* обмен веществ осуществляется без моего участия, хочу сказать: даже в качестве ученого физиолога я не обмениваюсь веществами, а только извне заключаю к свершаемому на *«мне»* обмену веществ, никак не желая взять в толк, что действительный СУБЪЕКТ этого процесса, милостиво позволяющий мне иллюзию собственнического сознания, — МИР, который я по философской недогадливости всё еще рассматриваю как объект. Со всей строгостью: я был бы вправе говорить о *«моем»* обмене веществ (по существу, любом телесном процессе) лишь в том случае, если бы в моих силах было *сознательно* производить его, т.е. *изживать* некий *процесс мира* как *самого себя.* Так же обстоит дело и с мыслью, хотя в отличие от бессознательно-телесных отправлений шансы на притяжательное местоимение здесь УЖЕ реальны и осуществимы. Именно: *моя* способность мышления есть умение *осознавать* и *сомыслить* мыслящую меня мысль мира, т.е. мысленно рекапитулировать её становление в артикулированно логических усилиях воссоздания. Если же признать, что условием мысли является её помысленность, то и к природе человека апеллируют тогда лишь, когда природа эта *мыслится,* а не, скажем, *ощущается* или *смакуется.* Было бы дурной шуткой заподозрить государственного мужа Клемансо в том, что своим убеждением: *«В природе человека лежит любить жизнь»,* он имел в виду сказавшего: *«Я есмь вечная Жизнь».* Жизнь, к которой апеллирует министр-президент Клемансо, однозначно идентична *«парижской»* жизни (la vie parisienne), и мы готовы были бы замять инцидент, не будь этот частный парижский случай распространен на *«природу человека»* как таковую. Клемансо, герой дня и примариус Версальского мира, не мог еще знать, что любовь немца к смерти есть любовь к искомому Я, которое впервые обретается в пробуждении от сна витальных рефлексов в (посмертную) действительность сознания.

Если что и ужасает влюбленного в жизнь француза, так это немецкий первофеномен смерти. Карл Баллмер следующим образом характеризует названный первофеномен: «Интересно в смерти не то, что она убивает; интересно в смерти то, что она *“есть“»*[21]. Строго по Шеллингу, немец заключает из того, «что она *есть*» («daß er ist»), к тому «*что* она есть» («was er ist»), чтобы далее (строго по Штирнеру) сжать суть дела в вопрос: «*кто* она есть». Если (резюмирует немец) в смерти прежде всего интересно, что она *есть* и *что* она есть, то последнее, о чем тут можно еще спросить, — это вопрос, перед которым в бессилии замирает как отточенный на чувственном рассудок латинянина, так и настоянное на чувственном сознание англосакса: КТО есть смерть? Хотя мир навостряет уши и затаивает дыхание при этом немецком схождении в ум, его сопроводительной реакцией является не посвятительный ужас понимания, а судорожная самозащита насмешки. Даже

---

[20] *K. Fortlage,* Acht psychologischen Vorträge, Jena 1869, S.39. Рудольф Штейнер цитирует эти слова в «Von Seelenrätseln» (1917), 7-е приложение.

[21] *K. Ballmer,* Deutsche Physik von einem Schweizer, Siegen/Sancey le Grand 1995, S.99.

у эластично мыслящих философских одиночек не видно и намека на готовность понимающе приблизиться к смертельной серьезности вопроса. В лучшем случае отделываются ссылками на немецкий философский декаданс (Хайдеггер), когда возникает потребность понять что-либо в смерти. Но смерть, которая *есть,* есть уже не смерть собственно, а только *«отсутствие сознания поверх смерти»*[22]. Вопрос: *кто* есть смерть? — получает тем самым вполне прегнантный ответ, по-своему удовлетворительный как для германоненавистника Клемансо, так и для ученика духовной науки: для первого как аргумент в пользу уничтожения этого сатанинского племени, для второго в подтверждение его мировой миссии в духе. Ответ на вопрос: *Кто есть смерть?* —гласит: *«Смерть — это мейстер из Германии»* («Der Tod ist ein Meister aus Deutschland»).

Нет сомнения, что единственно адекватной реакцией на услышанное было бы затаенное дыхание зрителя перед танцем канатоходца — на высоте, при которой голова и сама не отличается от головокружения. Тем предсказуемее оказывается неадекватная реакция — реакция политика и судьи. Поскольку легче представить себе канатоходца на костылях, чем политика или юриста, глядящего на что-либо с головой, запрокинутой вверх, участь приведенного выше ответа была предрешена сама по себе. Обезображенный до неузнаваемости политиками и судьями, он стал добычей литераторов и газетчиков, которые с тех пор обнюхивают его, как жюльверновские туземцы очки доктора Паганеля. *Нам* (автору и тем из читателей, которые *уже* не перестанут читать) нет никакого дела до того, что ответ этот с такою же воинственной неосведомленностью гипертрофируется слева, с какой он умаляется справа[23]. *«Смерть — это мейстер из Германии».* Ну, разумеется, из Германии. Откуда же еще? Предки победителя Клемансо еще со времен Тридцатилетней войны не без основания ломали себе голову над задачей покончить с этим ненавистным канатопроходцем и испытателем утроб. С тех пор немецкая история разыгрывается во дворе Каиафы. Нужно было лишь не упустить *«историческую необходимость»,* чтобы, идентифицировав мейстера, расправиться с ним раз и навсегда. Час пробил в XX веке, когда судейские команды Запада и Востока сошлись во франконском городе мейстерзингеров, объединенные единой целью и страстью столь методично бить ненавистную нацистскую карту пока даже идиоту не станет ясно, *кто есть кто.* В городе Дюрера, Нюрнберге 1945 года, политико-юридическая идентичность *«мейстера из Германии»,*казалось бы, была установлена непреложно. И всё же: чем однозначнее утверждала себя судейская воля считать вопрос окончательно решенным, тем большие перспективы сулил он (будущей) мысли. Если в Нюрнберге 1945 года перед судом стояла не просто немецкая судьба истекшего двенадцатилетия, но *немецкое* как таковое; если, таким образом, глобальная акция миротворчества под девизом: *«Убей немца»* — означала для прогрессивного человечества: *«Убей смерть»,* то самое время было бы напомнить названному человечеству о том, что смерть подлежит ведомству отнюдь не одних юристов, но и, с позволения сказать, *гностиков* и что легковоспламеняемый целановский рефрен: *«Смерть — это мейстер из Германии»* — меньше всего годится для плакатного жанра и журналистского лихомыслия. В гнозисе духовной науки смерть опознается как Бог-Отец. «Что именно должен искать человек... за гранью смерти, как и за всем чувственно данным? Отца, космического Отца! Подобно тому как человек должен учиться говорить о каждой вещи: “Это истинный Отец“, так должен он учиться говорить себе: “Смерть — это Отец“» (Рудольф

---

[22] Рудольф Штейнер в Норркёпинге 12 июля 1914 года.

[23] Так в немецкой политоптике. По-русски это надо читать наоборот. Когда немец слышит «Союз правых сил», он представляет себе как раз бритоголовых; немецкие левые — это те, о которых хорошо сказала однажды одна пишущая женщина в статье о «красном Дании» Кон-Бандите: «Он будет производить впечатление неопрятного, даже если будет ежедневно принимать душ».

Штейнер в Касселе 6 июля 1909 года). Это значит: мысля вещи, *сущность* вещей, мыслят саму смерть. Смерть и есть *reductio ad essentiam* (Шеллинг), видение вещей в Боге. Говоря со всей строгостью: поскольку на немца возложена задача *мысляще* развивать Я, поскольку с другой стороны к Я можно подступиться только в смерти, то немцу надлежит стряхнуть с себя оптимистичное *cogito* философов и завести знакомство со смертью. Требование *memento mori* со времен Платона выступает как знак и пароль философской аутентичности. Философ по определению — это тот, кто мыслит и живет в сознании некой самодостаточной цели: *смочь* умереть. *Скажи мне, как ты умираешь, и я скажу тебе, какой ты философ.* Какой-нибудь знатный римлянин и не знал иного счастья, кроме умения перехитрить неопределенную долготу жизни удавшимся мгновением смерти. Если философия могла быть вообще признана жизнеспособной, то не иначе как перед форумом смерти. Правда, с одной существенной оговоркой: *memento mori,* до того как оно было онемечено, заявляло о себе всегда как исключительно *этическое,* а не в то же время и *логическое* требование. Это значит: философствовали не из познанной, воспринятой в самой сердцевине мыслительной субстанции смерти, а всего лишь навстречу некой извне настигающей, чуждой, трансцендентной, *«потусторонней»* смерти. Оптимум такой философии — от Сократа до Марка Аврелия — скрещивает умирающую антику с только что родившимся христианством. В немецкой тональности проблема заостряется уже не столько в *этосе,* сколько в *логосе,* или, точнее говоря, её этические перспективы оказываются возможными лишь на фоне её логической продуманности. Поскольку *действительное* мышление выступает впервые в форме имагинации, последняя же *есть* непосредственное бытие смерти, всё равно: посмертной смерти или еще прижизненно переживаемой, немец живет не только в перспективе смерти, но и *как*— смерть. Карл Баллмер: «Тот, кто уполномочен мыслить, поставлен перед альтернативой: убивать или самому *стать* смертью»[24]. «Когда Бог, — говорит Лютер, — хочет сделать нас живыми, он убивает нас». Мы читаем: в Боге оба полюса, убивать и убивать себя, суть одно. Бог убивает, как Смерть, когда он хочет породить Жизнь. Немец, ПОСКОЛЬКУ ОН МЫСЛИТ, убивает лишь САМОГО СЕБЯ. Ставшая притчей во языцех *основательность* немецкого мышления означает на деле: немец мыслит в векторе смерти, его мышление основательно и радикально в той мере, в какой оно тождественно со смертью. Кантовское *трансцендентальное единство апперцепции,* фихтевское *Я, абсолютное тождество* Шеллинга, гегелевская *абсолютная идея, воля* Шопенгауэра, гартмановское *бессознательное* — всё это суть различные псевдонимы философствующего Субъекта, имя которого Смерть и который известен миру как немецкий мейстер par excellence. Мейстер учит. Но учит он уже не эстетике вхождения в смерть (в память об автаркических люциферикaх древности), а смерти как *мышлению сущности вещей.* Он насаждает свое мышление в мире не огнем и мечом, подобно Александру, навязавшему однажды миру греческую мысль, но как подлинный *друг идей,* читающий платоновский симпосион сквозь окуляр Евангелия от Иоанна (15,13): нет больше той любви, как если кто положит душу свою за *друзей* своих. Если милые немцы избегают положить души свои за друзей своих (каковые друзья суть *мысли),* то они перестают мыслить, и тогда немец становится проклятием мира. Руки опускаются при виде ухитряющегося *не* мыслить соотечественника Гегеля. Миру не везет с этими немцами, которые, когда они мыслят, внушают ужас, когда же нет, отвращение. «J'aime tellement l'Allemagne que je suis ravi qu'il y en ait deux» (Я так люблю Германию, что я в восторге оттого, что их две), — говорит Франсуа Мориак[25]. Допустив, что не мыс-

---

[24] *K. Ballmer,* Umrisse einer Christologie der Geisteswissen-schaft. Texte und Briefe, Dornach, 1999, S. 147.

[25] Г. Франсеши, издатель «Рассуждений о причинах величия и упадка римлян» Монтескье (Paris, Librairie des bibliophiles, s. a.), следующим образом комментирует слова автора о немцах как «лучших людях мира» («les meilleures gens du monde», p. 253): «Сегодня, после войны 1870 года, Монтескье был бы менее любезен к ним. Во Франции не разрешается

лит француз — подумаешь! он возмещает это с лихвой своим виртуозным говорением. Если не мыслит англичанин, то недостаток этот компенсируется его прирожденными повадками холодного и отстраненного зрителя — длительность английского мышления определяется не нуждами проблемы, а разогретостью камина и раскуренностью трубки. В случае немца, который не мыслит, дело при всеобщем одобрении передается в международный трибунал, после чего он хоть и продолжает не мыслить, но уже не как немец, а *«как все».* Он не способен ни блистать языком, ни впечатлять молчанием; на что он, дезертир мышления, единственно способен (или *был* способен, потому что сегодня он не умеет даже этого), так это стоять навытяжку, подбадривать себя вульгарной идеологией и, горланя песни, шагать к Валгалле. Что миф XX века — немецкий миф par excellence, это вызывает так же мало сомнений, как и то, что немецкая история XX века есть история подмен этого мифа двойниками. Познанию Христа соотечественники Шеллинга предпочли сначала руны, краниометрию и Байрейт, а после дискредитации последних неотразимый American Dream. Немецкому мифу XX столетия, не захотевшему осознать себя как науку Христа, не оставалось ничего иного, как стать политическим кролиководством, где кроликов в зависимости от сценария примеряли на роль либо белокурых бестий, либо уже кроликов собственно.

Я возвращаюсь к тому, с чего начал: поскольку Провидением на Среднюю Европу была возложена задача сотворить грядущему эфирно Христу его мыслетело, история Европы не могла быть ничем иным, как устранением из организма мира его европейской сердцевины. 28 июня 1897 года в английской Saturday Review воля Запада была впервые оглашена прямым текстом, дабы никто впоследствии не обвинил миротворцев в вероломстве: *«Germaniam esse delendam».* Мотивация: *иначе она разрушит нас.* (Лорд Ванситтарт: «Где бы ни появлялись немцы, всюду они искореняют культуру».) Понадобилась совокупная хитрость и умность всех спецслужб христианского мира, чтобы искоренить проклятый немецкий вирус. «Тут и становится ясным, насколько мы нуждаемся в духе истины, если желаем постичь вещи в их действительности. Ибо речь идет о том, чтобы мы пробились к объективности, которая может быть достигнута лишь через дух истины. Тогда мы уже и сегодня сумеем постичь то, о чем станет известно в более позднее время, именно ЧТО ЭТА ВОЙНА ЕСТЬ ЗАГОВОР ПРОТИВ НЕМЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ» (Рудольф Штейнер в Штутгарте 30 сентября 1914 года). Историки и репортеры не пожалели тем временем усилий настолько опорочить слово *заговор,* что говорить о заговоре *серьезно* и *предметно* требует не только остроты ума, но и обостренного мужества. Недаром же было замечено однажды, что историки могущественнее самого Господа Бога, ибо Бог не может изменить бывшее, а они могут. Впрочем, историками можно было бы и пренебречь там, где есть возможность получить историю из рук тех, кто делает историю. Лорд Кромер, организатор и генеральный консул Египта, в самом начале войны 1914 года подтверждает диагноз Рудольфа Штейнера: «Одна из причин, по которой мы участвуем в этой войне, заключается в том, что мы обязаны спасти мир, прогресс и культуру от того,

---

отныне говорить о немецкой доброкачественности. Этот предрассудок потерял силу. Солдаты Вильгельма преподали нам урок. Мы не верим больше поэтам, воспевающим белокурую и нежную Германию, и философский сентиментализм г-жи де Сталь не в состоянии уже ввести нас в заблуждение. Впрочем, в нашей воле лежало — не дать так жестоко обмануть себя. Нам следовало бы положиться на древние хроники наших отцов, на свидетельство нашего старого Фруассара, который лучше оценивал немцев, чем Монтескье, и который являет их нам такими, какими они сами явили себя во время последней войны, т. е. столь же свирепыми и хищными, как их достойные предки, средневековые наемники». Так судит об этом потомок Людовика ХЩ разграбившего Рейнскую область, и Наполеона, едва не стершего Пруссию с лица земли.

чтобы они не пали жертвой философии Ницше»[26]. Всяческое уважение сиятельному лорду, сумевшему-таки с чисто немецкой основательностью осуществить некую Wesensschau европейской войны и увидеть её не покрытой пропагандистскими перьями, а *как она есть.* («Наступает время, — сказано в одном из посмертно изданных фрагментов Ницше, — когда будет вестись война за господство над землей: она будет вестись во имя *философских основных учений»*[27].) Имя Ницше не должно сбивать с толку. В антигётеанизме союзных держав образца 1946 года *«крестный отец»* нацизма Ницше заменен — Шиллером: в незабываемом мементо: «Nie wieder Schiller in Deutschland!», дабы мир, прогресс и культура не пали жертвой также и этого любящего смерть немца[28]. Воля к миру, пресыщенная Pax Britannica (с января 1918 года она выступает и как Pax Americana), — такова всемирно-историческая констелляция, в которой имманентно осуществляется *разрушение культуры.* Pax, мы знаем это, означает и обещает здесь единственно — счастье. Но быть счастливым, мы знаем и это, значит как можно меньше думать, в идеале — *не думать* (сюда: The Holy Bible, The Preacher 1,18: «Потому что во многой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь»). Идеал: устранение всех очагов мыслительной заразы. Надпись на табличке Germany, установленной в 1945 году на границе возле Аахена: «You are entering an enemy country. Keep alert», должна была напоминать конквистадорам счастья о некой перманентной опасности этого духовно заминированного пространства. 30 декабря 1917 года Рудольф Штейнер обобщает не только актуально предстоящую (версальскую), но и более позднюю (ялтинско-потсдамскую) злобу дня на тему: *What to do with Germany:* «Цель заключается в том, чтобы однажды на земле могло быть сказано: столетиями раньше в самом сердце Европы существовало некое сказочное человечество, пока наконец не удалось искоренить его. Его надлежало искоренить, так как она было ужасно высокомерным. Оно возводило свое происхождение к Богам (Göttern) и называло даже своего великого поэта Гёте (Goethe), как бы намекая на то, что дух этот был ниспослан ему непосредственно Богами». Сегодня это (не искорененное покуда) человечество последовательно загоняется в маразм, дабы жизнелюбивые *bambochards* цивилизованного мира могли без препятствий изживать свои права и свободы[29].

И всё-таки. Если нынешнее поколение Европы появляется на свет в наушниках, напяленных на окольцованные и татуированные головы, если оно приносит свое хилое зародышевое чувство *«я»* в жертву прожорливым технобогам, до того как это *«я»* вообще

---

[26] Цит по: *E. Bertram,* Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Bonn 1985, S. 375. Поучительно было бы прочесть эти слова в контексте следующей формулы: «Сущность английской внешней политики: филантропия плюс 5 процентов» (Сесил Родс).

[27] *Nietzsche,* Sâmtliche Werke. Kritische Sonderausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Miinchen 1988, Bd. 8, S. 546.

[28] Хьюстон Стюарт Чемберлен вспоминает о своем английском детстве: «Я помню, словно это было еще вчера, как мне, ребенку, изображали Германию: перед каждым домом лежит навозная куча, а на навозной куче сидят босые, изголодавшиеся мальчики в лохмотьях и читают Шиллера». *Houston Stewart Chamberlain,* Deutschland — England. Aus den Schriften zum Weltkrieg, München 1941, S. 27.

[29] Интересное свидетельство одного неперевоспитанного немца в самом разгаре акции reeducation: «Наверняка счастье немецкого народа мыслимо только при отсутствии государства. Оно мыслимо, и оттого время от времени снится приветливый и вожделенный сон, где немцы в своих прелестных долинах и на своих покатых холмах добродушно, непритязательно, а, главное, послушно предаются мирному труду, глубокомысленно созерцают уютное припрыгивание ягнят на пастбищах, пожинают плоды со своей скудной почвы, трудятся не покладая рук, с искусным прилежанием во всяческих ремеслах изготовляют потребные продукты цивилизованной нужды, чтобы под конец из умеренно благосостоятельных слоев населения дарить миру поэтов, мыслителей и ученых, не выходящих за рамки поощрительной сдержанности. Для этого, конечно, не требуется никакого государства, никакой армии, а чиновники нужны только как налоговая служба, пропитанная дружеской благожелательностью. Счастье немецкого народа мыслимо, если немцы готовы игнорировать проблемы мира, а мир готов не слишком подступаться к немцам со своими проблемами, оно мыслимо, если немцы готовы забыть свою историю, считать свои усилия бессмысленными, свои дела и мысли ошибочными, своих великих мужей глупцами, а свою веру дурностью». *Ernst von Salomon,* Der Fragebogen, Stuttgart-Zürich-Salzburg 1951, S. 63.

увидит свет, то мир ждет от нас не просто *«шума и ярости»* о безвозвратно поруганном, но и — поверх всяческой скорби — сознания и понимания. Кто не способен осмыслить историю Запада в более серьезной версии, чем сказка о добром старом христианстве, посланном ко всем чертям злым атеизмом, тот пусть и впредь остается в ладу со своей уолт-диснеевски мультиплицированной христианской совестью. Ибо требуется некая мобилизованность сознания, пришедшего в себя после университетской спячки, чтобы понять, что атеизм — это не какой-то daemon ex machina, а легитимный наследник христианской религии, зачатый к 666 году в персидском городе Гондишапур[30] и появившийся на свет в 869 году в Константинополе.[31] Если история Европы со второй половины XX века есть история её последовательной и плебисцитарно узаконенной афроамериканизации, то предыстория этой истории восходит именно к упомянутым датам. Афроамериканизация значит не больше не меньше, как — возврат в рефлексогенную зону, в инстинктивную сиюминутность необратимо витальных перцепций, как если бы зародыш в своей онтогенетической рекапитуляции филогенеза заблудился и застрял на колониальных стадиях жизни. Ибо только шарлатан или недоумок стали бы утверждать, что к достижениям кичащейся своим могуществом современной цивилизации принадлежит и *сознание.* Современная цивилизация есть цивилизация *вещей:* электронно-умных, лазерно-сверхточных, исполненных сатанинского достоинства *артефактов,* на фоне которых пользующийся ими *«специалист»* производит впечатление избалованного подростка. Бедный старомодный Шпенглер, не пошедший в своих прогнозах одичания Европы дальше угрозы феллашества!.. Со временем придется-таки ответить на вопрос, что же было выплеснуто с водой национал-социализма. Может быть, откроется, что ненависть к *«немецкому»* есть ненависть к Я и что обе мировые войны были лишь предлогом, с помощью которого охочее до жизни западное человечество полагало избежать своего осознанного посвящения в смерть. *«Le moi est haïssable»:* нужно продезинфицировать эту формулу Паскаля от паскалевской муки и боли, чтобы получить символ веры западной цивилизации. — Современный интеллигент опознается не только по степени своей умственной и нравственной дегенеративности, но и, ко всему прочему, по своей аллергической реакции на всякого рода *теории заговоров.* Что теории эти лишь льют воду на мельницы *действительных* заговоров, догадаться до этого ему не хватает если не ума, то мужества. В конце концов, суть не в глупых или умных *теориях,* а единственно в *способности наблюдать вещи.* Ибо заговор как *факт* должен быть не заговорен, а *увиден.* Опасность конспиролога есть всё та же опасность философа; подобно тому как один подменяет факты всякого рода дискурсами, читай: болтовней, так и другой проглядывает за сплошными конспирологиями первофеномен самой конспирации, сводящийся не к фактам *и* (раздельно) теориям, а единственно к фактам как теориям, стало быть, *к увиденным фактам,* которые, по Гёте, и суть уже *теория.* Шамфор, несравненный умник, фиксирует один из таких фактов в следующих словах: «En examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres» (наблюдая союз глупцов против умных людей, кажется, что видишь заговор лакеев, пытающихся избавиться от господ). Шамфор лишь в более секуляризованной форме выразил то, что по существу означает *заговор против жизни в духе.* И если мы идентифицируем этот последний с заговором против *немецкой* духовной жизни, то и здесь не в угоду очередной теоретической конструкции, а сообразно факту. Доступ к факту предварен испытательным вопросом: допустив (как это сегодня на Западе можно увидеть невооруженным глазом), что слово *немецкий* причислено к ряду наиболее действенных аллергенов, позволительно спросить, чем вызвана эта реакция? Есть ли она следствие только недавнего немецкого

---

[30] Подробнее в моей книге: Становление европейской науки. 2-е изд. М., 2002. С. 73-99.

[31] См. ниже, с. 50 сл.

прошлого или корни её дотягиваются до — Гёте и Гегеля? И не был ли исполняющий обязанности господина истории Адольф Гитлер лишь *предлогом* для расправы с *сознанием* — в миг его СОВЕРШЕННОЛЕТИЯ? Будь западный обыватель в состоянии сыграть в откровенность *по-русски,* скажем так: доведись ему однажды под страхом *«русской рулетки»* сформулировать свое отношение к немецкому в немногих словах (за ненадобностью многих), он должен был бы сказать приблизительно следующее: *Я ненавижу немецкое в его духовности, так как оно выталкивает меня из рая моих непосредственно природных рефлексов.* Нет ничего более абсурдного, чем ставить и прояснять *немецкий* вопрос, как и намертво связанный с ним *еврейский* вопрос, иначе, чем в перспективе духа (заметим, *немецкого* духа). Ставить и решать его иначе, чем в духе, значит оставлять его решение за мясниками от политики. Ибо там, где дух приравнивается к ученому термину, а термин к flatus vocis, решающее слово в контроверзе Бэкон — Парацельс или Лейбниц—Кларк, или Гёте — Ньютон остается не за историками-философами, а за Luftwaffe и Royal Air Force. С какого-то момента догадались, что война слишком ответственное дело, чтобы доверять её генералам; в скором времени должны будут догадаться, что и философия слишком ответственное дело, чтобы доверять её — философам. Философские проблемы решаются в XX веке — *«генералами»,* после того как *людям духа* угодно было стать *отказниками духа, дезертирами духа,* подчас и *дельцами духа,* выколачивающими прибыль из каждого устного или печатного слова. Тема заговора обозначается здесь как *предательство клерков,* что значит: названные клерки (интеллигенты) отказываются *мыслить действительность сообразным действительности образом.* Первофеномен заговора есть факт логического круга. Понимать — значит наблюдать и подводить наблюдаемое под соответствующее понятие. Между тем ничто не является для нашего времени более типичным, чем прогрессирующий паралич воли к наблюдению и наблюдающему мышлению. Наблюдение и мышление вытеснены говорением (это называется модным словечком *дискурс,* по-латински: беспорядочная и бестолковая беготня). Уже сегодня налицо чудовищное количество людей, которые в состоянии читать и понимать лишь то, что преподносится и втолковывается им в предложениях, сведенных к абсолютному минимуму простейших слов, набранных к тому же прописными буквами. Из инструкций для пользования, прилагаемых к продаваемым на сегодняшнем Западе товарам, благодарный потребитель узнаёт, между прочим, что ему не следует надевать левый ботинок на правую ногу или вводить зубную щетку в иные телесные отверстия, кроме рта. На упаковке орешков American Airlines написано: *Инструкция — Откройте упаковку, съешьте орешки!* Подобно тому как физический орган ослабевает без упражнений, так атрофируется и ленивый ум. Ум делается слабым. Но слабый ум и есть слабоумие. Мы вступаем в эпоху слабоумия. Первый симптом этого слабоумия: крики об опасности, грозящей природе, и о необходимости защитить природу. Но защищать природу надо не от *«выхлопных газов»,* а от *«выхлопных мыслей»;* зоны экологического бедствия обнаруживаются не по отклонениям стрелки счетчика Гейгера, а по плотности присутствия интеллигентов. *Мышлению* грозит опасность. Эта опасность называется в оригинале: интеллект, и уже потом в копиях: благополучие, комфорт, инертность, вялость, трафаретность, безликость, трусость, логическая и моральная нечистоплотность, высокомерие, господство фразы, словоблудие. Всё это — вместе и порознь — блокирует душу от *мыслей мира.* Душа мыслит тогда не мир, а отсутствие мира, не вещи, а метки вещей, не мысли, а гулкое пустое эхо от их ударов о лоб. Мыслить мысли мира значит: запретить себе слова, умничанье, терминологическую извращенность, всякого рода дискурсы и игры; значит: запретить себе себя и отдать *себя* в распоряжение вещам, не: высиживать теоретические дохлости, а: саботировать групповую душу академиков и навлекать на себя бессрочный бойкот. На заре нового — эфирного — христианства мысли мы ожидаем мучеников мысли. В начинающихся го-

нениях на мысль взыскуем мученических свидетельств мысли. И, осененные светом познания, что Христос нынче *являет себя* всюду, где наблюдение вещей и мышление о вещах отвечают действительности вещей, мы говорим вместе с Мейстером Экхартом, что предпочитаем быть с Христом в аду, чем без Него на небе.

2. Между двух варварств

В антитетике культуры и варварства определяющей оказывается не противопоставленность, а связь. Между тем строгий метод заменен здесь неким игровым шаблоном, согласно которому всё прочитывается и оценивается сквозь политически мутную призму отношения *«друг-враг».* Именно: *культуре* противопоставляется *варварство* в качестве некой чуждой и самостоятельной силы, которая то побеждается культурой, то побеждает её. Фатальным в этом грубо сколоченном потребительском манихеизме, играющем с некоторого времени роль универсальной отмычки объяснения, оказывается, пожалуй, то, что и сам он *культурного* происхождения. Это значит: варварство, как член оппозиции, не автономно, а культурно sui generis; сама культура делит себя на культуру и варварство, чтобы воздать должное прадревней теологии богочертовщины, лежащей в истоках нашего мышления и обусловливающей все наши суждения. Таков первородный грех этой исторически унаследованной и захиревшей духовности, волею которой мы, с одной стороны, всегда и при всех обстоятельствах *мыслим* черно-бело, бинарно, дуалистически, альтернативно, а с другой стороны, ухитряемся при этом ставшем уже привычкой дуальном мышлении *верить* в тринитарного Бога. Грек Аристотель, изобретший нам логику, чтобы с помощью принципа исключенного третьего принести мир, как троицу, в жертву двуликому злу, мыслил, во всяком случае, ничуть не менее богопротивно, чем, с позволения сказать, отцы-пустынники Запада и Востока. Но Аристотель был язычником, логическим разбойником, распятым на кресте созданной им бинарной логики с ежемгновенно открытой возможностью очутиться однажды с исключенным им *Третьим* в раю. Мы же, еще и на исходе второго христианского тысячелетия притворяющиеся христианами, казалось бы, и по сей день чужды желания обратить взор на *действительность* Воскресшего. Наш homo logicus, носящий имя Кай, способен быть либо живым, либо мертвым, и ни в коем случае вместе живым *и* мертвым, или лучше: живым, *ибо* мертвым. Не будем обманываться: исключенное третье есть исключенный дух. Что удивительного, если логически деклассированный дух мог находить себе на Западе прибежище разве что в гостеприимном юморе острословов, скажем, в следующей шутке того же Шамфора: *«Одни говорят, что кардинал Мазарини умер, другие - что он жив. Что до меня, то я не верю ни в то, ни в другое»*[32]. Этой остроте усмехаемся мы, не подозревая, что в ней затронуты корни нашего существования. Бездуховный мир преклоняется перед идолом непротиворечивости, назначая себе быть *либо* живым, *либо* мертвым. Маятник нашего ума качается между Богом и Дьяволом, Небом и Землей, Добром и Злом, Другом и Врагом, Западом и Востоком, короче, между Сциллой и Харибдой или, если угодно, между *Люцифером* и *Ариманом.* Но Дух Мира, именуемый Христом, отождествляет себя как tertium с самим противоречием. Нашей любви к Логосу предстоит здесь тяжелое испытание: не дать уличить себя школьной логике. Ибо если сравнить, к примеру, два следующих высказывания из Евангелия от Иоанна: «И знаете меня, и знаете, откуда Я» (7:28), «Не знаете, откуда Я, и куда иду» (8:14), то было бы плоской просветительской шуткой уличить Логос мира в ло-

[32] *Chamfort,* Maximes et pensées. Caractères et anecdotes, Paris 1963, p.253.

гическом противоречии — к вящей славе мирового логика Аристотеля. Не кто иной, как Мефистофель, выливает нам (милостью творца своего, Гёте) ушат холодной воды на наши логическо-псевдохристианские головы — там, где мы готовы уже уверовать в happy end трагедии *Фауст.* Его реплика при виде римско-католического сонма ангелов, отвоевывающих пением и розами энтелехию Фауста, вполне заслуживает того, чтобы быть включенной в обязательную программу каждого богословского семинара:

Наивничают, тайно строя глазки,
Чтобы обставить нас не в первый раз!
Ведь это — черти, как и мы, но в маске,
Оружьем нашим побивают нас.

(перевод Б. Пастернака)

Духовнонаучные ангелы, не те, что поют в церковном хоре, а те, что суть *Христовы мысли,* позволяют мыслить себя не бинарно, но исключительно контрадикторно. Когда-нибудь — *«после потопа»* —начнут догадываться, что на логических мальчиках для битья вроде *«кардинала Мазарини»* добрые граждане христианского Запада срывали лишь свою бессильную злобу на Дух.

Варварство, как противополюс культуры, возможно лишь в самой культуре и силою её, как плоть от её плоти. Нельзя упрощать дело настолько, чтобы признавать культурную прописку только за чертящим свои фигуры на песке математиком и отказывать в ней убивающему его солдату. Оба — жертва и палач — движутся в пространстве культуры и повязаны одним культурным узлом. Можно было бы сказать, что математик, сумей он столь же объективно и беспристрастно отнестись к моменту собственной гибели, как к своим геометрическим фигурам, должен был бы приветствовать в лишающем его жизни оружии собственную технически опредмеченную мысль. (В имажинистском мире сновидения команда физиков-атомщиков из штата Невада в момент сброса бомбы оказывается в Хиросиме.) Есть нечто обескураживающе циничное в позе ученых мужей, которые — в эпоху атомной бомбы — по-своему исповедуют *«принцип дополнительности»,* дополняя научные шабаши обязательным резонансом морально-гражданских отрыжек, по принципу: сперва бомба, потом всякого рода членства в *«комитетах по защите мира».* То, что называют варварством, есть, таким образом, лишь частный случай культуры, или некая функция культуры. Нужно было бы действительно быть простаком, чтобы потворствовать расхожей мифологии, согласно которой добрые чудаковатые гении-недотроги воздвигают города и памятники, а злые дикари потом их разрушают. Так выглядит это в оптике музейного смотрителя. Но культура несводима к музеям. Культура оставляет *за собой* музеи как улики. Парафразируя известное бонмо вульгарного материализма, можно сказать, что культура выделяет музеи, как слюнная железа слюну. Невероятным и во всех смыслах неверифицируемым было бы предположить обратное, именно: слюнную железу, выделяемую слюной. Если культура может существовать в музеях, то оттого лишь, что сами музеи существуют в культуре (именно как её *ставшее).* Честь и хвала музеям в мире, зараженном демократическим бешенством; надо воздать должное случайности, если иному посетителю Лувра снова *не* взбредет в голову воспользоваться своим freedom from want [33]как раз перед Джокондой и *не* плеснуть в нее (теперь уже покрытую стеклом) кислотой! Там, где культура, геральдический знак которой *змея,* всякий раз сбрасывает кожу, возникают памятные места, как хранилища и саркофаги её гремушек. Она становится ценностью, украшением, экспонатом, и участь её с того момента — участь всех прекрас-

[33] Имеется в виду третья из четырех оглашенных президентом Рузвельтом 6 января 1941 года «человеческих свобод».

ных вещей: быть сфотографированной, размноженной, проданной с молотка, подделанной, заболтанной, засмотренной до дыр, спародированной, украденной, разбитой, сожженной. Римские туристы в Афинах, равно как и американские туристы во Флоренции, наслаждаются красивыми вещами и досадуют, что последние непродаваемы и нетранспортабельны. Но там, где на одних стенах вывешены произведения искусства, а на других — огнетушители, пахнет горелым (за вычетом музеев, где огнетушители представляют большую художественную ценность, чем экспонаты). Культуру убивают, чтобы, мертвую, застраховать её от несчастных случаев. Старая живопись должна быть заперта в музей и демонстрироваться за пуленепробиваемым стеклом, в то время как современной живописи любо на полотнах, на которых наследили обезьяны. Обезьяна представляет настоящее, прошлое которого представлял Рафаэль. Культура гибнет не от какого-то извне достающего её варварства, а от собственной оседлости и склонности к ожирению. *Физически* возникающее варварство появляется лишь в пятом акте, где агонизирующему паралитику оказывается милость последнего удара. В более глубоком, кармическом, смысле варварство *поволено* самой культурой: там, где культура целиком отдана на милость — гидам. Тогда она нуждается в мощном жизненном толчке и говорит настигающей её катастрофе словами епископа Сен Луи де Тура, обращенными к Аттиле: «Бич Божий, да будет благословен твой приход!» Когда опасность оказаться в распоряжении телевизионных и газетных недорослей и заживо разлагаться в собственных ужимках достигает предела допустимости, культура собирается с духом и *изобретает* себе некое ненавидящее её здоровое варварство. Параллельно с *Анналами,* в которых начинает уже агонизировать Рим, Тацит отслуживает наперед и заупокойную Вечного Города, которой он дает имя *Германия.*

Но что же значит *in concreto* — варварство? Нет никакой нужды искать ответа на этот вопрос у всякого рода политических и культурных шутников, которые багателизируют тему в инфернальном образе некоего сметающего всё на своем пути вандала. Более интеллигентная постановка вопроса выводит нас из этого голливудского круга и ставит перед проблемой *интенсивного* зла. Вопрос формулируется прямо и без оговорок: где следует искать *эпицентр* варварства — в жесте поджигателя или в голове интеллигента? Ответ не должен шокировать, при условии, если понимают, что варварство — это часть культуры и её *последнее творение.* Если бы поджигателю (террористу) было дано проследить назад свою генеалогию, то он опознал бы место своего рождения в голове интеллигента. Вопрос в том, насколько мы способны перенести проблему зла из компетенции медсестер и душеспасителей в компетенцию людей сведущих. По всё той же старой модели: мораль нельзя доверять моралистам. После съезда Всероссийской бедноты в Зимнем дворце в декабре 1917 года выяснилось, что вазы (античные) и вообще всё, что представляло собой какую-то емкость, было полно экскрементов. Одновременно в Париже был оглашен дадаистский клич, автор которого еще и сегодня причисляется к большим поэтам XX века: *Merde pour Beethoven!* Суть вовсе не в том, какой из этих фактов *более* отвечает стандарту варварства. Суть в том, какой из них *первоначальнее, оригинальнее, причиннее, основательнее* связан с варварством? Нам пришлось бы навсегда распрощаться с *культурой,* если ответ на этот вопрос не лежал бы в зоне очевидностей. Очевидным образом, варварство различается по двум уровням: генетическому и типологическому. Генетически варварство есть проблема лингвистики. Как известно, варвар в античной культуре — это тот, кто живет в чуждой и непонятной ему языковой среде. Прегнантную формулу варварства мы находим у Овидия (Tristia V, X, 37): Barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli (Я варвар здесь, так как никто меня не понимает). С типологической точки зрения дело идет, однако, не о *каждом* языке, а лишь о том, на котором в настоя-

щий момент говорит Дух времени. Если грек Фалес благодарит Богов за то, что он родился именно греком, а не варваром, то было бы глупо уличать его в высокомерии или, того глупее, в расизме. Грек Фалес (как и итальянец Петрарка, две тысячи лет спустя благодарящий Бога за свое итальянство) не одержим шовинизмом, а дает знать инакоязычным народам, что им следовало бы внимать именно *его* языку, ибо Боги — не демонизированные Боги родоплеменного прошлого, а Боги творимого настоящего, — в состоянии в этот отрезок времени изъясняться лишь на греческом. Что фактор крови уже тогда не играл решающей роли, становится ясным, когда мы дополняем мысль Фалеса свидетельством Исократа. Если первый благодарит Богов за то, что он родился греком, то второй уточняет, что значит вообще быть *«греком».* Удивительное petitio principii, которым будущая душа сознания оповещает о себе за пять столетий до христианского летосчисления: *грек — это тот, кто причастен к греческой культуре.* Genus proximum языка дополняется и оптимируется через differentia specifica культуры: если быть греком значит быть причастным к греческой культуре, то тем самым гостеприимно распахиваются двери парадоксу, согласно которому можно родиться греком, говорить на греческом как на родном языке и при всем том *не* быть греком. Генетически общее определение *варвара* очевидным образом углубляется и индивидуализируется типологически конкретной характеристикой. Строго говоря, Фалесу пристало бы благодарить Богов не за то, что он родился греком, а не варваром, а за то, что как греку по рождению ему посчастливилось не пройти мимо вот-вот нарождающейся греческой культуры.

Дозволительно в целях лучшего понимания сказанного обратиться к сравнению. Историю культуры хотели бы мы пояснить по аналогии с оркестровым исполнением музыкального произведения. В смысле этой параболы каждая конкретная культура символизировалась бы тем или иным инструментом или группой инструментов. Если очевидно, что музыка (при слове *музыка* надо думать здесь, по-видимому, о том, что было когда-то музыкой) является не совокупностью тонов, а их архитектоникой, то здравый смысл удерживает нас от того, чтобы описывать иерархическую тайну оркестра с помощью расхожих социальных шаблонов. Хотя оркестровые музыканты с давних пор пользуются репутацией людей, гораздых шутить и устраивать всяческие каверзы, едва ли даже самому отпетому шутнику взбрело бы в голову отстаивать свои права в оркестровом обществе на демократический и мультикультурный лад. Аподиктичный социум оркестра ориентирован на целое исполняемого произведения и организован вертикально и транскаузально как иерархия инструментов, профессиональность которых ко всему прочему заключается и в том, что они умеют не только солировать и играть в ансамбле, но и по необходимости выдерживать паузы. Музыка *есть,* если отдельные инструменты подчиняются не закону конкуренции, а ритму взаимности, чтобы через дифференцированно-сплоченные усилия оркестрового коллектива в выигрыше оказалось не то или иное, а *всё.* Конкретнее говоря: скажем, духовые инструменты не брызгают слюной рессентимента, когда игровое пространство принадлежит смычковым; единственное, о чем они заботятся, так это не выпасть из собственной паузы. Если книга судеб произведения как целого называется партитурой, то хорошему музыканту столь же мало приличествует роптать на партитуру, как хорошему христианину на судьбу. In summa: каждый музыкант занят в оркестре *своей* партией с обязательной оглядкой на *целое.* Вздумай он, в социальной структуре оркестра, исходить не из долга перед музыкой, а из *своих* демократических прав, ему, надо надеяться, будет незамедлительно указано на дверь. Ибо социология музыкального исполнения такова, что, когда время говорить принадлежит смычковым инструментам, *все* инструменты, даже молчащие, подчинены языку смычковых, раз уж Богине Музыке угодно являть себя в этом отрезке через струнную группу. Если это и выглядит привилегией, то не

иначе как *привилегией становления,* где каждый еще совсем незадолго до этого привилегированный инструмент, перед которым все прочие инструменты покорно отступали на задний план, своевременно отступает и сам, освобождая место соседнему, с тем чтобы весь оркестр переключился теперь на язык последнего. — Трудно придумать другую парадигму, с помощью которой можно было бы более адекватно пояснить сущность культуры. Культура и есть та полифоническая сила мировой истории, которая членит, формирует и ведет целое по строгим законам контрапункта. Лютер говорит где-то о мире, «который управляется Богом через немногих героев и превосходных людей». Это изречение может быть прочитано и духовнонаучно-дифференцированно, а именно: целое (= человечество = Христос) являет себя всегда в последовательности различных ансамблей (= отдельных эпох = Духов времени) через многоголосую архитектуру отдельных частей (= отдельные народы = Духи народов), которые и исполняются «немногими героями и превосходными людьми». Если партия подходит к концу, то сила, ведущая её в целом, снимает её в пользу новой. Но сюда принадлежит и целая палитра диссонансов, среди которых находятся и такие, которые обозначаются как *варварство.* Уместно отметить двоякое варварство, которое имманентно культуре. Одно появляется всякий раз там, где старые (еще вчера вполне уместные) культурные формы и реляции не желают освободить место новым и узурпируют *актуальную* топику, в рамках которой, однако, они, столь гармоничные еще вчера, продолжают действовать совершенно фальшивым, иллюзорным и сбивающим с толку образом. Именно: они противоборствуют новому, силясь попросту блокировать его приход и законсервировать бывшее на все времена. В этой тенденции отличается тип *люциферишского* варварства, для которого характерно ориентироваться на прошлое и фетишизировать его. Этому люциферическому варварству противостоит другое, *ариманическое,* варварство, форсирующее и досрочно реализующее из еще не завершенного настоящего некое будущее, до которого оно еще объективно не доросло. Нетрудно увидеть, в какой степени эти обе крайности опасны для музыки. Музыкальный варвар — это, между прочим, либо тот, кто пытается остановить поток музыки по формуле: *Повремени, мгновенье, ты, прекрасно!* — либо же тот, кто ждет не дождется, когда докучные скрипки доиграют положенное, чтобы освободить место долгожданным барабанам. *Mutatis mutandis:* культурный варвар (в отмеченном двойном смысле) — это тот, кто саботирует и парализует *своевременное* вчерашними послеобразами либо завтрашними грёзами. Варварским является именно всё только-запоздалое, как и всё только-преждевременное, пытающееся любой ценой утвердить себя *как таковое.* Люцифер и Ариман, как совиновники творения, сохраняют свой ранг Божеств в той лишь мере, в какой их центробежная сила, влекущая мировое целое одновременно взад и вперед, подчинена центростремительной силе Христа. И они моментально становятся разрушителями творения (или, если угодно, варварами среди Богов) там, где, однажды сбившись с ритма, они выдают свою аритмию за ритм собственно. Если, скажем, Дух времени говорит по-гречески, то люциферик слышит его говорящим *всё еще* по-персидски, а ариманик *уже* по-латински. Если, беря пример Нового времени, Дух времени говорит на народных языках, то люциферик связывает его *всё еще* латынью, в то время как ариманик *уже* мечтает о всякого рода *эсперанто, интралингва* и *волапюке.* Если Дух времени говорит на немецком Гёте, то люциферик — это тот, кто переводит его на нибелунгонемецкий, а ариманик на советско-русский или американоанглийский. Эта *пятая колонна* варварства и решает участь культуры. По сравнению с ней варварство кочевий, степных костров и опустошительных набегов выглядит лишь послушным исполнителем *уже свершившегося.* Оно ураганно штурмует города, чтобы смести гнилые и рассыпчатые формы, в которых нет уже ни воли к жизни, ни самой жизни. «Закат Европы» — это всегда закат какого-то репрезентативного европейца, в чьей гениальной и черной как смоль фантазии разыгрываются

сцены, на которые затем равняется действительность. Третий том Шпенглера, говорит Готфрид Бенн в 1943 году, появляется не на бумаге, а на полях сражений и карте генерального штаба[34].

3. Константинополь, Anno Domini 869

«Духовная история» Запада после памятного 869 года в Константинополе, где христианским пастырям под высокими сводами будущей мечети сподобилось *объявить* дух несуществующим, сулит немалые подвохи тому, кто начинает её с вопроса: насколько еще уместно вообще иметь дело с некой «историей духа», *subjectum agens* которой, собственно говоря, упразднен и устранен из дел человеческих. *История духа без духа* — очередная ученая нелепость, не хуже и не лучше классических нелепостей типа *психологии без души* или *богословия без Бога.* Суть даже не в том, что после постановления 869 года[35] *дух* на Западе внесен в проскрипционные списки; под предлогом духа как *темы* упраздненным оказывался здесь дух как *персонификация* стало быть, не понятийная оболочка духа, а его воплощенность. Если тематически дух подлежал ведомству теологии или философии, то *экзистенциально* он выпадал из всех теоретических компетенций. Поздний лозунг Клагеса: *«Дух как враг души»,* как, впрочем, и девять десятых всей *«духовной»* продукции Запада, берет свое начало именно в этом пункте; философский *«принцип дополнительности»* требовал от философов возможного: *«мыслить»* и (суплементарно) *«жить»;* невозможным, из страха перед принципом исключенного третьего, было именно: *«жить в мыслях».* Модель западного дуализма после 869 года: cogito, quia non sum, соответственно: sum, quia non cogito. Еще раз: суть вовсе не в том, чтобы *рассуждать* о духе, а в том, чтобы, рассуждая о духе, *быть* в духе. Между тем нелепым казалось уже одно лишь допущение, что философ или теолог способны были бы *в мыслях* своих жить так, как, скажем, художник Бенвенуто Челлини в своей *vita.* Философ рисковал бы, как минимум, быть осмеянным, приди он путем строгих умозрений к заключению, что и Богине Софии негоже отказывать в том, что под силу какой-нибудь *«Лотте»:* умению свести с ума иного многомудрого Вертера. Все знают, что любовная лирика Гёте — это внутренний мир Гёте, а не какого-то там *«трансцендентально-лирического субъекта»;* но почему-то никто не осмеливается утверждать, что Мировой Дух стал однажды Гегелем, чтобы преподавать в Берлинском университете собственную философию. Носителям духа на Западе, очевидно, недоставало воли к антропоморфизму, чтобы сознаться в том, что мыслимый ими духовный мир и есть *их* духовный мир, милостью которого они и сами вообще *«суть».* До *«безумного Макса»* (Штирнера) ни одного мыслителя, философски доросшего бы до флоберовского *«Madame Bovary, c'est moi».* Страх перед субъективным заставлял их отрекаться от самих себя и проецировать собственные познания на объективный мировой процесс. Позволительно — в целях дидактического шока — привести здесь отрывок из одной лекции Рудольфа Штейнера (Штутгарт, 29 июня 1919): «Понимать Гегеля как человека, который может говорить о мире совершенно с точки зрения духа, и в то же время как самого бездуховного человека из всех когда-либо вообще появлявшихся на свет — значит понимать Гегеля правильно». Решающим по прочтении этого

---

[34] *G. Benn,* Ausgewählte Briefe, Frankfurt/Main 1986, S. 80.

[35] Сюда: *Hefele,* Konziliengeschichte, Freiburg/Br., 1860, Bd. 4, S. 401ff. *O. Willmann,* Geschichte des Idealismus, Bd. 2, Braunschweig, 1894., S. 111. *R. Riemeck,* Glaube. Dogma. Macht. Geschichte der Konzilien, Stuttgart, 1985, S. 86-103. В лекциях Рудольфа Штейнера эта тема — по повторяемости и энергичности упоминаний — занимает одно из центральных мест.

пассажа является вовсе не то, возмущаемся ли мы им или ухитряемся-таки — после первого шока — как-то *«переварить»* его, а то, что мы — всё равно как антропософы или неантропософы — даже и отдаленно не приближаемся к его *пониманию.* Ибо если именно автору «Феноменологии духа» довелось в свете духовной науки оказаться наиболее бездуховным человеком из всех когда-либо рождавшихся на свет, то *нам,* очевидно, не остается ничего иного, как ухватиться за свою антропософскую или неантропософскую партийность и благоговейно отнести приведенный отрывок в разряд *«ясновидческих»* истин либо же охарактеризовать его как бессмыслицу Столь непоправимо стоим мы или болтаемся всё еще под знаком года Господня 869.

После 869 года духовность (ex officio) соотносится не с сущностью естественного человека, но только с небесным начальством последнего, каковое начальство в христианской догматике выступает в роли третьей ипостаси Троицы. Можно предположить здесь некую превентивную меру с целью предостеречь паству от соблазнов чересчур близкого стояния к Святому Духу. Не то чтобы постановление 869 года было неожиданностью; совсем напротив, оно лишь подводило итог более чем тысячелетней апоретики, о которую христианское духоведение билось как рыба об лед. Начиная с Августина христианские философы не ведают иных забот, кроме попыток обратить в христианство роскошный и нисколько не склонный к послушанию мир идей платонизма. Но если допустимым было еще заключать к бессознательному *«христианству»* Платона, то более чем странным оказывался *«ракоход»* этого почина, где христианскому Богу параллельно внушалась необходимость осмысливать собственный бессознательный *«платонизм».* Судьба *духа* на христианском Западе должна была быть открыта всем превратностям непредсказуемости, раз уж христианский Бог усилиями христианских мыслителей обнаруживал всё большую зависимость от Платона[36]. В драме познания Августина Бог платонизирует с ничуть не меньшим рвением, чем Он геометризирует в диалектике Платона. Потребовался бы сильно развитый и дифференцированный слух, чтобы не потеряться в контрапункте синхронностей, разыгрывающихся в это чреватое роковыми последствиями время. Одновременно с платонизацией христианства в Августине закрываются философские школы (последняя в Афинах указом Юстиниана от 529 года). Последние платоники Запада изгоняются (хочется сказать: *отсылаются)* в Персию, дабы в царском городе Гондишапур, к чьим вратам некогда был пригвожден Мани, вынашивались заботы о будущем Европы. Шутка, таким образом, состояла в том, чтобы, привив христианскому Богу вкус к платонизму, изгнать платонизм из христианского мира и передать Бога-платоника христианства на попечение священническому невежеству. Что удивительного, если этому Богу не оставалось иного выбора, чем удовлетворять свои *научно-философские* потребности не среди христианской черни на Западе (с риском разделить судьбу некой языческой Гипатии), а где-то в Басре или Багдаде, где корректные и тронутые скепсисом умники превосходно разбирались в нюансах греческой умозрительности! От христианских праведников, которые без колебаний делали свои ставки на сдвигающую горы веру и объявляли *логику* дьявольским изобретением, ускользнуло, что уверованный христианский Бог носил как-никак знаки различия *Логоса.*

Возникала диковинная неразбериха, где, с одной стороны, Логосу мира надлежало воскресать в вере, с другой же стороны — быть распинаемым в неизменно языческой логике, в которой ему, как исключенному Третьему, не находилось места! Всё это отнюдь не без содействия параллельно прокладывающего себе путь Корана, следующее предо-

---

[36] У Марсилио Фичино эта зависимость станет позднее буквальной: в сравнении Платона с Богом-Отцом (Opera II 503, ср. *E. Cassirer,* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd.l, Darmstadt 1994, S. 84).

стережение которого христиане могли бы вполне отнести на свой счет: *«Небо и земля и то, что посередине: неужели вам кажется, что всё это создано шутки ради?»*

И всё же не христианским философам, а, скорее, христианским чиновникам обязана *philosophia christiana* своей последней — переписанной набело — редакцией. Если формула христианизированного платонизма или платонизированного христианства и страдала чем-нибудь, то никак не двусмысленностью. Бог как чистый дух бесплотен. Напротив, человек во плоти бездуховен. В качестве посредницы между бесплотным Богом и бездуховным человеком выступает душа:*anima naturaliter christiana.* Сколь бы примитивным ни был этот *«платонизм для народа»*[37] в теории, на практике втемяшивание его столетиями привело в конце концов к тому, что уже не только простым, но и непростым (философским) смертным казалось, что они состоят из тела и чего-то вроде (ощущающей или рассуждающей) души при последнем, в то время как *дух* представляет собой неотчуждаемую собственность третьей ипостаси Троицы[38]. *«Духовная история»* Европы, которую следовало бы переименовать в *«телесно-душевную историю»,* свершается с той поры как перманентный психофизический конфликт, в котором тело и душа — в тяжбе о приоритете — грозят друг другу уничтожением. Апорией новоевропейской философии (задолго до постыло догматического спора о *бытии* и *сознании)* вдруг оказался вопрос: что первее, *чувство* стыда или *краска* стыда? *Грустное* настроение или *слезы,* выделяемые слезной железой? То есть: краснеем ли мы, оттого что стыдимся, или мы стыдимся, оттого что краснеем? Соответственно: плачем ли мы, оттого что нам грустно, или нам грустно, оттого что мы плачем? — В нетрадиционном (квантовом) решении Джеймса-Ланге душе — наконец! — выпала подобающая ей роль второго голоса при солирующем теле: мы плачем не потому, что нам грустно, а нам грустно, потому что мы плачем. (С оглядкой на Дейла Карнеги: *не плачьте, и Вам никогда не будет грустно!)* — Понадобилось, таким образом, более тысячелетия, прежде чем с юмористической духовной истории Запада была сорвана маска идеализма и началась её адекватная *материалистическая* интерпретация. Осведомленные культурдиагностики современности попадают не в бровь, а в глаз, когда они вместе с Фуко считывают с истории европейской культуры *политическую историю тела.* В реалиях этой истории отношение души к телу было не менее абсурдным, чем заповедь «Не прелюбодействуй» к порядку дня какого-нибудь Казановы. Метафизически дряхлый Запад всегда ухитрялся заботиться о спасении души там, где дело шло о телесном, слишком телесном. Душа обременяла тело, подобно тому как аристотелевская энтелехия тормозила догалилеевскую физику. В Галилее, который избавил природные вещи от их мнимых энтелехий и препоручил их законам *природы,* барочная физика избавляется наконец от душевного призрака античности. Тем сильнее, однако, отыгрывается он в барочной психологии, задающей тон и *in politicis.* В этой асимметрии физики и психологии отражается с тех пор симптоматика времени: если новая физика представала своего рода Реформацией, в которой было покончено с аристотелевско-томистской идеологией, то современная ей психология разыгрывала по отношению к ней своего рода Тридентский собор, или Контрреформацию. Подобно тому как решением послетридентской цензуры падающие тела на потолке Сикстинской капеллы *должны были быть одеты,* душевно прикрытой надлежало появляться и всякой данности тела. Хотя с точки зрения физики душа мыслилась как надстройка, базисом которой было тело, тем не менее именно надстройка доктринарно решала *над* телом: марксизм, к тому же в своей крутой большевистской версии, подчиняющей живой базис мертворожденной идеологической надстройке, оказывается вписанным в культурную парадигму Нового времени. В анали-

---

[37] Ницшевская характеристика христианства в предисловии к «Jenseits von Gut und Böse».

[38] Сюда: Urphänomene 2/1995, S.53-62.

зах Фуко, в его монументальной попытке вывести генеалогию современной морали из политической истории тела, ситуация запечатлена в следующей едкой формуле, в которой не без шарма выворачивается наизнанку идеологически залгавшийся платонизм: *«l'âme, prison du corps»* (Душа — тюрьма тела)[39]. Остается лишь сожалеть, что многообещающие *симптомы* сводятся здесь к самодовлеющим *структурам* и не выходят за рамки культурно-археологических интересов. Досадно, что археолог знания, на каждом шагу натыкающийся на более глубинные конфигурации происшедшего, ограничивается пониманием их как просто объективных *структур,* характерных для того или иного порядка дискурса. Топосы Фуко ограничены поэтому семантикой *«классической»* эпохи. Тем не менее заслугой его в подчеркнутом афронте против всякого рода идеалистических вычурностей остается разоблачение истории (отсутствующего, ибо упраздненного) *«духа»* как истории политических стратегий *тела.* Что при этом ускользает от его внимания, так это *двойное дно* самого разоблачения, именно: некая самоинсценировка и самоинтерпретация ДУХА, макиавеллически компрометирующего себя в *«душе»,* чтобы дать возможность физиологам напасть на его подлинный след в *«теле».* История тела, обнаруживаемого за номиналистически заболтанной душой, есть (свободно, по Гегелю) *хитрость духа,* который позволяет временно упразднить себя (= свое люциферическое прошлое), чтобы испытать себя на прочность через свое ариманическое настоящее.

Лишь шаг за шагом и с постоянной оглядкой на alma mater приближалась робкая континентальная метафизика к освобождению *научной* психологии от призрака играющей с телом в прятки души. После того как галилеевская физика очистила вещи неорганической природы от их присочиненных частнособственнических энтелехий и вернула их исконному владельцу, *мировой энтелехии;* после того как органика Гёте добилась того же для мира растений и животных, настало время свершить этот переворот и в психологии. Психология (по модели Галилея — Гёте) должна была преобразиться в *психософию,* основной закон которой гласил бы: человеческая душа не может быть частной (ни в бюргерском, ни в лирическом смысле) собственностью, но единственно и во все времена — ДУШОЙ МИРА. Это значило: надлежит отвыкать от дурного языческо-христианского шаблона *«моя душа»,* который произносится с таким же простодушием и бессовестностью, с каким говорится, скажем, о *«моем банковском счете»* или*«моей тетушке».* XX веку, затактом которого стал домыслившийся до теософии Гёте, не пристало отрекаться от материализма в пользу идеализма или жертвовать идеализмом под нажимом фактов материализма; обе крайности сшибаются здесь друг с другом, покуда из них не высекается искра сообразного миру мировоззрения. Это значит, к примеру: *«душа»* высвобождается из-под психологической опеки и передается на *физическое* попечение, при условии, разумеется, что и сама *физика* занята не *«государственными заказами»,* а достаточно созрела, чтобы опознать за лесом своих математических символов *науку о Я.* Душеведение без оглядки на физику, т. е. в том виде, как оно и по сей день всё еще блюдется в академической психологии, представляет собой образцовый вздор, обязанный своим существованием христианской традиции. В скором времени станет ясным, что на крыше делающего теологическую карьеру Люцифера еще задолго до экуменического заговора 869 года сидел ворон банкротства, и что крах in theologicis ни в коем случае не мог быть лишь внутренним теологическим делом. Не то чтобы в Константинополе в 869 году был изобретен христианский порох; просто там пришли к диковинному выводу, что для христианской усидчивости нет более соответствующего места, нежели арабская пороховая бочка. Было бы неверно рассматривать упразднение индивидуального духа христианскими чиновниками как сугубо *христианскую* необходимость. Что человек — вопреки Фотию —

[39] *M. Foucault,* Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris 1975, p. 38.

есть существо не душевное *и* духовное, но только душевное (unam animam rationabilem et intellectualem), наделенное признаками и духовности, вытекало из рецепции фатального топоса *de anima 111,5* Аристотеля сквозь сирийско-персидско-арабско-иудейский окуляр. В Константинополе призма эта была лишь объявлена христиански обязательной. Если принять во внимание, что упразднение индивидуального духа во имя духа универсального было общим местом арабской философии вплоть до Аверроэса[40], то можно сказать, что в Константинополе христианская Европа лишь выполняла заказ Гондишапура. Какой-нибудь историк-симптоматолог должен же будет когда-нибудь с ранкевской основательностью описать перипетии монументального антихристианского соглашения от 666 года, христиански ратифицированного в 869 году. Последствия выстраиваются уже как логический первофеномен. Если человек лишен духа, он не может познавать. Если он не может познавать, он должен верить. Если он должен верить, он, будучи богословом, есть не эмпирик, а догматик. Предполагается, что змея, искушавшая в прародителях всё человечество, вынуждена была внести в формулу грехопадения корректив для богословов: *«Не вкусите плодов с древа познания, и будете как богословы!»*. Догматик утверждает: Святой Дух есть источник всех истин (по формуле св. Амвросия: *«Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est»),* к которым, однако, человек не имеет никакого доступа в познании. Догматику следовало бы однажды догматичнее — буквальнее — отнестись к тому месту из Писания, где Христос обещает человекам послать им Духа-Утешителя. Чем же еще может быть христианское утешение (если отвлечься от его богословско-мещанской кармы *«опиума для народа»),* как не *возможностью понять Мистерию Голгофы в Духе!* Святой Дух, допустив, что это *слово* отзывается в нас не отключением сознания, а взрывом сознания, и есть *узнанный* (не просто уверованный) Христос. Упразднить индивидуальный человеческий дух — значит сделать невозможным познание Христа. Источником истин оказывалось, таким образом, лишь некое Метафизическое Ведомство по делам Веры (своего рода архетипическая антиципация оруэлловского Министерства Правды). Вместе с тем, однако, приходилось считаться и с *познавательной потребностью,* для которой спешно изыскивали соответствующий институт (в Риме дело еще не зашло столь далеко, чтобы объявить еретиками и отлучить от церкви всех охочих до познания христиан). Усилия были направлены на то, чтобы дипломатичнее (по модели: *«и нашим и вашим»)* распутать опасный узел. Учение о двойной истине, этот *принцип дополнительности* XIII столетия, было поистине первым серьезным достижением христианской дипломатии познания. (Что христианские дипломаты были обязаны им своим арабским братьям в Аллахе, вовсе не должно было быть раструбленным с каждой крыши.) Двойная истина значила: вера — это естественная потребность души. Поскольку, однако, иные братья способны верить, лишь вложив персты в истину, то им дозволяется и познавать. Но познавать можно лишь то, что *доступно* познанию, тогда как в *недоступное* должно и можно только верить. После столь ясной преамбулы оставалось лишь спросить: что же именно *доступно* познанию? — Ответ христианского агностицизма: всё зримое, слышимое, вкусовое, осязательное, обонятельное, короче: весь бесправный мир *физики.* Напротив, верить должно во всё незримое, неслышимое, неосязаемое, неощутимое, короче: в мир *метафизики.* Познаешь, как физик, веришь, как метафизик. Прямо какое-то пособие для интеллектуально увечных! Но чтобы физики не усомнились вдруг в своей абсолютной зависимости от метафизиков, им не следует забывать, на каком ломком волоске висит их физический мир. Следующая экспертиза отца церкви Августина предупреждает — к сведению физиков — всякое познание: *«Omnia quae visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per daemones»,* по-русски: *«Всё зримо происходящее в этом мире может*

[40] Сюда: *E. Renan,* Averroès et l'averroïsme. Œuvres complètes, t.3, Paris s.a., p. 116sq.

быть делом рук чертей». Таким вот кулачным приемом полагала божественная *«душа»* запугать и навсегда приручить бедную беспризорную плоть.

Интеллигентный физик (разумеется, *не* из числа тех, кто, спасаясь от черных дыр своей специальности, ищет убежища в платонизме или оккультизме) мог бы спросить христианского метафизика Августина: если за *всем,* что зримым образом свершается в этом мире, могут стоять черти, значит ли это, что и Мистерия Голгофы, которая, как известно, тоже свершилась зримо, *могла бы* быть... чёрт знает чем? — Не будем несправедливы к *христианскому* материализму. Задолго до того, как материализм этот увидел свет Божий, в порядке дня был *христианский* идеализм. С упразднением *индивидуального* духа духовная история Запада ставит себя под знак кантианства. Ибо философские последствия этого упразднения как нельзя лучше прочитываются на более поздней модели «Критики чистого разума». Святой Дух ex post facto 869 есть некий *дух в себе и для себя.* Верою нашей он аффинирует нас и порождает в нас *слепые* созерцания, которые мы затем приводим в годность с помощью *пустых* теологических понятий. Всё, что мы способны знать о духе, суть, следовательно, лишь душевно-субъективные отображения под знаком фикции *als ob.* Кантианец Ганс Файхингер пожинает в XX веке христианский урожай 869 года в философском бестселлере под заглавием «Философия как если бы». Нам внушается здесь, что не только истины метафизики, но и истины физики коренятся исключительно в вере (в смысле юмовских beliefs, этих секуляризованных двойников религиозной faith)[41]. Знание — сон; мы производим лишь сплошные фикции и относимся к ним так, *как если бы* они были знанием. Реалисты говорят о *вещи.* Но вещь — это как-если-бы-вещь. Идеалисты говорят об *идее.* Но идея есть как-если-бы-идея. Старый римский прокуратор смиренно адресует из первого века свой вечный вопрос: что есть истина? Ответ немецкого профессора философии[42]: истина постигается в мышлении. Мышление психично. Психика субъективна. Субъективное фиктивно. Фиктивное ложно. Ложное есть заблуждение. Ergo, истина есть заблуждение. Первый синяк под глазом: отчего же тогда называть её истиной? Первый холодный компресс: оттого, что она не простое заблуждение, а *целесообразное,* т.е. сознательное, практическое, плодотворное. Второй синяк под глазом: но если всё есть фикция, значит, и заблуждение — фикция? Второй холодный компресс: так точно, но если истина — это целесообразная степень заблуждения, то заблуждение — это нецелесообразная степень фикции. В итоге: истина — это целесообразная степень нецелесообразной степени фикции... Коллеги с соседнего, теологического, факультета могли бы засвидетельствовать ловкому факиру понятий свою признательность. Где бы еще сподобилось им найти более убедительную возможность справиться наконец с досадным речением: *«Я есмь Истина»!*

Было бы опрометчивым считать аннулирование духа в 869 году чем-то большим, нежели элементарной *апорией* духа. Дух, отрицающий самого себя, есть тот анекдотический критянин, который, как известно, сделал себе философское имя с помощью ловкого утверждения, что *все* критяне лжецы. Вопрос: являются ли *все* критяне, помимо того что они лжецы, также и духовными существами или им, чтобы быть лжецами, вполне достаточно их тел и душ? Что, если депортировать *всех* критян с острова Крит в мир кантианца Файхингера? Тогда, прежде чем быть лжецами, им пришлось бы сперва вообще —*быть.* Вопрос: существуют ли критяне *в самом деле* или они существуют *как если бы* они существовали? *Некто* критянин произносит суждение: *Все* критяне суть *как если бы* критяне.

---

[41] Подробнее в моих книгах: «Проблема символа в современной философии», Ереван, 1980, с. 25—26 и «Феноменологическое познание», Ереван, 1987, с. 49.

[42] *H. Vaihinger,* Die Philosophie des Als ob, Leipzig 1918, S. 192f.

Второй критянин налагает на это суждение логическое вето, напоминая первому, что и он, будучи критянином, высказывает лишь *как если бы* суждение. *Как если бы* суждение о *как если бы* критянах, в числителе и знаменателе, взаимно погашают друг друга, дабы критяне *в самом деле* — были. Трюк файхингеровского духа состоит в том, что он, полагающий находить соринки фикции во всех глазах, не хочет видеть бревна фикции в собственном глазу. Ему пришлось бы тогда смириться с тем, что, если дух отрицает дух, он делает это именно как *дух,* стало быть всего лишь утверждая себя самоотрицанием, от какового утверждения в итоге сильно попахивает престидижитаторством или просто мошенничеством. Отрицатели духа в Константинополе, вкупе с их христианско-атеистическими наследниками, лишь в том случае имели бы шанс выйти логически, да и фактически сухими из воды, если бы им было под силу упразднить дух не только теоретически, но и последовательно практически, что значит: им пришлось бы уже не отрицать дух путем долгих словопрений, а просто стать самим идиотами в клиническом смысле слова. *«Дыр бул щир. Аминь...».* Может статься, что год Божий 869-й заслуживал бы всего лишь сострадания мира, сумей *«критяне»,* прошу прощения: *«философы»,* додуматься до ясной, как солнце, мысли, что решение, принятое в Константинополе, принадлежало сотне-другой психически больных и невменяемых священников, навязавших его затем христианскому миру. Может статься, что в таком случае не пришлось бы дожидаться XX века, в котором *теория* бездуховности нашла наконец подтверждение в *праксисе* бездуховности. Час рождения дадаизма можно было бы датировать тогда не цюрихским 1918-м, а константинопольским 869 годом, к тому же в Соборе Святого Духа, где ровно 584 года спустя всемогущему Аллаху воздалось то, что было отнято у христианского Бога.

Если верно слово, что Бог лишает разума того, кого он хочет погубить, то позволительно утверждать, что 869 год в Константинополе (как тень года 666 в Гондишапуре) оказался ящиком Пандоры западной культуры. Несчастье разразилось с момента, когда сверхчувственное было отнято у познания и отдано вере, а познанию велено было ограничиться только чувственным. Из двух комплементарно сосуществующих членов человеческого существа душе досталась вера, а телу — познание. Мы увидим, на какой ад отверженная христианская плоть была осуждена *«божественной»* душой. Мы увидим также, к какому возмездию привело это в позднем безбожном материализме, который не оставил возвышенной душе иного выбора, как отречься от трона и довольствоваться ролью переменной зависимой телесных функций. «Mind is, what body does»[43].

4. Что делает тело в нашем мышлении!

Добрый (к тому же философски осведомленный) христианин способен вычитать из цитированной формулы бихевиориста Уотсона (*«Дух есть то, что делает тело»)* не больше чем вздор. Характерно для него, впрочем, не это, а то, что бесстыдному вздору Нового Света он предпочитает более церемонный вздор Старого Света, согласно которому не душа (с повадками духа) есть то, что делает тело, а как раз наоборот: тело есть то, что делает душа (с повадками духа). Говоря в салонном стиле XIX века: тело — это рояль, душа — это пианистка. Суть дела, однако, вовсе не в том, опровергается ли означенный вздор (в обеих версиях) логически или как-то еще, а в том, насколько возможно осмыслить его *в корне.* Допустив, что мы не настолько наивны и самоуверенны, чтобы отрицать материализм, но и не настолько же одурачены им, чтобы не спрашивать, где лежат его корни? Еще раз: как можно ухитриться отрицать духовное? Больше того: верить в это отрицание! Если бы мне взбрело в голову преподать моему соседу урок номинализма

[43] Сюда: Urphänomene 1/1995, S. 115ff. и 3/1995, S. 79ff.

и я начал бы с утверждения, что деньги, лежащие в его кармане, — чистая иллюзия в добром файхингеровском смысле (на что, между прочим, со всей недвусмысленностью указывает гений немецкого языка в слове *Geldschein)*, то первое, что пришло бы в голову ему, было бы, что у меня не всё в порядке с головой или что я просто (неудачно) пошутил. Когда же сам он, ни глазом не моргнув, утверждает, что не существует никакого духа, ему никак не приходит в голову усомниться в порядке собственной головы или смотреть на себя как на шутника. Ибо кто же, если не шутник, говоря, что нет никакого духа, а есть только телесные отправления, не удосуживается спросить себя: каким это образом из названных отправлений тела, скажем, из недержания мочи или кишечных вздутий, складывается некое осмысленное предложение, ну хотя бы фраза о том, что нет никакого духа? — Нужно было быть плоским, как Локк, чтобы объяснять духовное через tabula rasa, даже не подозревая о том, сколько кармических перьев было обломано при заполнении этой чистой доски, прежде чем стало возможным записать на ней и следующее признание: *душа по природе своей есть нечто вроде незаполненного формуляра!* Вопрос философу Локку: значимо ли это положение и для души философа Локка? Или философ Локк в привилегированности своего британского гражданства запамятовал свое *«критское»* происхождение? Все критяне суть (душевно) чистые доски. Вопрос: что есть (душевно) *«критянин»* Локк? И чем же, если не недоразумением, могло быть *«заполнено»* само локковское толкование душевно-духовного как *«незаполненного»* формуляра? Жозеф де Местр резюмирует казус Локка: «L'homme ne peut parler; il ne peut articuler le moindre élément de sa pensée; il ne peut dire et, sans réfuter Locke»[44]. Локковская философия чистой доски есть философия начисто отшибленной памяти; он просто не помнил, чему и кому он обязан своими суждениями! — Не меньшая нелепость, с другой стороны, опровергать материализм через окуляр идеализма или спиритуализма? Материализм нуждается не в опровержении, а в *додуманности.* Чем он страдает, так это не незнанием того, что есть *идея,* а незнанием того, что есть *материя.* И если он выигрывает, то не в последнюю очередь и оттого, что его критикует идеалист и спиритуалист. Спиритуалистическая критика материализма означает: ушедший на пенсию мастер Люцифер тренирует будущего аса Аримана. Но *додумать* материализм и значит: удостоверить его спиритуалистическую родословную. Вскрытие уотсоновской фразы: *«Дух есть то, что делает тело»* — показывает, что фраза страдает затяжной *наследственной* болезнью. Её римско-католический анамнез не может ускользнуть от внимания, хотя по характеру её активности можно было бы заключить и к специфически протестантской выучке. Tabula rasa бихевиориста Уотсона оттого и выглядит столь незапятнанно белой, что исписана она симпатическими чернилами. Мы знаем, что и чернильница философа, если он (по-лютеровски) не швыряется ею в проблемы, но (по-кантовски) обмакивает в нее проблемы, может вполне и сама оказаться проблемой. Разве не немецкий профессор философии Адикес (в шестьсот шестьдесят шестой раз) удивил видавший виды ученый мир, дойдя в своих кантовских штудиях до необходимости анализа чернил, которыми были сделаны те или иные заметки Канта! Argumentum ad tinctam aquam. Уже несравненный Шопенгауэр указал на связь между чернилами и мыслью, сопоставив французский оборот: C'est clair comme la bouteille à l'encre (ясно как густые чернила) с английским: It is like German metaphysics. Если верно старое слово, что дьявол — обезьяна Бога, то немецкий дьявол в своей фронде немецкому Богу допускает сравнение не с обезьяной, а разве что с необыкновенно аккуратным, но копающим совсем *«не туда»* кротом. Нельзя же, в самом деле, чтобы научная добросовестность доходила до черты, за которой симпатические чернила, причем в пневматософском контексте, не отличались бы от чернил обыкновенных — хотя по этому признаку и

[44] «Человек не может говорить; он не может выразить даже самой незначительной мысли; он не может сказать „и“, не опровергнув тем самым Локка». *Joseph de Maistre,* Les Soirées de Saint-Pétersbourg, t. 1, Paris 1980, p. 360.

выдает себя Sexta Colonna[45]... Не будь материалист Уотсон просто философски безграмотен, а значит, незакомплексован, обладай он хоть толикой осведомленности профессора Адикеса, ему пришлось бы датировать свое proud to be a Materialist христианским годом 869 в Константинополе, что, по-видимому, потрясло бы его не меньше, чем какого-нибудь закоренелого антисемита документ, свидетельствующий о его еврейском происхождении. Аналогично обстояло бы и с его христианским оппонентом, который, будь он не только академически образован, но и христиански честен, должен был бы, пусть с тяжелым сердцем, зато с ясной головой, признать легитимность приведенной выше экспертизы.

Судьба европейской культуры, вплоть до её сегодняшней абсолютной деструкции, пропитана теологическим неразумием. Служители абсурда ощутили бы себя на седьмом небе, если бы им, вместо того чтобы ожидать Годо, сподобилось изучать богословие. Ни о чем не пеклась христианская теология больше, чем об исполнении люциферического заказа окончательно разъединить небо и землю. В чем все эти отцы церкви состязались, так это в рвении быть не только большими католиками, чем папа, но и большими платониками, чем Платон. Острота последнего случая особенно бросается в глаза, если учесть, что сам Платон отнюдь не отличался этим рвением... В Платоне интересен не только его платонизм, но и антиплатонизм. В том-то и лежит более глубокий смысл определения греческих философов как *«христиан до Христа»,* что они, *«язычески»* укрепляя водораздел между чувственным и сверхчувственным, в то же время пытались *«христиански»* его одолеть. Именно: они предчувствовали, что их небо *(sub Jove frigido)* станет пустым, как только Логос сойдет на землю, и что вследствие этого совершенно иными окажутся и традиционные философские заботы. Нельзя же было в самом деле думать, что слово Крестителя: *приготовьте путь Господу!* — относилось ко всем, кроме философов. Трагикой греческой философии было, что она не захотела осознать свое латентное христианство даже *после* Голгофы. Оттого дохристианский *«христианин»* Платон обнаруживает признаки декадентского распада в послехристианском *«язычнике»* Плотине, в то время как дохристианскому *«христианину»* Аристотелю позже и вовсе доводится надеть тюрбан. Христианские доктора прокармливали себя остатками со стола греческого симпосиона с ничуть не меньшим аппетитом, чем, скажем, некоторые антропософские доктора прокармливают себя университетскими крохами. Но если платоновский дуализм в исполнении самого Платона был еще некоего рода приглашением на казнь, то у окончательно утвердивших его христианских философов он вырождается попросту в нелепость. Лаконичнее всего запечатлен этот дуализм в формуле Карла Барта: *«Бог на небе, а ты на земле».* При более тонком чутье на *«опасные связи»* можно было бы опознать в этом основополагающем принципе теологии её кровного двойника под именем *Коммунистический Манифест.* Некое утонченное демоническое существо предстает взору, выныривая на поверхность в маске то христианской догматики, то догматики марксистской. Расстояние, отделяющее теологию теизма от теологии атеизма, едва ли превышает расстояние, отделяющее марксистскую критику политической экономии от лозунга «Грабь награбленное!». От этой теологии остается один лишь шаг до клича: «Долой Бога!» Мы не откажем себе в дидактическом злорадстве указать на большевистский pendant к богоученому мужу Барту. Бог в России 1918 года — не понятие, ни того менее проблема, а *подсудимый.* Он стоит, как обвиняемый, перед пролетарским трибуналом. После оглашения длинного

---

[45] «Было бы невежливым перевести на немецкий Sexta Colonna (аналог Quinta Colonna) просто как “безответственная глупость“, — хотя кому-то “6-я колонна глупость“ рядом с более известной 5-й колонной может показаться очевидной. Итак, из вежливости мы говорим не: “глупость“, а: бьющая через край ученость» *K. Ballmer,* Sexta Colonna, in: «Gegenwart», Jahrg. 10, Januar 1941. S. 435.

списка грехов и преступлений суд приговаривает Его к смертной казни. Специальное подразделение выстраивается в ряд, вскидывает винтовки и по команде открывает огонь по небу, дабы обитающий в нем царь и тиран был *«мертв».* Нужно же было однажды воздать должное ницшевскому *Gott ist tot* не только в густочернильной эзотерике хайдеггеровского дуктуса, но и *à la russe.* — Потребовалась бы теософия, не буддобританская, а гётевская, и уж ни в коем случае не теология, чтобы понять, что смерть Бога — это не бахвальство обывателя, возомнившего себя эдакой белокурой бестией, а сущность самого Бога, который оттого и мертв, что есть сама Смерть. Упраздненный дух богословов загнал их в тупик, подменив им трехлетнюю мистерию Бога неким временным мероприятием на земле, после чего Он подвергся мученической смерти sub Pontio Pilato и препоручил по Вознесении все земные заботы своим клеркам. В Константинополе 869 года — с подачи академиков Гондишапура — был сделан лишь последний вывод из этого задания, и выводом был: некий Богодух, прописанный на своем небесном месте без права перемещения. Дух дышит, где хочет Святая Церковь, или он — не дышит вообще. Бог как дух диктаторски и незримо пребывает на небе. Человек, как тело и душа, ютится на земле, которой завладел дьявол. Западный религиозный пафос изживает себя с этого момента под знаком кафковского *Письма к отцу.* С какого-то времени на Западе молятся некоему Дону на небеси, чье неисповедимое самодурство сверху вниз фрейдистски комплементируется бессознательным желанием отцеубийства снизу вверх. Ничто не свидетельствует об этом балагане ярче и бесстыднее, чем поздняя сенсация вокруг ницшевского *Бог умер.* Интеллектуально-религиозным амбициям западного бюргера, не выходящим за рамки Gretchenfrage, могла лишь льстить репутация убийцы Бога! Шутка в том, что в названном убийстве и в самом деле не обошлось без него, безбожника эпохи Дарвина и *«канканов»,* не желающего больше подчиняться дряхлому теистическому предку. Ребенок верит в то, чего он не может знать. Напротив, взрослый муж предпочитает говорить не: *я верю,* но: *я знаю* (или: *не знаю).* Если же он (как философ и вообще ученый муж) доходит до того, что говорит: *не знаю и не буду знать,* и даже как бы гордится этим, то он обессмысливает вещи мира, которые имеют *свой* смысл и *свою* сущность не иначе как через *познание.* Смерть Бога, аттестованная в 125 «Веселой науки», идентична поэтому агностическому вето на сущность вещей. Ницшевское *Gott ist tot* лишь люциферическо-театрально возвещает то же, о чем ариманически сухо свидетельствует *ignoramus et ignorabimus* Дюбуа-Реймона. Агностицизм и есть (бюргерски санкционированная, ариманическая) смерть Бога, ибо нет и не может быть более адекватной негации Бога, чем установка: *не знаю и не буду знать.* Где эта установка выносимее: в её материалистически наглой простоте или в симулирующей смиренность и богобоязненность христианской косметике — остается вопросом вкуса. Христианская догматика искореняла гнозис по той же причине, по которой Синяя Борода умерщвлял любителей седьмой двери. Оттого смысл этой догматики мог быть только дуализмом — с господином на небе и миллионами слуг на земле. Что марксизм есть плоть от плоти этой догматики, в этом могут сомневаться лишь те, кто больше доверяет этикеткам на бутылках, чем их содержимому. Богу на небе оставалось лишь дожидаться исполнения сроков, когда в один прекрасный день миллионы парий соединились бы в материи и отплатили бы Ему единодушным безверием за невозможность встретиться с Ним однажды в духе.

Мы видели уже: судьба культуры на Западе, вплоть до современности, была предрешена арабски отредактированной резолюцией одного христианского собора. Все последующие бедствия *физического* плана — войны, революции, массовые убийства, голод, эпидемии, террор, атомная бомба, разрушение окружающей среды — лишь постольку интерпретируются (атеистически) как случай или (теистически) как кара Божья, поскольку

предыстория их *не* прочитывается в её духовной подоплеке. Между тем объяснение случившегося через Божью кару или слепой случай целиком умещается в жанре *сплетни,* каковая сплетня отнюдь не становится привилегированнее оттого, что сплетники слывут властителями дум и прижизненно резервируют себе посмертные места в серии *Жизнь замечательных людей.* Необыкновенно гнетущее впечатление производит отказ западного человека признать и принять все последствия своего совершеннолетия. Его сжатая в кулак воля к идиотизму есть лишь последнее звено в цепи коротких замыканий его сознания, начальное звено которого представлено христианскими *Patres,* вызвавшими к жизни этот гигантский мировой заговор. Мы попытаемся составить краткий абрис некой конспирологии, заранее огораживая её как от мондиалистских критиков справа, так и от их традиционалистских близнецов слева. Исходный пункт этой конспирологии можно будет сформулировать следующим образом: на христианском Западе всегда постулировалась гностичность природы и агностичность Бога; если первую дозволялось познавать, то во второго надлежало только верить. Болезнь западной культуры — болезнь двойного неразумия, именно: когда наивно-реалистические представления, с одной стороны, связаны лишь с чувственным миром, с другой же стороны, переносятся и на духовное, после чего беспечные малые хотят воспринимать духовное (пусть в более тонкой и разбавленной форме) на манер вещей физического мира. Мейстер Экхарт из XIII века разоблачает этот двойной заговор и обезвреживает его. «Некоторые люди, — предупреждает Мейстер Экхарт, — хотят видеть Бога *глазами,* как они видят корову, и радоваться Богу, как они радуются корове... Простакам кажется, что они могут видеть Бога, словно бы Он стоял там, а они здесь. Это, конечно, не так. БОГ И Я СУТЬ ОДНО В ПОЗНАНИИ»[46]. Закат Европы, монументальная тема Шпенглера (по сути, тема *зла),* сигнализируется, вопреки Шпенглеру, не биологическим дряхлением западной культуры, а её перманентным впадением в агностицизм. Отождествляя зло лишь с его политической манифестацией, приходят к тезису о *банальности зла.* Банальное бюргерское сознание банализирует зло по своему подобию. Но оригинальность зла в том, что задолго до того, как оно стирает с лица земли города и нагромождает друг на друга горы трупов, оно достигает зрелости в головах безвреднейших интеллектуалов, не способных обидеть и мухи. Ну разве же не оригинально, что злодеям от политики даже в дурном сне не приснится, *чем* они обязаны этим божьим коровкам! Допустив, что научно вышколенная голова есть голова, профессионально способная считать и спекулировать, но не *познавать,* мы перемещаемся в самое сердцевину проблемы зла. Хотят научно покорить мир, не имея хоть сколько-нибудь отдаленного представления о *«самих себе».* Ненавидят свое воплощенное и в то же время свободное от тела Я, как можно ненавидеть только немецкое. Отшатываются в страхе от троякой идентичности немецкого тезиса: БОГ *и* Я *суть одно в* ПОЗНАНИИ. Убрать из этого уравнения хоть один член — значит сделать его недействительным. Через устранение духа в человеке (дух есть Бог в человеке) налагают вето и на познание. Но познание — сам игнорамус Кант признаёт это — есть *естественная* потребность. Спрашивается, может ли *естественная* потребность быть аннулирована *per decretum?* Без сомнения, она может быть заторможена, заблокирована, просто запрещена, но тогда с непредсказуемыми последствиями. Культуре Запада просто подложили свинью, когда сначала отняли у нее способность познания, а затем объявили *науку* высшей инстанцией истины. Участью её было и будет — пасть жертвой: сперва собственного варварства, представленного толпой научно выдрессированных и тупых голов, и лишь затем в мясорубке сшибшихся насмерть народов. — *Утешение философии:* затаив дыхание на краю бездны, с перевесом жизни в

[46] Я цитирую по статье Рудольфа Штейнера «Сверхчувственный мир и его познание», опубликованной в Luzifer-Gnosis, май 1904.

один, последний, выдох, позволительно задуматься над *причинами* драмы, которые ученая и невежественная публика обходит гробовым (как-никак!) молчанием.

Одним из наиболее расхожих философских топосов зрелого Средневековья, в котором нарождающееся естествознание сшиблось насмерть с немощным богословием, был вопрос: кому должно приписать то или иное природное бедствие, скажем, землетрясение или чуму — Божьей каре *или* естественному порядку вещей? В рамках известной парадигмы вопрос этот формулируется и как буддийский коан: если Аристотель говорит одно, а телескоп показывает другое, кому из них должно верить доброму христианину? Ответ (единственно допустимый) лежал, разумеется, в абсолютной компетенции теологов. Ответ гласил: хотя существуют законы природы, по которым свершаются природные процессы, и доступны эти законы физической науке, тем не менее природное ведомство подчинено Божьей воле, которая вольна карать и миловать, нисколько не считаясь с законами природы. *«И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израелевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону»* (Исход, 14:21—22). Если читать это место в оптике кинематографического сценария, то единственной возможностью исходе да из него окажется, конечно же, вера: quia absurdum. Богослов и естествоиспытатель ухитряются с какого-то времени (а именно после того, как первому уже не под силу посылать второго на костер) соблюдать вооруженный нейтралитет и блуждать в неведомом на собственный страх и риск. С началом Нового времени научное познание сокрушает истины Откровения столь же триумфально, как кромвелевские *ironsides* залатанных королевских рыцарей. И если усилия престарелой веры сохранить, невзирая на возраст, прыть заслуживают внимания, то не больше и не серьезнее, чем косметический вызов дамы неопределенного возраста космическим силам её одряхления. Центр тяжести лежал, стало быть, не в старой агонизирующей вере, а в становящемся научном познании: судьбы мира и культуры ориентировались уже не на метафизическую догму, а на физический эксперимент. Единственным предметом познания оказывался, как было сказано, зримый мир тел. Оставалось добиться, чтобы познающая мысль структурно уподобилась предмету познания. Если познаваемое телесно, то телесным должно быть и познающее. Понятно, что наука Нового времени хочет называться не метафизикой, а физикой. Но физика есть физика тел; она исследует мир не в духе, а в плоти. Оттого познать тело значит для мысли: *имитировать* тело. Научный стиль барокко кишит символами вроде: насос, часовой механизм, винты, крючки, зубцы и т. п. Даже само мышление, по Локку[47], объяснимо тем, что некие невоспринимаемые тела исходят от вещей к глазам и сообщают оттуда мозгу определенное движение, вследствие чего в мозгу возникают идеи. Но как раз в этом-то пункте и стянут узел. Внимание переносится от мысли, формирующей себя по подобию тела, на само *тело.* Мы спрашиваем: что это за тело, на которое равняется здесь мысль? Ибо речь идет не о логическом понятии *тело,* а о сравнительной феноменологии *тела* в многообразии культурных ландшафтов. Понятие *тело* стоит под различными индексами модальности. Фюсис барочной физики даже отдаленно не напоминает фюсиса досократиков или даже Платона. Фюсис барочной физики *христианский.* Чтобы не оставалось никаких сомнений в том, что есть *христианское* тело, достаточно справиться об этом у людей сведущих, скажем, у великого папы Иннокентия III, который в сочинении De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae (Lib.I, cap.l) следующим — подчеркнуто экспрессионистическим — образом резюмирует данные осмотра: «Нечистое зачатие, омерзительное питание во чреве матери, загрязненность вещества, из коего развивается человек, мерзкая вонь, выделение мокрот, мочи и кала».

[47] *J. Locke,* An Essay concerning Human Understanding, Oxford 1975, p. 136.

Что пассаж этот представляет собой не единичное свидетельство, а общее место *христианского мировоззрения,* можно усмотреть на множестве других примеров. Здесь еще одна экспертиза, на сей раз из-под пера некоего клюнийского монаха, которую, не фигурируй она в серии патрологии, можно было бы принять за психоаналитический протокол: «Телесная красота заключается в коже. Ибо, сумей мы увидеть то, что под кожей... уже от одного взгляда на женщину нас бы стошнило. Её прелесть составлена из слизи и крови, из влаги и желчи. Попробуйте только представить себе, что находится у нее в глубине ноздрей, в гортани и чреве: одни нечистоты. И если мы не дотрагиваемся до слизи и экскрементов, то как у нас может возникнуть желание заключить в объятия сие вместилище нечистот и отбросов»[48]. Эта католическая pathologia sexualis (на счет которой следует отнести половые эксцессы и оргии монастырского быта), этот вотум недоверия ко всему зримому и чувственному сохраняет свою силу и в протестантизме. Для Лютера природа столь же изолгана и богопротивна, как дьявольское трюкачество. Лютеровская экспертиза природы отличается от католической разве что особенностями лютеровской чоховой стилистики: «Госпожа Очаровашка, нос картошкой, Природа, высовывается наружу и смеет тявкать на своего Бога и уличать его во лжи»[49]. Нетрудно догадаться, что вышеприведенный аттест клюнийского эксперта мог бы при случае вполне подойти и к сей потешной даме. Не о природе вообще следует говорить, а лишь о христиански заклейменной, поруганной, осатаненной природе, если намереваются воздать должное западному естествознанию.

Именно в этом пункте уотсоновскому телу дан шанс вызреть и внутренне дорасти до *проблемы,* которую оно ребячески полагает осилить в жанре *вестерн.* Материализму предоставляется наконец возможность быть принятым всерьез. Если *нас* в этом материализме что-то не устраивает, так это недостаточность его *как материализма* и капитуляция перед самой что ни на есть традиционной философией; фраза: *мышление есть то, что делает тело,* — чересчур логична, автономна, теоретична, идеальна, чтобы можно было доверить ей — материализм. *Мы* не говорим: мышление (как таковое) есть то, что делает тело (как таковое), считая этот façon de parler досадным пятном логического обобщения на чистой доске бихевиористского сознания. *Мы* говорим, напротив: антихристианское мышление Нового времени есть то, что *делало* христианское тело Средневековья. In concreto: мышление бихевиориста Уотсона каузировано неким монашеским теломоборотнем, не знающим, как от себя избавиться. Бихевиорист Уотсон (в Чикаго) мыслит то, что (в Клюни) делало женоненавистническое тело монаха. Что делает *христианское* тело? Христианское тело презирает, проклинает, бичует, увечит себя, постится, терпит нужду, смердит; оно денно и нощно борется с собой, преодолевает себя, свою греховность, свою страсть к *«нехорошим вещам».* Если это тело дает вырвать себе глаз, дабы никакая жена не прельщала его *«нехристианскими»* соблазнами, или если оно дает себя кастрировать, дабы покончить с этими соблазнами раз и навсегда, то оно причисляется к святым и регистрируется в святцах. Дьявол непрестанно преследует его — то как похотливое видение, то как сладострастная явь; от обоих защищается оно молитвой, воздержанием и припадками падучей. Оно жесточайше ненавидит себя и наказывает себя минимумом существования. Едва ли в каком-нибудь застенке применялась такая техника пыток и глумлений, как это практиковали христианские святые со своими телами, останки которых затем выставлялись напоказ и почитались как реликвии. Христианская плоть про-

---

[48] Odoni Cluniensis Collationum lib.III. Migne, Patrologiae cursus completus. Séries latina. CXXXIII, Col.556. — Бодлеру в XIX веке придется лишь переложить в стихи эти христианские общие места, чтобы скандально знаменитой «Падалью» санкционировать декаданс.

[49] Я цитирую по кн.: *H. St. Chamberlain,* Goethe, München 1912, S. 265.

клинается и посрамляется с таким же рвением, с каким проклинается и посрамляется дьявол, заклятый враг Бога. Из двух душ, живущих в христианской груди, одна (метафизическая) нежится в небе, ненавидит свою земную половину и взыскует её искупления. Нужно лишь рокировать *нынешний* материалистический расклад чувственного и сверхчувственного, где именно сверхчувственное выступает как предмет неистребимой ненависти со стороны автономосексуально ублажающего себя тела, чтобы получить достаточно точный образ его спиритуалистического двойника. Там, где однажды преследовалось и изгонялось телесное, нынче преследуется и изгоняется духовное. Средневековый христианин — атеист тела. Он отрицает его столь же радикально, как сегодняшний атеист — дух. Нужно представить себе некую вытесненную в мышление аскезу, чтобы прояснить случившееся. Что есть аскеза? Самоненависть удвоенного Люцифера, который первым делом разжигает в теле жажду распутства, чтобы затем в качестве кандидата во святые стыдиться собственного тела и линчевать его. Тело, замордованное во славу небесной души, и составляет центральный пафос, *«столп и утверждение»,* христианской теории и практики. Лишенным духа и обремененным душой стоит оно во христианстве и вызывает на себя град проклятий. Надо было упразднить дух, симулировать душу и остаться единственно при теле, чтобы потом, как бы придя в себя, субтильно вымещать на последнем (под предлогом, так сказать, его греховности) злобу за собственное ничтожество. Христианская душа *делает* с христианским телом как раз то самое, что злая толпа (впрочем, *от незнания* и, стало быть, *извинительно)* делала с телом Христа на крестном пути и на кресте. Не будем забывать: чего греки, отцы философии, не могли простить Христу, так это как раз его *воплощенности.* Христианское мышление, а точнее, языческое мышление *при* христианской вере, любит свой объект и считается с ним серьезно лишь в той мере, в какой он *бесплотен.* Когда потом, в эпоху атеизма, это мышление начинает размышлять над своим банкротством, его своеобразная патология бессознательно и целиком абсорбируется научным мышлением. Материалистическое мышление Нового времени и есть вывороченная в мышление христианская аскеза Средневековья[50]. Теперь, в качестве физика, а не монаха бичуют уже не собственную плоть (каковую плоть, напротив, всячески холят и заставляют блистать в салонах), а плоть *мира.* В научном эксперименте мир чувствует себя столь же беззащитным и бесправным, как тело грешника в режиме аскезы. Совершенно фатальным оказывается то, что *body* подрастающего материализма обременено дурной наследственностью: следует представить себе при этом не некое эллинское тело как произведение искусства, а извращенное христианское тело, несущее следы всех подгляденных Боккаччо патологий. Если конфликту души и тела суждено было *in metaphysicis* быть решенным в пользу души, то *in physicis* он был решен, разумеется, в пользу тела. Когда теперь с рождением галилеевской физики настал звездный час этого тела, выяснилось, что оно *безжизненно.* Звездный час тела называется поэтому не органика, наука жизни, а механика, или патологоанатомия природы. За *res extenso,* барокко скрывалось изможденное тело средневековой аскезы. На это тело и ориентировались отныне все парадигмы классической эпохи. Оттого научный эксперимент и дискурс о методе не могли быть не чем иным, как дыбой и виселицей природы. Материальный мир барочной физики, зажатый в *«испанский сапог»* научного метода, являл готовность быть ведомым на помочах *любого* научного сценария. Он мог притворяться в одном сценарии частицей, в другом волной, в третьем той и другой зараз. Некий своеобразный первофеномен открывается взору при сопоставлении естественнонаучного сценария с одновременно инсценированным иезуитским. Если в сценарии Лойолы речь идет о том, что послушник иезуитизма должен *«быть как труп, позволяющий переворачивать себя в любую сторону и обра-*

[50] Подробнее об этом в моей книге «Становление европейской науки», с. 337 сл.

щаться с собой любым способом», то научный сценарий походит на него как две капли воды: чем же еще хотело естествознание быть, если не (в более поздней формулировке математика Пуанкаре) *«сгибанием и перевертыванием природы до тех пор, пока она не приноровится к притязаниям человеческого духа»*[51]. К притязаниям человеческого духа! Нужно лишь представить себе, *чем* могли быть названные притязания в эпоху иезуитизма и либерализма, чтобы не проглядеть за гордой геральдикой *«знание - сила»* скрытый комплекс неполноценности и самоненавистничества. *Mind is, what body does* прочитывается антропософски: прежние *христианские проклятия телу* трансформируются в Новое время в мысленные навыки и становятся *материалистическими проклятиями природе.* Если сегодня вымирают леса, высыхают моря, заражается воздух, продырявливается озон, а animal farm бунтует коровьим и свиным безумием, если природа последовательно и неуклонно вносится в *«красную книгу»* и грозит стать реликтом самой себя, это значит: *мир претерпевает нынче в научной голове те же муки, которые тело аскета претерпевало некогда в монастырской келье.*

Христианскому миру пристало бы однажды воздать должное своему Богу не *«молчанием ягнят»* или *«волчьим лаем»,* а осмыслением. Выше было отмечено уже, что упразднение духа в постановлении 869 года упраздняло не больше не меньше, как *понимание* сущности Христа. Ибо понимание сущности Христа называется по-христиански: *Утешитель, Святой Дух.* Об этом Святом Духе гласит обещание, что он будет послан людям Отцом (*«filioque»!)* как утешение. Рассмотренная так, история христианства оказывается подчеркнуто вызывающим *невыполнением* этого обещания. Во все времена заботой церкви было старательнейшим образом следить за тем, чтобы христиане довольствовались одной верой и не соблазнялись перспективами *понимания.* Христианские философы полагали совладать с мистерией Я средствами ощущающей и рассудочной души, лелея в первой христианские эмоции и не выходя во второй за рамки дохристианского мышления. Против этой действующей в глубоком христианском тылу пятой колонны Гондишапура боролся Фома; его последняя воля, последняя *моральная фантазия:* приготовить путь грядущему Христу-Мыслителю — определяет весь ход последующей истории Запада[52]. С той поры мир духа стоит под знаком *мировой войны.* Начало Нового времени ознаменовано тотальной мобилизацией всех духовных сил, своего рода levée en masse в духе. Мы ничего не поймем в сути европейского Нового времени, если упустим из виду особенности пренатальной миграции, именно: *ключевые воплощения* в общей иерархии становящейся культуры сознания. Бывшие арабские духочеловеки тянутся на Запад — в память об одной, тем временем обращенной в ислам, христианской эйкумене. Ничего удивительного, если они оседают преимущественно в туманном Альбионе: в духовном климате, где им лучше, нежели где-либо еще, пришлась бы по плечу предстоящая им задача. Задачей было: закрыть познанию доступ к Христу. Задачей было: объявить Христа действительным только в ранге *категорического императива,* ни в коем случае как *восприятие* и *понятие.* Задачей было: стравить народы, устроить кровавые бойни, разверзнуть врата ада, чтобы избежать *мышления во Христе.* Короче, задачей было: *сделать некоего мейстера из Германии проклятием мира...* При всем том бросалось в глаза, что старая, погрязшая в метафизических долгах Европа едва ли представляла собой наиболее удачный полигон для испытания нового оружия и установления в мире *Pax Gondischapurica.* Европа — в цвете лет — всё еще растрачивала несметные силы на толкование сновиденного прошлого и на улаживание провинциального конфликта *«отцов и детей».* Чего здесь никак не доставало, так это незакомплексованности, свободы от прошлого, ничем не сдерживае-

---

[51] *H. Poincaré,* La Science et la Hypothèse, Paris 1902, p. 197.

[52] Сюда: Urphänomene 3/1995, S. 65-88.

мой фантазии и возможностей пиротехники, необходимых для инсценировки сверхмощных сценариев будущего.

Тогда и снарядились добрые старые европеяне в дальний путь — в поисках подходящего павильона для съемок, или места Утопос. Настало время открывать Америку.

5. Go West!

Пока один немецкий корабль дураков, зафрахтованный на долгие столетия вперед, бесцельно и меланхолично раскачивался на водах Рейна и фламандских каналов, мощно оснащенные флотилии Западной Европы держали курс на великий Океан. Вовсе не жажда наживы срывала их с мест и бросала в неведомое (это пришло после); чего они искали, следуя за заходящим солнцем на своем пути к яблокам вест-индских Гесперид, так это земного рая. Потомки с удивлением отметят, что среди насчитывающей до сорока человек команды колумбовской «Санта Марии» не нашлось места священнику, зато нашлось место переводчику с древнееврейского и арамейского. — Последовавшая в скором времени свирепая интерлюдия конквисты должна была послужить, пожалуй, решающим предлогом для устранения испанского колосса. «Испанцы, — говорил Кортес ацтекскому царю Монтесуме, — страдают сердечной болезнью, особенно эффективным средством от которой является золото». Если грезы об Утопии вписывались еще в эпоху души сознательной, то уж никак не для того, чтобы удовлетворять потребности души ощущающей. Английскому гению предстояло ясно и бесповоротно осознать то, для чего испанскому гению очевидным образом недоставало органа восприятия, именно: Утопии не завоевывают, на Утопии не набрасываются, как бы сорвавшись с цепи, чтобы обобрать их до последней нитки; Утопии ставят перед несовершенным миром и заставляют затем мир подражать им и равняться на них. Если нам причудилось бы представить себе Дон-Кихота, который, нисколько не отказываясь от своих химер, явился бы миру не как мишень для насмешек, а как трезвый прагматик, *знающий,* что и как надо делать, чтобы претворить свои химеры в жизнь, то нам пришлось бы всего-навсего отправить его в Англию и обратить в пуританскую веру. Будучи пуританином, он быстро и беспощадно заставил бы мир считаться со своими грезами и мечтаниями и вынудил бы пересмешников воздать должное его пробивному чувству мечты. — Как раз мечтателям, а вовсе не алчным конквистадорам, дано было понять, что рай — это не золотая рыбка чревоугодников и лентяев, а долгосрочная политическая программа. Не жажда золота влекла их вдаль, но только жажда Бога, и не набожностью своей маскировали они алчность, а алчностью набожность. Со второго десятилетия XVII века начинается массовый отток пуритан в *Новую Англию.* Пуританами зовутся в XVII столетии смертельно серьезные мужчины, впадающие над Святой Библией в ничуть не меньший экстаз, чем ламанчский рыцарь-неудачник над своим *Амадисом Галльским* — по сути, честные малые, считающие свою *Holy Bible* неким универсальным пособием по эксплуатации мира и всерьез надеющиеся устранить с её помощью все неполадки последнего. Поражает при этом не сама серьезность, а её наивность. Наивный реалист может верить в Бога, денно и нощно молиться Богу — всё равно, реальным остается для него только Сатана. Нетрудно догадаться, что сквозь пуританскую призму Европа виделась не в более утешительном свете, чем египетская пустыня в оптике избранного народа. Европе, казалось бы, настал конец. Европа страдала хроническими и неисцелимыми пороками. В Европе ни секунды не обходилось без того, чтобы оптом и в розницу не нарушались заповеди Божьи, все десять. Европа стала вертепом Сатаны. Бегство в Америку было *Исходом.* Можно допустить, что пуритане покидали Европу с таким же библейски несокрушимым чувством, с каким они, распевая псалмы, шли за Кромвелем

в бой. Если это и было бегством, то бегством победителей. Приговор, вынесенный ими Европе, подчинялся той же логике и тому же пафосу, что и приговор Кромвеля, которым он рассчитывал оправдать учиненную им резню ирландцев: *«Is God, will God be with you? I am confident, He will not».* Для колониста Томаса Хукера быть в Европе значит быть в «рабстве, большем, чем египетское»; Уильям Саймондс говорит о «вавилонском пленении», из которого им удалось бежать; для Джозефа Беллами Европа — это «символ падшего мира под господством и тиранией Сатаны». «Сад Божий, — пишет Джон Коттон, — полностью пришел в запустение от наплыва похотливых людей, которые хоть и называют себя христианами, но в сердце остаются язычниками... когда они снесли ограду и пустили внутрь всех псов и свиней». Коттон Мадер, автор популярнейшей книги «Essays to Do Good», предпочитает говорить о путях, ведущих не на Небо или в Ад, а на Небо или в Европу (to Heaven or to Europe); для Джонатана Эдвардса Новый свет избран местом искупления, так как старый континент не оказался способным на большее, чем убить Христа и пролить кровь Его святых и мучеников. Чарлз Л. Сэнфорд, собравший этих людей и давший им совокупно высказаться в своей прекрасной книге[53], резюмирует случай: «С тех пор Европа так или иначе играла роль ада в американском воображении». Бог твердо и неразлучно пребывал среди тех, кто чист, как птицы небесные и полевые лилии. Пожалуй, на лучшее экологическое пристанище, нежели американская целина, друзья-избранники Библии не могли и надеяться. Речь шла о том, чтобы попрать блуд культуры невинностью природы. Если философ Мальбранш учил к тому времени, что философия не желает знать ничего иного, кроме того, что знал Адам, то пуританским дезертирам Европы угодно было воспринять это своеобразное *феноменологическое эпохе* как руководство к действию. Ибо знать столько, сколько знал Адам, значило: научиться видеть мир глазами Адама. Поскольку же в удушливом городском воздухе Европы не представлялось никакой возможности очистить взор до адамовой прозрачности, то неизбежным решением было искать иные перспективы и ландшафты. Не то, чтобы пуритане дошли до утверждения, что первый человек был сотворен в Америке[54]; во что они тем не менее верили безоговорочно, так это в возможность воочию узреть здесь библейскую первозданность. — Нигде, пожалуй, мир Божий не благоприятствует сознанию сильнее, чем там, где он подвержен опасности; но и нигде же не кажется он более безнадежным, чем там, где о спасении его пекутся наивные энтузиасты, скажем религиозные фанатики, уже не умерщвляющие свою плоть во имя духа, а подчиняющие её предпринимательскому вдохновению и хозяйственным инстинктам.

Что было заветной мечтой мореплавателей-первопроходцев — открытие рая земного, — стало пуританской действительностью. Нужно было пересечь Великий Океан («и расступились воды»), чтобы очутиться в обетованной земле первозданных лесов и озер, где каждая пядь земли выглядела, *«как в первый день»,* и где *Быт. 2:25* можно было еще воспринимать буквально: *«И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились».* Кривая темы снова приводит нас к знакомцу Локку. Никто не запрограммировал случившееся с большей корректностью, чем философ и просветитель Локк. Локковская философия резюмирует первый райский опыт, райский, так сказать, *«пиар»* новых англичан. Дух, по Локку, есть девственный дух. Вопреки Платону он приходит в мир чистым и лишь затем заполняется снаружи опытом. «Предположим, — говорит Локк, — что ум есть белая бумага

---

[53] *Charles L. Sanford,* The Quest for Paradise: Europe and the American Moral Imagination, Univ. of Illinois Press, Urbana 1961, p. 95-96.

[54] С тех пор, впрочем, кое-что изменилось. Сегодняшние ученые отпрыски пуритан обсуждают гипотезу негроафриканского происхождения Адама и Евы. На очереди, надо полагать, Господь Бог.

без всяких знаков и идей»[55]. В доказательство этого предположения, именно: что человек приходит в мир прагигиенично, т. е. лишенным всякого духа, Локк апеллирует к некоему весьма внушительному, хотя и не столь уж безупречному форуму свидетелей, состоящему из *детей, идиотов, дикарей, невеж, кретинов и большинства людей*[56]. Блистательный муж мог бы, бесспорно, сэкономить себе время на этот перечень, удовлетворившись одним-единственным свидетелем, именно: *пуританами,* не удержи его от этого соблазна политический такт. Миф *tabula rasa,* будущий American Dream (правда, в чуждой либеральному Локку тональности библейского фанатизма), фундирует пуританскую литературу как своего рода хилиастический мессианизм. Ибо не там была зарыта собака пуританства, где они спасали самих себя из лап тигра, а там, где дело шло о спасении самого тигра. Пуританин бежит от тигра, но тигру следует знать, что дело, рано или поздно, идет о его спасении. — Они покидали Европу, сжигая за собой все мосты и агитируя за тотальный исход. Ненависть к Европе была ненавистью к культуре, вытесняющей природу. Сатана — горожанин. Бог же обитает на лоне природы, там, где мы сбрасываем с себя бремя духа и трудимся в поте лица ради хлеба насущного. Господь Бог пасторален, морален, рурален, буколичен и экологически чист. Богу воздаем мы Богово не тогда, когда читаем чужие или пишем собственные книги, а когда отучаем ближних от всяческих книг, кроме Священного Писания. — Сулит немало удовольствий проследить, как не рожденный еще Жан-Жак вещает, словно некая галлюцинаторная *tabula rasa,* из добропорядочного отказника культуры из Бостона по имени Джон Коттон: «Чем больше вы цивилизованы и образованы, тем сильнее ваша готовность служить Сатане»[57]. Так славный предприниматель интерпретирует библейское слово о *блаженстве* нищих духом. Читайте Библию, и ничего, кроме Библии, и вы спасены! На деле: *мы* спасены, в то время как наши оставшиеся в Европе братья мучаются в культурной геенне. Но воля Божья в нас требует, чтобы мы спасли наших братьев из ада. Божья любовь в нас укрепляет нас в вере, что мы и тогда не оставим братьев наших в беде, если им в гордыне их покажется, что они не нуждаются ни в какой помощи. — Некий род духовного восприятия позволяет увидеть пуританскую родословную Америки в свете, где она оказывается *следствием более поздней по времени причины.* Именно: *причины,* наиболее прегнантно запечатленной в вильсоновской программе 1918 года по перевоспитанию Европы. *Pax Americana* стоит под знаком заповеди: *будьте как дети!* (Мы перечисляем дальше, по Локку: *...как идиоты, дикари, невежи, кретины и большинство людей.)* Тогда вы знаете, что значит быть счастливым. Живите *как мы,* если вы хотите жить в Боге, иначе нам придется из любви к вам *заставить* вас жить как мы. 6 марта 1947 года в колледже Бейлор, штат Техас, президент Трумен формулирует американскую истину: «Мир ДОЛЖЕН перенять американскую систему... Сама американская система может выжить в Америке, ЛИШЬ СТАВ СИСТЕМОЙ ВСЕГО МИРА». — Поистине лучше уж быть хорошо повешенным, чем *так* любимым. Эта пуританская любовь повисла с той поры над культурой Европы как её смертный приговор. Рудольф Штейнер в Санкт-Галлене 16 ноября 1917 года следующим образом резюмирует противостояние Америки и Европы: «Ибо стремлением Америки является механизировать всё, вогнать всё в область чистого натурализма, последовательно стереть культуру Европы с лица земли. ИНАЧЕ ОНА НЕ МОЖЕТ». Любопытно сопоставить с этим западным стремлением его одновременный восточно-большевистский *pendant,* разрушить до основания старый мир и построить новый *«наш».* Это значит в обоих случаях: после ударов возмездия братская рука помощи. Не истреблены должны быть братья — за исключением неперевоспитуемых, — а спасены по принципу: мы спа-

---

[55] *J. Locke,* op. cit., p. 104.

[56] *Ibid.,p.* 63sq.

[57] Сюда: *Mircea Eliade,* Paradise and Utopie. In: Utopias and Utopian Thought, Boston 1967, p. 260sq.

сем вас так, что мало не покажется. План Моргентау по тотальной аграризации Германии был лишь этапом в её пуританизации, или в программе спасения её от самой себя; воинственному племени теоретика Я Фихте и практика Я Штирнера надлежало рекапитулировать путь, пройденный пионерами Нового света. Речь шла о том, чтобы выкоптить Европу, отшибить у нее память, иными словами: дискредитировать и отстранить от дел бывшего партнера по имени Люцифер. Что локковская *tabula rasa* была не просто техническим термином, а неким практическим пособием, пожалуй, лучше всего демонстрируют бомбардировочные эскадрильи союзников к концу Второй мировой войны, которые, под предлогом искоренения немецкого зла, укладывали немецкие города горящими коврами и превращали их в *«чистые доски».* Меньше чем утверждением, но и больше чем просто допущением было бы сказать, что бравые воздушные налетчики выполняли волю их набожных предков, акционеров рая. Если воздушная операция по уничтожению Гамбурга носила кодовое название *Гоморра,* то не из филологических капризов Черчилля, а в подражание ветхозаветным акциям возмездия и в предвосхищение будущей голливудской пиротехники. Гоморра-Гамбург, демонстрируемый зрителям как местожительство Сатаны (на деле один из съемочных павильонов виртуализируемого мира), стирается терпеливым пуританским Богом с лица земли, после того как социологический опрос показал, что там не сыщется и *десяти* праведников (праведник — это тот, кто верит в счастье и добивается его любой ценой). Превращенная в груду развалин Средняя Европа образца 1945 года инсценировалась как *happy end:* некая добела вычищенная доска, на которую без всяких помех мог заноситься новый американский опыт: *another day — another dollar.* Еще и сегодня министр иностранных дел Германии, которого передергивает при слове «немецкий», не упускает случая отрапортовать своему американскому коллеге, что если слово «немецкий» имеет вообще какой-нибудь смысл, то ровно в той мере, в какой оно покрывается словом «американский».

Еще до середины XX века считалось вполне обычным говорить о Европе и её *«американском довеске».* Даже от гаруспика Шпенглера ускользнуло то, о чем воробьи, по крайней мере воробьи Версальского мира 1919 года, кричали уже со всех крыш Западной Европы: *ex occidente lux* (причем *lux* надо читать не как *свет,* а именно как *люкс).* Аббат Галиани еще в 1776 году говорил о тотальной абсорбции Европы Америкой как о чем-то очевидном; послушаем этот сверхточный оракул, корректирующий «Закат Европы» за полтора века до его появления: *«L'époque est venu de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en l'Amérique: tout tombe en pourriture ici, religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebâtir à neuf en Amérique... Je l'avais dit, annoncé, prêché, il y a plus de vingt ans, et j'ai vu toujours mes prophéties s'accomplir»*[58]. Европейская демонология XIX века в свете этого пророчества представлена не только марксистско-коммунистическим призраком, но и неким другим, хоть и не столь очевидным еще, но уже неотвратимым пришельцем: гигантским контуром Америки. Токвиль, Донозо Кортес, Ницше — вот имена немногих видящих, сигнализирующих об опасности и свидетельствующих о последней готовности

[58] «Пришло время полного краха Европы и переселения в Америку: здесь всё охвачено распадом, религия, законы, искусства, науки; но всё это будет наново воссоздано в Америке... Уже более двадцати лет, как я начал говорить об этом, возвещать, проповедовать это, а пророчества свои я всегда видел сбывшимися». Correspondance inédite de l'abbé Galiani, t. 1, Paris 1818, p. LXXVI. — Еще одно свидетельство, двумя годами позже, в письме к г-же д'Эпине от 25 июля 1778 года: «Vous aurez, à l'heure qu'il est, décidé la plus grande révolution du globe: savoir si c'est l'Amérique qui régnera sur l'Europe, ou l'Europe qui continuera à régner sur l'Amérique. Je gagerais en faveur de l'Amérique, par la raison toute matérielle que le génie tourne à rebours du mouvement diurne, et va du levant au couchant depuis cinq mille ans sans aberration» («Вы уже решили, как завершится величайшая революция земного шара: будет ли Америка господствовать над Европой или Европа продолжит и впредь свое господство над Америкой. Я держал бы пари в пользу Америки, по той чисто материальной причине, что гений земного вращения движется против течения дня и вот уже пять тысяч лет без отклонений идет с Востока на Запад»). Op. cit., t. 2, p. 469.

Европы предотвратить вторжение пуританского гомункула, который с таким же пылом, с каким он перед сном впускает в себя очередную порцию Библии, молится своему бастардному Богу по имени Счастье и чувствует себя счастливым *лишь оттого,* что расплывается в улыбке.

Ничто не обнаруживает дивергентность и разнородность времени с большей ясностью, чем синхронность пространственно гомогенных структур. Например, когда заходящее солнце Европы восходит в Америке, делая закат шпенглеровского Запада одновременным восходом Запада американского. Мы складываем оба феномена в контрапункт и тщетно ожидаем некой полифонической интеракции. Мировой процесс являет себя на обоих континентах как раздвоение и разлад. Европеец спит, когда бодрствует американец, и наоборот. Их одновременность — синхронность сознательного и бессознательного. Наивный европейский турист, чьи представления о времени не выходят за пределы его наручных часов, просыпает в перелете через океан одновременность европейской ночи и американского дня. Он застегивает ремень безопасности, заглатывает пару пилюль и пробуждается уже к моменту посадки. Единственная его забота — переставить стрелки часов. Что он очутился в совершенно новом летосчислении, об этом он и не подозревает. Его, несомненно, продрал бы мороз по коже, ощути он *необычность* проблемы. То есть пойми он, что переставлены не просто стрелки часов, но время *как таковое.* Американское летосчисление моложе европейского приблизительно на два арабских порядка. Можно вспомнить, что арабский нулевой год (хиджра) датирован 622 годом христианского летосчисления. При этом речь идет, конечно же, не о простом вычитании семисотлетней разницы. Проблема лежит не в количестве разделяющих лет, а в разделительном качестве жизненных миров. Исламский эон начинается там, где ему предшествуют *семь* столетий христианской эры. Параллельно с рождением ислама действует академия Гондишапура, задание которой — форсировать и сдвинуть европейскую *своевременность* на приблизительно *семь* веков вперед. Это значит: год Христов 622-й оказывается *в настоящем,* когда его соотносят, с одной стороны, с Люциферовым годом 0 рождающегося ислама, а с другой стороны — с Аримановым годом 1250-м действующего в Европе импульса Гондишапура. Если в некоем умственном эксперименте мы возьмем за исходный пункт соотношение двух *синхронных* культурных топосов, скажем: *Багдада* в эпоху царствования Гаруна аль-Рашида и *Аахена* при Карле Великом, то отмеченная симметрия предстанет в этом сравнении со всей отчетливостью: в исламско-гондишапурском Багдаде девятого послехристианского столетия (если исходить из *христианского* отсчета времени) можно будет встретить людей, чувствовавших бы себя как дома либо *еще* во времена Каракаллы либо *уже* во французском *grand siècle,* но уж никак не среди их календарно одновременных аахенских современников. Люциферическо-ариманическая полярность как бы фотографически запечатлена в Багдаде Гаруна аль-Рашида, этой диковинной культурной метрополии, совмещающей кочевья и салоны, фанатизм и скепсис. Если всемирно-историческим назначением магометанской религии было положить конец виртуальным играм Гондишапура[59], то это еще не значило, что таким образом устранялся и сам вирус. Это значило лишь, что очаг инфекции следовало искать уже не на ископаемом Востоке, а на юношески бойком Западе. Скажем, в Париже и Оксфорде позднего Средневековья, где учили великие учителя номинализма. Или, с началом Нового времени, в Англии. (Не говоря уже о будущих трансатлантических наследниках мастера Аристу.) Можно было бы, будучи европейцем, как раз в момент приземления на американской почве поразмыслить о том, что современная Европа, по меньшей мере *психологически,* настолько же отстает от современной Америки, насколько Аахен или Париж эпохи Карла Вели-

[59] Рудольф Штейнер в дорнахской лекции от 12 октября 1918 года.

кого отставали от Багдада или Басры в царствование Гаруна аль-Рашида. Только страдающий проблемной слепотой способен проглядеть, что сорвавшаяся некогда в веках программа Гондишапура стала в течение нескольких американских десятилетий планетарной реальностью. Первофеномен американского выпадения из европейского времени зафиксирован в следующих словах Андре Мальро: «Цезарь мог общаться с Наполеоном, но Наполеону нечего было бы сказать президенту Джонсону»[60]. Если сегодняшнему европейцу различие это не бросается в глаза, то оттого лишь, что его милая Европа лезет из кожи вон, чтобы удостоиться чести быть помаранной знаком качества *Made in USA.* Ибо современная Европа хочет быть целиком реставрированной в Америке, рассчитывая скрыть таким образом свою устарелость и отсталость. Отмеченное различие значимо не только при сравнении отдельных частей современного мира, но и в масштабах всемирной истории. Какой там еще д'Артаньян, завоевывающий на кляче Париж! Против шести тысячелетий всемирной истории сверхдержава Америка выставляет каких-нибудь несколько десятилетий и убеждает мир и себя, что баланс налицо. Достаточно курьезным, чтобы не сказать

[60]

неприличным, выглядит при этом то обстоятельство, что названная сверхдержава, мнящая себя уже сегодня одной ногой в сверхисторическом, всего каких-нибудь сто лет назад пребывала еще в наглухо плотном измерении космогонического. Мы не посчитаем особенно парадоксальной параллель, по которой девятнадцатый американский век находится в приблизительно таком же соотношении с девятнадцатым европейским веком, в каком этот последний находится с древнелемурийской эпохой. Учитывать приходится при этом два летосчисления: иллюзорное и действительное. Острота первого притупляется вниманием, сосредоточенным на втором. Представляется вполне возможным воздать должное европейцу Александру фон Гумбольдту не только на европейский, но и на американский лад, что значит: почтить его не только как современника Гёте, но и как современника — Гесиода sui generis. По той очевидной причине, что заслуги многомудрого мужа в освоении американской целины морфологически сопоставимы с заслугами Гесиода в культурном сотворении Греции.

XIX век Европы — век осмысления Европой своего генезиса, расширяющегося до всемирной истории. Осознавая *свою* историю, Европа подводит итоги истории как таковой. Оттого XIX век по праву слывет историзирующим веком *par excellence.* Словно некий отстраненный от дел политик, берется он за жизненные воспоминания, потакая (вслед за Ранке) докантовской иллюзии рассказывать вещи *«как они были».* Его пафос: расчет с самим собой; его жанр: *«история моих страданий».* Когда историк культуры ранга Хьюстона Стюарта Чемберлена ставит себе целью воспроизвести культурную историю Запада начиная с античности, он дает ей заглавие: «Основания XIX столетия». Под этим титульным листом чествует Европа к исходу века свою богатую позором и славой *vita,* где само чествование выглядит не то лебединой песнью, не то отпеванием, скорее всего, и тем и другим. Ибо случилось так, что исходящий век Европы прощался не только с собой, но и с некой мировой эпохой, для наименования которой он (за отсутствием соб-

[60] Цит. по кн.: *Paul Virilio,* Guerre et cinéma I. Logistique de la perception, Paris 1991, p. 110.

ственного технического термина) вынужден был воспользоваться восточным словом *Кали-Юга.* Что же представляет собой Америка в час сумерек Европы? Одновременно с начинающей закатываться Европой Америка вылупляется из своей райской бессознательности и впервые зажмуривается от дневного света *первобытной истории.* Праистория Америки, как и всякая иная праистория, кишмя кишит богами и демонами. Богами зовутся здесь деловые люди, люди бизнеса. Демоны суть: гангстеры. Когда в идиллическом захолустном местечке деревенский священник или школьный учитель разъясняет затаившим дыхание малым, как Господь наш Бог накрыл этого сукиного сына Дьявола с поличным, совсем как наш отважный шериф ублюдка-взломщика, то можно быть уверенным, что со стороны односельчан не последует никаких теологических придирок. Примерно в то же время, как Европа собирается в Байрейте, чтобы (сперва в театральной версии) поупражняться в предстоящей ей *Гибели Богов,* у Америки едва начинают прорезываться зубы в лихорадочно-лихих тео- и космогенезах. Некое диковинное подобие американского Гесиода (*Теогония* и *Труды и Дни* на одном дыхании) являет нам «Универсальная история подлости» несравненного Хорхе Луиса Борхеса. Вот отрывок эклоги из этого эпического произведения[61]:

«История нью-йоркских банд (изданная в 1928-м Гербертом Эшбери роскошной книгой на четырехстах страницах форматом ин-октаво) воспроизводит сумбур и жестокость варварских космогонии, особенно их диковинную несуразность: здесь и подвалы старых пивоварен, ставших ночлежками для негров; и рахитичный трехэтажный Нью-Йорк; и такие преступные банды, как „Болотные ангелы“ („Swamp Angels“) или „Парни рассвета“ („Daybreak Boys“), вербовавшие малолетних грабителей десяти-одиннадцати лет; или наглые одиночки-верзилы — „Головорезы-чучелища“ („Plug Uglies“), вызывавшие искренний смех ближних своей высокой мохнатой шляпой и широкой полурасстегнутой рубахой, раздуваемой пригородным ветром, — но с дубиной в правой руке и длинным пистолетом в левой; или такие шайки громил, как „Мертвые кролики“ („Dead Rabbits“), которые затевали драки, размахивая вместо знамени дохлым кроликом на палке; такие люди, как Джонни Долан Денди, известный своим напомаженным чубом, тростью с изысканным набалдашником и медным острым наперстком, который он надевал на большой палец, чтобы выкалывать глаза противнику; как Кит Бернс, способный за один раз откусить голову живой крысе; как Слепец Дании Лайонс, светловолосый юноша с огромными мертвыми глазами, сутенер, живший поочередно с тремя проститутками, радостно опекавшими его; тут и целые улицы домов с красными фонарями, управлявшихся семью сестрами из Новой Англии, которые отдавали рождественскую выручку на благотворительные цели; тут и сражения голодных крыс и собак; и китайские картежные заведения; и женщины, подобные многократной вдове по прозвищу Рыжая Нора, любимой и почитаемой всеми сменявшими друг друга главами банды „Gophers“; и женщины вроде Голубки Лиззи, которая надела траур по случаю казни Данни Лайонса и погибла от руки Кроткой Мэгги, которая жаждала утвердить свое право на истинную любовь уже мертвого слепца; и такой содом, как в страшную неделю 1863-го, когда подожгли сто зданий и едва не захватили весь город; уличные бои, когда человек тонет, как в море, ибо упавшего топчут до смерти; конокрады и отравители лошадей вроде Джоски Ниггера — всё это вплетается в хаотическую историю нью-йоркского бандитизма».

Нет сомнения, что однажды и этот хаос должен был уступить место порядку. Момент душевного потрясения, в котором Америке суждено было ощутить себя перемещенной из своего архаического праисторического периода прямо в сверхсовременное и сверхисторическое измерение, совпадает не с войной за независимость 1775—1783 годов, ни с сецессионной войной 1861—1865 годов, ни даже с вступлением в Мировую войну в 1917 году и триумфальным европейским турне президента Вильсона, но исключительно с судьбоносным годом *1933.* Этот год есть *удавшееся* время Америки, её весна и*акме.* Внезапно и как бы по щучьему велению дикому Западу звероловов, блуждающих по лесам и городам в охоте за долларом, выпала участь занять место за дирижерским пультом мира, без того чтобы их музыкальные представления хоть немного опережали уровень насвистываемых ими *country songs.* — Нам не остается ничего другого, как свести *личное* знакомство со счастливчиком, чтобы из первых рук отгадывать загадку его сенсационной мировой карьеры. Вопрос формулируется не в расхожем смысле: *что* есть Америка?, а необычно и оттого совершенно точно: *кто* есть Америка? Или иначе: чье «Я» имеется в виду, когда говорится об американском «Я»? Для ответа на этот вопрос необходимо не

[61] Пер. М. Былинкиной

теоретизировать, а наблюдать: объект наблюдения — возникновение американского «Я» в американском физическом теле на фоне американской окружающей среды. Это «Я» говорит по-английски и обращается к своему телу по-английски на Я. Как называется «Я» *по-английски*? Дэвид Юм освобождает нашу плоть от континентально-метафизической «Я»-мишуры и ставит нас перед ясным ответом: то, что мы обозначаем высоким словом Я, есть лишь *пучок представлений.* Именно: некое *множество* представлений *одного* тела связывается в пучок и унифицируется через *слово* «Я». Чем больше представлений, тем толще пучок, тем богаче опытом «Я». — Ничто не мешает нам перенести данный способ рассмотрения с индивидуально-психологического уровня на уровень этнопсихологический. Тогда это будет называться так: представления английского «Я» суть именно английские, как представления французского «Я» суть французские и т.д. Если теперь сосредоточить проблему на американском «Я», то очевидно, что соответствующие этому «Я» представления лишены какой-нибудь специфически национальной *определенности.* Уместнее всего пришелся бы здесь образ *смешанного короля* (из сказки Гёте). Мы говорим тогда, строго по Юму: это американское «Я» есть пучок английских, испанских, итальянских, голландских, французских, шведских, еврейских, греческих, русских, польских, китайских, армянских, японских, африканских (список приходится прервать итеративным *и так далее)* мультипредставлений. Иначе говоря, оно представляет собой некое коммунистическо-интернациональное «Я», о котором даже не смели мечтать в московском коминтерновском пространстве с 1919 года. Последней лептой *(last, not least),* внесенной в пучок, был *немецкий* опыт. С немецкими представлениями американский пучок окончательно осознает свою всемирно-историческую миссию. Мы находимся в годе решений 1933-м, годе рождения немецких Я-близнецов: в американском самосознании и собственно немецком псевдосознании. 1933 год есть год вступления во власть всенародно избранных вождей, немца Гитлера и американца Рузвельта. Будущим историкам он предстанет, возможно, годом-первенцем немецко-американской кармы, ближайшим последствием которой и оказался двоякий итог: закат Германии *и* одновременный восход Америки. В немецкой оптике 1933 год ознаменован массовым бегством в Америку немецкой интеллектуальной элиты — философов, литераторов, критиков, врачей, психологов и психоаналитиков, социологов, художников, ученых, актеров и режиссеров, дирижеров и солистов. К упомянутым выше мультинациональным дрожжам в поднимающемся американском тесте примешивается, таким образом, и немецкая закваска, вследствие чего марктвеновская фантазия янки при дворе короля Артура читается в обратном направлении, что значит: именно потомки короля Артура очнулись вдруг в присутствии еще недавно бродяжничающего и стреляющего с обеих рук мутанта. Этот сток целого культурного истэблишмента в девственную почву дальнего Запада знаменует с 1933 года мгновенный перепрыг Америки из гангстерских космогонии в самую гущу десертных лакомств некой в шпенглеровском смысле сенильной и изжившей себя культуры. Не то чтобы прочие элементы американского пучка оказались не при деле; в Париже, Риме или Цюрихе юные американцы — свежие, натренированные, пышущие здоровьем *somebodies,* которым, прежде чем они скинули с себя свое первозданное варварство, довелось уже вкусить от варварства декадентского[62], — обращались в таинство Европы, надо полагать, не менее благоговейно и коленопреклоненно, чем некогда германские варвары в христи-

---

[62] Жорж Клемансо — германоненавистник — нашел для этого превращения необыкновенно точную формулу в доброе старое время, когда в Европе обычным делом было еще говорить об Америке в тоне, в каком сегодня в Америке говорят о Европе: «L'Amérique? C'est l'évolution de la barbarie à la décadence, sans toucher la culture» (Америка? Это эволюция от варварства до декаданса, минуя культуру).

анство. И тем не менее ни одно из этих влияний не способно было сравниться по силе с немецким имплантатом. Ибо речь шла уже не о чем-то вроде спонтанных паломничеств в Европу американских литературных подмастерьев, искавших там (правда, не в столь грубой форме) того же, что гнало их более примитивных земляков в Клондайк, но о некой *миграции* в масштабах целой культуры. Если Америке суждено было наряду со своим хтоническим гангстеро- и ковбоепоклонством приобщиться и к культу ученых мужей, то этим она была обязана одной немецкой змее 1933 года, нашептавшей ей на ухо невероятную сделку, по которой подавляюще большую выгоду, чем от всякого рода мальчишеских перестрелок и поножовщин, она смогла бы получить от — *мысли.* Несомненно, это было грехопадением в самой сердцевине американского рая, когда соотечественники Макса Штирнера отказались идентифицировать их узурпированное Адольфом Гитлером немецкое Я и, воспользовавшись оказией года Господня 1933-го, щедро подарили его локковскому *большинству людей.*

Благодаря немецкой экспатриации 1933 года *«нация, не имеющая соседей»* (Токвиль), за ночь стала цивилизацией, единственной заботой которой было отныне как можно быстрее свыкнуться со свалившимися ей на голову и оказавшимися в её распоряжении культурными отмычками. Здесь вновь напрашивается одна необычайная аналогия: сравнение с некогда изгнанной из Европы *высокоинтеллектуальной* и *нехристианской* философией, которая, получив убежище в Персии, начала вещать оттуда на Европу с целью перевоспитания последней. — Аналогия была бы необязательной, не обрати мы внимание на то, какому сорту людей был дан приют в этой новой*«Персии»* Запада. Их принято называть элитой, верхним слоем, *«сливками»* общества. То были мужи, прошедшие мимо своего немецко-христианского призвания и поспешившие, из страха перед немецко-националистическим хозяином, предложить свои услуги *другому* хозяину. Равно как и остальные, которые из отвращения к этому *другому* хозяину тем отчаяннее сплотились вокруг собственного, кровно- и почвеннородственного, двойника. Трагическое немецкое решение 1933 года: остаться с Гитлером и без Германии *или* без Гитлера и без Германии. В проигрыше оба раза оставалась — *Германия.* Нелегко быть народом, дух которого действует в ранге Духа времени. Тут остается либо *осознать* свою духовность, либо устыдиться своего происхождения. Если грек Фалес благодарил Бога за то, что родился греком, то сегодня сам демон-покровитель абсурда не поверил бы своим глазам, повстречай он немца, которому его немецкость не была бы стыдом и срамом. (При условии, конечно, что немец не удит в мутных национальных водах и не клянется святым Арминием.) Немцу в знаке кармы 1933 года (года одного оставшегося пустым гроба, на этот раз гроба сознания) следовало бы *знать,* перед какой апокалиптической альтернативой он поставлен как представитель народа поэтов и мыслителей. Ибо немец в знаке кармы 1933, если уж он ухитряется пройти мимо *науки Святого Духа,* любезничая, с одной стороны, со всякого рода дурацкими национальными мифами, а с другой стороны, с одуревшим от оригинальничанья интеллектуализмом, стоит перед выбором либо поклоняться обращенному в германство Шовену либо же стать ненавистником всего немецкого. Ему не дано другого, кроме как колебаться между люциферическим варварством мифа крови и почвы и ариманическим варварством мироненавистнической интеллектуальности. Милая, любимая Германия: если она не может быть любима в немецком духе, то она или любима в Гитлере, или же она в Гитлере ненавидима. Решающим в этой альтернативе является, впрочем, не любовь и не ненависть, А ТО, ЧТО В НЕЙ НЕТ МЕСТА ГЁТЕ. Посмотрите, с каким старанием ясноглазый немецкий бурш силится выдавливать немецкие слова на американский манер и переделывать свою внешность с таким упорством, пока его не примут за чернокожего. Он тщетно надеется быть прощенным за то, что родился немцем.

Некий Бог-Противобог в ауре 1933 года называется: саботаж импульсов Духа времени, или *«мейстера из Германии»,* удачно разыгранной картой русского большевизма. Германия к 1933 году диагностируется классически шахматной ситуацией *«мата в два хода»,* один из которых был выразительно обозначен как красная, а другой как коричневая чума. *Задачей-головоломкой* было при этом: защититься от обоих матов, а не предпочесть один другому. Рудольф Штейнер формулирует задачу за девять лет до её провала: в дорнахской лекции 20 сентября 1924 года (в рамках цикла лекций «Апокалипсис и священнодействие»): «Ибо прежде чем эфирный Христос сможет быть правильно осмыслен людьми, человечество должно пережить встречу со Зверем, поднимающимся из бездны в 1933 году». — Далее следует пояснение: «Это сказано апокалиптически». Чтобы слово *апокалиптический* не соблазняло поэтическими, мистическими и какими угодно еще реминисценциями, необходимо прислушаться к следующему сообщению из второй лекции упомянутого цикла (Дорнах, 6 сентября 1924 года): «Как люди, мы являемся носителями Я... если Апокалипсис содержится не только в Евангелии, но и не только в наших сердцах, как нечто окончательно написанное, но если Я осознает, что оно, ежемгновенно порождая себя в жизнь, производит некий отпечаток Апокалипсиса». Восхождение Зверя 1933 года как апокалиптическая реальность имманентно, таким образом, теме Я. Я, понятое не формально, а содержательно, имеет своим *содержанием* Апокалипсис. Толковать Апокалипсис значит, таким образом, не расколдовывать апокалиптические имагинации наивно-реалистическим толковником, а видеть их в свете Я, которому они субстанциально сродни. Вопреки всем слухам и толкам, как слева, так и справа, тайна 1933 года остается *немецкой* тайной, для расшифровки которой вовсе не обязательно ставить её на костыли русско-американского года 1945-го. Каждый зевака волен политически, мистически или лирически забалтывать Апокалипсис, даже экранизировать его в жанре *thriller,* но едва ли дурость зайдет так далеко, чтобы считать этот базар *пониманием.* Даже Голливуд в своем честолюбии постановщика мировой истории слишком упоен зрелищными возможностями, чтобы уделять внимание познавательным *неброскостям.* Тайна Апокалипсиса как тайна Я *есть* немецкая тайна. Зверь, поднимающийся из бездны в 1933 году, есть также немецкая *тайна:* не немецкий *Зверь,* как это до сих пор внушается голливудскими постановщиками и безоговорочно принимается мировой толпой, а немецкая *тайна.* Поскольку названному году космически подобало стать годом немецкого Я (немецкое Я в XX веке гомологично Иисусову телу в I веке), он и обернулся годом немецкого Ничто. Ибо и Ничто, как не-Я (Nichts als Nicht-Ich), есть, разумеется, немецкий вирус. Старый экхарто-бёмевский вирус, заново открытый Ницше как *восхождение нигилизма* и названный Германом Раушнингом в 1933 году *революцией нигилизма.* Мы находимся в *мастерской зла.* Мы охотно допускаем возможность, что даже у самых крутолобых германофобов, не ведающих иного зла, кроме немецкого, отнялся бы язык, доведись им однажды узнать действительный размах и интенсивность *немецкого* зла. Если прямодушным послевоенным немцам гюнтер-грассовской инокуляции угодно идентифицировать немецкое зло с национал-социализмом, то они имеют дело лишь с его низшей, недоразвитой разновидностью. Нельзя же всерьез полагать, что *этот* вирус мог действовать лишь в называющейся немецкой и говорящей по-немецки части мирового организма. Выход Зверя *есть* уход Я. Если, несмотря на это, Зверь 1933 года (каковой год надлежит чествовать как год одного оставшегося пустым гроба сознания) являет себя как *немецкий* Зверь, то было бы странно отождествлять его с персоной немецкого фюрера, в стиле парижского анекдота времен Второй Империи: *Le voilà, le chameau!* (А вот и верблюд!) Между тем требуется некоторое усилие, чтобы понять, что восточная карма *Сталина,* как и западная карма *Рузвельта,*окончательно сложившиеся в том же году, абсолютно принадлежат к *немецкому* демониуму: made in Germany. В XX веке Я — это мейстер из Германии. Чем же заняты

немецкие мастера культуры, пережившие апокалиптический выход своего Зверя (соответственно, уход своего Я), *политическая* арена которого находилась одновременно в Лондоне, Вашингтоне, Париже, Берлине, Риме, Токио и Москве? Немецкие интеллектуалы (так и хочется назвать их вслед за Евгением Дюрингом *интеллектуальи)* предпочли прикидываться *степными волками* или пастись на *волшебных горах,* чтобы, опохмелившись где-нибудь в Калифорнии, мутно довспомниться до гёте-шиллеровского гуманизма. Вперившись однажды в восходящее Ничто сквозь призму своего мистико-лирико-гумано-интеллектуального настроения, они в ужасе отпрянули в старое доброе *нечто.*Их изменой апокалиптическому духу 1933 года было то, что они капитулировали перед немецким Ничто, точнее, перед политической гримасой последнего, не желая взять в толк, что тайное имя этого Ничто (Nichts), этого не-Я (Nicht-Ich) — поверх всякого беснования *in politicis* — есть новое, неслыханное Я.

Немецкое Ничто (по Экхарту, Кузанцу, Бёме, Гегелю, Штирнеру, Ницше, вплоть до Раушнинга) представляет собой светомаскировку некоего доселе неведомого Западу Бога. Если у Фихте названный Бог являет себя как надмировое Я, то после отважного Штирнера появляется наконец возможность встретиться с этим Я не через посредничество трансцендентальной логики, а лицом к лицу. Рудольф Штейнер в Берлине 25 сентября 1917 года: «Я прошу Вас особенно сосредоточиться на этом. Человеку кажется, что он знает свое Я, но как знает он свое Я? Видите ли, если Вы берете некую красную поверхность и делаете в ней дыру, за которой темнота, вообще ничего нет, то Вы видите красное и Вы видите дыру как черный круг; там же, где черный круг, Вы не воспринимаете ничего, там и нет ничего. Подобно тому как Вы видите вокруг черной дыры красное, так видите Вы в своей душевной жизни и Я. То, что человеку кажется восприятием собственного Я, есть в действительности лишь дыра в его душевной жизни... С восприятием Я на настоящей ступени развития человека, пока он пребывает в физическом теле между рождением и смертью, мы продвинулись не так уж далеко. Во время сна мы лишены сознания. Но в отношении Я мы лишены сознания также и в течение дня, когда мы бодрствуем». Это значит: мы знаем о нашем Я ровно столько, сколько мы знаем о нашей смерти. Черная дыра Я равна смерти. Но смерть должны мы учиться *переживать в мысли,* чтобы постепенно учиться умирать самим, а не — *«быть умираемыми».* Пока мы не способны на это, участь наша: бодрствовать вне сознания Я, быть *лунатиками Я.* Что это значит, можно прояснить на множестве совершенно конкретных примеров. Вы встречаете, скажем, за завтраком доброго знакомого и справляетесь о его самочувствии. Вы спрашиваете его: *«Хорошо ли Вам спалось?»,* но делаете это не оттого, что вас действительно интересует, как ему спалось, а оттого, что вы чисто хайдеггериански предоставляете себя в распоряжение языка, чтобы язык сам говорил через вас, справляясь (в данном случае) о самочувствии вашего ближнего. Хоть вы и бодрствуете при этом, нет никаких оснований охарактеризовать ваше действие как *сознательное,* ибо вы его проделываете именно *бессознательно,* т.е. автоматически. Более точная формула происшедшего была бы соответственно не: я справляюсь о самочувствии моего приятеля, а: некий речевой автоматизм во мне пользуется моим орудием речи, чтобы лишний раз продемонстрировать моему кичливому *«я»* его непричастность к происходящему. Хотя мое тело активно (оно движется, реагирует на раздражения и т.д.), но я (как размышляющий об этом задним числом) совершаю серьезную философскую ошибку, приписывая эту активность моему *«я»,* которое в большинстве случаев, за исключением, пожалуй, *экстремальных познавательных ситуаций,* характеризуется тем, что оно отсутствует, причем отсутствует не только во сне, но и в бодрствовании. Я (как тело) управляется бессознательными импульсами, к которым я (как сознание) отношусь примерно так же, как рассказчик сна к снови-

дящему. Это значит: действия, которые мы производим, бодрствуя, вовсе не обязательно производятся нами сознательно, т. е. силою нашего *«я».* Мы читаем газеты, смотрим телевизор, участвуем в опросах общественного мнения, зубоскалим, голосуем, следуем моде, находим больное здоровым, а здоровое больным, посещаем музеи современного искусства, пишем книги, принимаем ответственные решения, доводим до бешенства коров и клонируем по образу и подобию своему клопов и куропаток. Кто же станет серьезно спорить с тем, что возможности политической и социальной манипуляции в нынешней Европе почти настолько же превышают аналогичные возможности генно-инженерного *кролиководства,* насколько кролик биологически отстает от *homo europaeus.* Эти безрадостные соображения помогают нам острее и адекватнее осмыслить отношение мира к *german connection.* Мир защищается от черной дыры Я и полагает заткнуть её пучками всевозможных представлений. Мир убегает от *ничто* и цепляется за первое попавшееся *нечто.* Мир маскирует черную дыру Я косметико-социальными псевдоактивностями и развивает в бодрственном состоянии некий род сомнамбулической, автоматической сознательности. Понятно, что для этого бутафорического сознания не существует более заклятого врага, чем *сознательное Я.* Иллюзионистскому пучку сознания противопоставляет себя Я, сотворенное из*ничто.* Так, Гётев неделимый свет, называющий себя по имени: Я есмь Свет — противопоставляет себя цветосмесительным ньютоновским *lights.* Некий немецкий Бог, делающий в XX веке ставку не на Ньютона, а на Гёте, называется Люцифер. В Гёте борьба за Люцифера, за преображение Люцифера, вступает в свою заключительную фазу. Гёте Римеру (и — поверх Римера — Максу Штирнеру): *«Германия - это ничто».* Германия: черная дыра в самой середине пестрой поверхности мира, как и ясный, страстный Лессинг: автор формулы немецкой идентичности. Лессинг: *«Никто, говорят авторы Библиотеки, не станет отрицать, что немецкий театр обязан господину профессору Готшеду значительной частью своего начального усовершенствования. Я есмь этот Никто; я отрицаю это без обиняков»* («Niemand, sagen die Verfasser der Bibliothek, wird leugnen, daß die deutsche Schaubühne einen großen Teil ihrer ersten Verbesserung dem Herrn Professor Gottsched zu danken habe. Ich bin dieser Niemand; ich leugne es geradezu»). У мира есть все основания подтрунивать над немецким чудаком, которому неведома более элегантная версия визитной карточки, чем штирнеровское: «Меня нельзя назвать никаким именем». *Ваше имя, сударь? — Именами Меня не назвать.* Услышим это в английской постановке, чтобы лишний раз отдать должное гению английского юмора. Но нигилизм Штирнера — не английская тема, а антропологически заколдованная инспирация Дионисия Ареопагита. Шарами антропологического нигилизма Штирнер зашибает *теологические* твердыни. *Theologia negativa* преображается у него в *anthropologia negativa* и упирается в загадку человеческого Я. Его сбивающая с толку антропологическая поправка заключается в том, что отныне не человек объясняется и осмысляется Богом, а Бог человеком, к тому же не фейербахианским *«родовым человеком»,* а — *вот этим вот.* Штирнеровская неназванность: именами *Меня* не назвать — теологически прочитывается как: *Тебя,* человеческий вздох о Всевышнем. Антропологическая поправка с *«Тебя»* на *«Меня»* производит впечатление бессмыслицы, а её автор *«психопата с отягчающими обстоятельствами»* (Карл Шмитт). Языческо-христианская надменная богобоязненность одергивает *«психопата»: «что дозволено Христу-Юпитеру, не дозволено быку».* Ответ искушенного эксгегельянца: быку — пожалуй, но не *этому вот* быку. *Этот вот* бык вполне может завладеть тем, чем вправе владеть — Юпитер, который ведь тоже, как бык, овладел — Европой. Энигм Штирнера осмысляется в проявителе Гёте. 17 февраля 1832 года, за без малого месяц до смерти, Гёте (по-французски!) высказывается на исконно немецкую тему Я: «Que suis-je moi-même? Qu'ai-je fait? J'ai recueilli, utilisé tout ce que j'ai entendu, observé. Mes œuvres sont nourries par des milliers d'individus divers, des ignorants et des sages,

des gens d'esprit et des sots. L'enfance, l'âge mûr, la vieillesse, tout sont venus m'offrir leurs pensées, leurs facultés, leur manière d'être, j'ai recueilli souvent la moisson que d'autres avaient semée. Mon œuvre est celle d'un être collectif et elle porte le nom de Goethe» («Что такое я сам? Что я сделал? Я собрал и использовал всё, что я видел, слышал, наблюдал. Мои произведения вскормлены тысячами различных индивидов, невеждами и мудрецами, умными и глупцами; детство, зрелый возраст, старость — все принесли мне свои мысли, свои способности, свои надежды, свою манеру жить, я часто снимал жатву, посеянную другими, мой труд — труд коллективного существа, и носит он имя Гёте»)[63]. Хотя есть все основания через *«коллективное существо Гете»* засвидетельствовать почтение обращенному в христианство Люциферу, но сделать это представляется возможным лишь в царстве растительного и животного. Растениям и животным сподобилось обратиться в Гёте в христианство — как раз тогда, когда христиане-собственно не без энтузиазма опознавали себя в «Человеке-машине» Ламетри и «Порнографе» Ретифа де ла Бретона. В Штирнере, скандальном душеприказчике немецкого идеализма, Люцифер претерпевает свою *антропологическую* судьбу. Если в Гёте он мог еще (фито- и зоологически) именоваться *типом,* то в теме *«человек»* ему не оставалось ничего иного, как апофатически откликаться на: *ничто. Тип* Гёте (перворастение, первозверь) антропологически преображается в *ничто* Штирнера. Если лесной царь Гёте *видит* свое перворастение, то Бог-самозванец Штирнер — там, где он заставляет мир обращаться к себе на Я, — натыкается на черную дыру *ничто.* Срыв тео-антропологии в Штирнере подводит итог истории западной философии: либо мысли философа возвещают его индивидуальность, либо они суть ничто. Штирнеровский тайный, им самим даже не предчувствуемый *позитив,* остался заданием ближайшего будущего. Штирнеру, в котором*мыслимое* Я Фихте хочет стать *персональным,* следовало бы, говоря Я, указывать не на себя (во избежание еще одной *«черной дыры»),* а на ДРУГОГО; говоря вместе с Гёте — на какое-то *«коллективное существо»,* по сути, на всё, что подступается к нему *извне,* безразлично — как вещи или другие люди. Штирнер нуждается в АНТРОПОСОФИИ, чтобы не только в качестве автора «Единственного», но и как *Единственный,* опознать в своем антропологически завуалированном *ничто Я*[64]. Если антропологический Бог делает свою ставку на *ничто,* то антропософски это антропологическое *ничто* разоблачает себя как замаскированную *theologia negativa,* за которой скрывается некое оставшееся неузнанным человеческое Я. Бог антропософии не говорит: Я Ничто, но: ничто иное, как Я (der Gott der Anthroposophie sagt nicht: Ich bin Nichts, sondern: Ich bin nichts als Ich). Или он говорит: Нет ничего, кроме Я. Мир *есть Я* (а не извращенно-шопенгауэровское: *мое* представление). Мир, Бог, Я суть синонимы. Вопрос: Почему Зверь поднимается из бездны именно в 1933 году? Ответ: Потому что 1933 году Христом-Богом сознания назначено быть годом активного Я. Зверь, СОРАТ 1933 года, зовется: Ничто, черная дыра вместо Христова Я. Что разыгравшаяся здесь мистерия носила не мистически общий, а национально обусловленный характер, к тому же в необыкновенно убыстренных темпах, об этом свидетельствует вся реальная диалектика немецки зачатого *ничто,* от Макса Штирнера до Адольфа Гитлера. В штирнеровском «Единственном» это *ничто* еще правомерно и продуктивно. Штирнер делогизирует и детеологизирует вербально-диалектическое *ничто* Гегеля и испытует его антропологические перспективы. *Ничто* отождествляется в Штирнере с конкретным *Я* (Штирнера), так что исконно антропологическая проблема — *что* есть человек? — по Штирнеру: *кто* есть человек? — находит совершенно однозначный ответ: *нигилист.* Но нигилизм Штирнера есть всё еще *terminus technicus,* чистый мыслепродукт некоего гегельянски обученного чудака, фактически непреложный и логически фундированный. Уже спустя несколько десятилетий, у

[63] Goethes Gesprâche, Zurich-Stuttgart, 1972, Bd. 3, T. 2, S. 839.

[64] Сюда: Urphânomene 2/1995, S. 76ff.

Ницше, он оскаливается веселостью *белокурой бестии.* Ницшевский нигилизм лавирует на грани вменяемого и настигает своего провидца как безумие. Ницше вымучивает себя *ничто,* этим *«самым жутким из всех гостей»,* не умея или не решаясь быть с ним на Я. Он смотрит на себя в зеркало *ничто* и видится себе *распятым Дионисом.* В этой маске сходит он с ума. После провала Ницше немецкое *ничто* однозначно действует как альтернатива: оно либо таит в себе имя Христа, либо оно откликается на имя Сорат. Апокалиптический топос Зверя, поднимающегося из бездны в 1933 году, означает соответственно: всё, что начиная с 1933 года не осознает себя в Я-сознании ХРИСТА, *автоматически* ставит себя на службу импульсу СОРАТА. Подсудимые Нюрнберга разделяют эту участь с судьями Нюрнберга, что бы ни говорили об этом всякие (неантропософские) придурки, чествующие 1945 год как год победы над Зверем, отчего другим (антропософским) придуркам, не желающим признавать иного Зверя, кроме берлинского, не остается ничего другого, как приветствовать в ялтинско-потсдамской тройке силы добра, стоящие на службе Троицы. Верящим в это западным интеллектуалам впору утешиться тем, что дурость свою они разделяют с большинством современников, от кухарок до политиков. (Преимущество кухарок над политиками лежит в необратимости метаморфоза: если каждая кухарка может *сегодня* стать политиком, то далеко не каждый политик, особенно из гендерно сбалансированных — кухаркой.) Сравнил же бывший немецкий президент Вейцзекер в своем выступлении перед американским конгрессом Соединенные Штаты с принцем, пробуждающим спящую красавицу Восточную Европу, поцелуем ото сна. (Удивительно, до чего лиричными оказываются эти господа, когда им приходится играть роль лакеев!) Судьба послевоенных немцев отличается от их довоенной судьбы, пожалуй, только индексом перевернутой модальности: они стыдятся и ненавидят самих себя *как немцев* с той же силой, с какой они *тогда* кичились своей немецкостью. Недавний общенациональный спор, можно ли, будучи немцем, гордиться Германией, подвел своеобразные итоги послевоенного перевоспитания. Отвечавший *да* автоматически квалифицировался как *«экстремист»* и *«неонацист».* (В Париже или в Лондоне — слушай, Израиль! — при аналогичном споре *«нацистами»* оказались бы, конечно, шутники, сказавшие *нет.)*. Президент объединенной Германии Иоханнес Рау удосужился даже объяснить, почему именно *нельзя,* будучи немцем, гордиться Германией. Гордиться, по его мнению, можно только тем, что производишь сам. Мысль президента Рау верифицируется на популярном примере: не дети футболиста Франца Беккенбауэра, известного в Германии как *«кайзер Франц»,* вправе гордиться своим отцом, а, напротив, Франц Беккенбауэр своими детьми, по той причине, что не они произвели его, а он их. Я бы поостерегся уточнять, *чем* именно мог бы гордиться сам президент Рау[65]. Но нет более трагической судьбы, чем судьба народа, даже и не подозревающего о том, к чему он призван. О немцах гласит записанное Римером слово Гёте: «Злосчастный народ, ему придется туго, ибо он не хочет понять самого себя, а каждое непонимание им себя вызывает не только смех, но и ненависть мира и ставит его перед крайней опасностью». И дальше: «Держу пари, что судьба не пощадит их, ИБО ОНИ ПРЕДАЮТ САМИХ СЕБЯ И НЕ ХОТЯТ БЫТЬ ТЕМ, ЧТО ОНИ СУТЬ».

Таможенным чиновникам вовсе не обязательно было догадываться о том, что при личном досмотре немецких первооткрывателей Америки 1933 года в их поклаже среди прочего будут обнаружены Шиллер и Гёте. Разумеется, вперемешку с их собственными книгами. Не оставлять же было сих светочей гуманизма на произвол нацистских бестий.

---

[65] Переписывающийся, как выяснилось недавно, с лошадью по имени Иоганна Рау. См. в «Шпигеле» (от 10 января 2000 года) заметку, озаглавленную: «Иоханнес Рау — убежденный любитель писать письма. Милости его эпистолярных пристрастий удостоилась также и лошадь».

Спору нет, на вторую родину они ехали не с пустыми руками. Их скарбом оказался некий троянский конь, или немецкая культура. В год Господень 1933-й прославленное Я соотечественников Фихте примкнуло к пучку американских мультипредставлений. В выспренней болтовне на темы Апокалипсиса упустили из виду кричащий факт: немецкое *ничто,* отделанное извне бахромой нобелевских спичей, получило американский вид на жительство. И лишь спустя двенадцать лет, когда альянс ковбоев и шаманов с Запада и Востока праздновал победу над *«мифом XX столетия»,* стало наконец возможным содрогнуться перед подлинной мощью немецкого Я (= Ничто), идентифицируемого не на локковских *детях, идиотах, дикарях и* т.п., а на Творце и Господине истории. Не то чтобы в случившемся и вовсе обошлось без детей; но всё решалось тем, во что именно играют дети — в Диснейлэнд или в немецкое *ничто* Экхарта, Гегеля и Штирнера? Презентация немецко-американского Я произошла 17 июля 1945 года в пустыне Нью-Мехико; тремя неделями позже в двух японских городах имела место его ратификация.

За громким журналистским ревом вокруг атомной бомбы, равно как и за не менее громким молчанием гуманистов, гораздых срывать голос лишь на среднеевропейском зле, без того чтобы пеленговать сигналы зла также с Запада и с Востока, незамеченной осталась *действительная* метаморфоза происшедшего: метаморфоза одного неосознанного Я 1933 года, которое, потеряв надежду быть осиленным в немецкой метафизике, засвидетельствовало себя в немецкой физике 1945 года. Немецкая физика *смогла* то, перед чем отступила немецкая метафизика, от Фихте до Макса Шелера: ввести трансцендентальное Я в измерение истории и заставить бывалых прагматиков и скептиков оцепенеть перед ним в страхе и изумлении. Теперь оно было уже не почтенной абстракцией, а — *«ярче тысячи солнц».* Атомная бомба, или немецкое Я, деградировавшее от гётеанизма до политического заказа, определила на долгие годы вперед немецко-американскую карму. Ответом и благодарностью американского должника стал призыв вытравить из Германии дух Шиллера. Ибо если народ убийц считает Шиллера своим национальным поэтом, то поэт Шиллер автоматически оказывается поэтом народа убийц. Оттого он не должен оставаться в Германии; само немецкое Я не должно оставаться в Германии, ибо в Германии оно неуместно и опасно. Его место единственно там, где оно *почиет* в вечном тихоокеанском мире, *requiescat in pace Pacifica.* Имеющий уши не упустит и более сокровенный смысл лозунга: *Германия без Германии.* Оставалось лишь выжать немецкий лимон, от представительнейших имен до последнего умелого инженера, чтобы со спокойной совестью искоренить очаг заразы и отстроить его наново как витрину свободного Запада. Лепечущие Бог-Дада Запада и Бог-Дада Востока, облаченные в военную форму, сошлись на Эльбе, чтобы, во исполнение немецкого *ничто* (= Я), превратить Германию в груду развалин. Нельзя и сомневаться в том, что такой хозяин своего слова, как Дада, был вполне способен и сдержать свое слово, без того чтобы ему было дело до бездонного смысла содеянного. Согласие между словом Дада и делом Дада — здесь и была зарыта собака. Если, скажем, Дада устами своего любимца, банковского служки, назвавшего себя Аполлинер, провозгласил, что в один прекрасный день он сотрет Париж с лица земли[66], то кого удивит осуществление этой грезы дадаистского поэта дадаистским маршалом-бомбардировщиком по имени Гаррис (Bomberharris!) в феврале 1945 года, причем то, что стертым оказался не Париж, а Дрезден — Дрезден имя розы, или один труп в списке 161 (ста шестидесяти одного) трупа немецких городов, — не меняет ровным счетом ничего (предположив, что и Париж не заставит себя долго ждать). Парадокс Германии после 1945 года в том, что в Германии нет Германии. Что там есть, так это: встреча на Эльбе,

[66] Сюда: *A. von Sengers,* Mord an Apollo, Viöl/Nordfriesland 1992, S. 68.

или love parade русских *«мальчиков»* и американских *teens:* красный и пестрый калейдоскоп вокруг черной немецкой дыры сознания.

6. Развоплощающееся (гражданское) тело Запада

Отчего умирает культура? Одно можно сказать наверняка: она уже мертва, прежде чем её умерщвляют. И если её умерщвляют, то оттого лишь, что она уже мертва. Мертва же она там, где она *забывает*свое начало, как свое *настоящее.* Культура живет силой воспоминания и как воспоминание. Воспоминание — чего? Что вспоминает Рафаэль, когда он рисует? Что вспоминает Моцарт, когда он сочиняет музыку? Уж наверняка не увиденное и услышанное в прошедшем, а свою собственную нереализованную силу. Он вспоминает, *что он может,* но так, что сама эта мочь *реализуется* в нем одновременно с актом памяти. Положение: *я могу,* есть, строго говоря, аргумент от памяти и должно поэтому читаться в *futurum: я смогу.* Мир, который мы ежемгновенно воспринимаем, свершается в нас как ежемгновенное воспоминание: не платоновский анамнесис, а память, опрокинутая вперед, — память об умении осознавать себя как *тело, душу* и *дух,* где душа — это не лирический миазм впавшего в материализм тела, а *ставшее духом тело.* Смерти культуры предшествует болезнь культуры, диагноз которой: *искусственно вызванный провал памяти.* Под ярмом христианской, а после уже и антихристианской идеологии человек забывает о том, что он есть дух. Он не в состоянии даже осмыслить духовность самого забвения, того, что силой духа он способен не только вспоминать, но и — забывать. При этом речь идет даже не столько о том, что человек забывает свою духовность, сколько о том, что он пытается *духовно* обосновать и узаконить эту дыру памяти. В качестве самоотрицающего духа он организует специально с этой целью места, которые он называет университетами, и занимается там науками о духе, единственной целью которых является научное бойкотирование духа. Университетски осмысленный дух (мы слышали уже) рекомендует себя как частный случай тела, и даже не всего тела, а лишь одной специфической части его, именно: кончика языка. Дух, как *кончик языка,* добалтывается до удивительных несуразностей, добалтывается, между прочим, до психофизического параллелизма, где его ожидает превращение в — *осла,* не золотого, а буриданова, околевающего с голоду между телом и душой. Тогда он решает упростить задачу еще на один порядок и устраняет — душу, это, говоря словами Лютера, *«диковинное созданьице».* Поначалу он думает, что душа принадлежит ему и прячется где-то в теле. Вскоре, однако, ему становится ясно, что эта играющая в прятки Психея является ничуть не меньшим надувательством, чем аристотелевская *энтелехия* или, скажем, *флогистон* старых алхимиков. Тогда он изгоняет её из научной психологии и возится с нею в лучшем случае в поэтических или подобных оказиях. Единственное, на чем он способен опознать себя теперь, есть *тело.* Его кредо: тело делает блаженным и сдвигает горы. Оно и в самом деле сдвигает их, горы трупов, и стоит в XX веке перед выбором: либо обратить мир в *fast food,* либо себя в — *пушечное мясо...* Если, таким образом, Средневековье характеризуется как время, стоящее под знаком упразднения индивидуального духа, а последующее Новое время представляет культурную историю Запада как непримиримую борьбу души и тела за власть (с поражением души и её ликвидацией в прогрессивной психофизиологии XIX века), то с XX столетием мы вступаем в эпоху, конечным пунктом которой является аннигиляция осиротевшего тела. Разрушение культуры, начавшееся с самоотрицания духа, продолжившееся в отрицании души, завершается самоупразднением тела. Человеческое тело последовательно теизируется и атеизируется, в полном согласии с привычной традицией Запада: создавать себе Богов, чтобы потом убивать их. Этому играющему в Бога бюргерскому телу присуще одно свойство, позволяющее опознавать его, как тако-

вое, в самых невменяемых позах: оно страдает манией величия и обнаруживает признаки буйного потребительского помешательства, особенно после того, как с него естественно-научно была снята смирительная рубашка (= душа) и оно открыло для себя Америку. Патология бюргерского тела вкратце диагностицируема следующим образом: оно отождествляет себя с Я, каковое Я понимается при этом *солипсически.* Оно упорствует в своем убеждении, что не существует ни духа ни души, а только нечто, называющееся *материей* и являющееся *твердым телом.* Больше того: оно отрицает дух как субстанцию, но отнюдь не как акциденцию; свойства духа оно без обиняков приписывает себе. Подобно тому как иной психиатрический пациент узнается по тому, что он называет себя Цезарем или Наполеоном и считает каждого, кто сомневается в этом, ненормальным, так и *mania grandiosa* современного западнобюргерского тела выдает себя тем, что оно ведет себя, КАК ЕСЛИ БЫ ОНО БЫЛО ДУХОМ. Тело притворяется Богом и обожествляет себя. От старого Бога оно отличается разве что тем, что старый Бог таился в неопалимой купине, тогда как оно исповедует откровенный нудизм. Этот Бог-эксгибиционист, охочий до витрин и презентаций, прямиком держит курс на смерть, так что старое ницшевское Gott ist tot рискует в скором времени стать банальной истиной. Триумф западного нигилизма разоблачает себя, таким образом, как триумф западного тела, идентифицирующего себя с «Я» и ставящего мир себе на службу. Что Европа как раз не являлась идеальным полигоном для раскачки практического материализма, об этом было уже сказано выше. Европа слишком еще зависела от сновиденных образов своего духовно-душевного прошлого, чтобы быть в состоянии без всяких помех и колебаний впасть в состояние столь фуриозного телопоклонничества. Хотя материализм появился на свет Божий в Европе, он был уже с самого начала наследственно обременен досадным комплексом неполноценности. До *практических* выводов из собственного метафизически порожденного и лишь вульгарно воспитанного материализма Европа, казалось бы, вовсе не доросла; она была всегда чересчур платоничной и чересчур католичной, чтобы предпочесть рефлексиям рефлексы. Лютер мог бы иметь в виду и будущую Европу, когда он порадовал однажды сотрапезников своим неприличным, но неоспоримым аперсю: «Из робкой задницы едва ли выйдут радостные ветры». Бог Люцифер отыгрывался в Европе за каждый материалистический эксцесс. Материализм, после того как он покончил с духовным и душевным и сделал ставку на телесное, рисковал в Европе не найти ни одного-единственного тела, которое и *на практике* смогло бы оказаться столь безрассудно смелым, каким оно обнаруживало себя *в теории.* Хотя в Европе и умели мыслить по Бюхнеру и Молешотту, но едва ли кто-нибудь рискнул бы здесь по Бюхнеру и Молешотту *жить.* Европа со времен Вольтера только грезила о теле атлета[67], спотыкаясь на каждом шагу о непреодоленные остатки души. Память о христианской аскезе свела судорогой тело Европы, мешая ему пожинать плоды им же посеянного материализма. Понадобилось знакомство с Америкой, чтобы христиански изможденной плоти Запада удалось психоаналитически нейтрализовать свою неполноценность и привести себя наконец в согласие с теорией.

Культура разрушается там, где она соотносится не с Я, а с физическим телом, каковое, в свою очередь, воображает себя не физическим телом, а Я. Разве речевые обороты в первом лице, вроде: *прихожу, ухожу, бегу, сижу, стою, лежу* и т.п., подразумевают что-либо иное, кроме непосредственных отправлений фюсиса *(«Mind is, what body does»)?* Правда материализма в том, что осознанием себя как Я мы обязаны восприятию тела. Ложь его в нашем неумении осознать, что если Я и может быть обнаруживаемо в физическом теле, чувственно аффицируемом извне, то лишь *в свободном переживании духовной*

[67] Вольтер в письме к Даламберу: «Тело атлета и душа мудреца — вот то единственное, в чем мы нуждаемся, чтобы быть счастливыми».

сферы. — Есть ли физическое тело Я? Вопрос равен вопросу: Есть ли физическое тело дух? Да и нет. Да в своем*«сатурническом»* прошлом и *«вулканическом»* будущем состоянии. Нет в своей нынешней форме. Середина между началом мира и концом мира явлена человеческим телом на кресте, которое, будучи физическим телом, есть в то же время Дух и Я. Мистерия Голгофы как сердцевины человеческой истории есть мистерия *одного* физического тела, пропитывающегося до мозга костей сознанием. Это духовно-физическое ТЕЛО одного висящего на кресте человека и есть (в строго логическом смысле) ПОНЯТИЕ тела — в посрамление всех логик Запада, от Аристотеля до Гуссерля. Со времени Мистерии Голгофы *понятие тела* и *восприятие тела* суть одно и то же: абстрактная (ибо бесплотная) духовность и конкретная (но бездушная) материальность преображены в *воскресшем фантоме тела.* После Голгофы можно быть логиком в Логосе, а не логиком в Локи, и это значит: логически помысленное понятие *тело,* которое не идентично с *этим вот* телом Логоса на кресте, есть, с позволения сказать, бессмыслица и бред. В вечной современности креста на Голгофе физически-духовное начало мира скрещивается с духовно-физическим концом мира. Поскольку историческое христианство так и не доросло до Троицына дня, именно до *христианизации Люцифера,* ему не оставалось ничего иного, как быть ведомым на помочах неискупленным Люцифером. Неискупленный Люцифер — это *дух,* не могущий простить Христу его *фюсиса.* Он есть дух и гений неоплатонизма, для которого телесная смерть Бога и его воскрешение во плоти является (1 Кор. 1:23) безумием. Физическое тело — камень преткновения Люцифера. Этот дух чересчур духовен, чтобы быть Святым Духом (в христианском смысле). Излишек духа мешает ему стать святым. Чтобы стать святым, он должен постичь *тайну физического.* Тогда он дух, обещанный быть посланным Христом для понимания Его Мистерии[68]. В строго гётевском смысле он есть — *орган восприятия.* Антропософия опознает его в круге учения о двенадцати органах чувств, где он идентифицируется с *органом чувства для восприятия Я.* Антропософский *орган восприятия Я* есть орган восприятия Я *другого.* Если Другой называется *Христос,* то орган чувства для восприятия его Я в нас называется *Святой Дух.* Люцифер, которому мы обязаны даром называть себя Я, сам обязан Христу даром называть себя: *не Я, но Христос во мне.* Тогда, но и только тогда, он называется Святой Дух. Антропософская духовная наука оттого и есть НАУКА СВЯТОГО ДУХА, что в ней Мистерия Голгофы выведена наконец из круга авторитарной догматики и душевно разогретых аллегорий и явлена объективно как космический факт[69]. Можно затаить дыхание перед *открытой тайной,* что в своем первом (журнальном) и теософическом оформлении *наука Святого Духа* должна была носить на титульном листе имя того трагически заблудившегося Бога, от которого, как от дьявола, неистово отмаливались престарелые барышни христианской религии: *Люцифер-Гнозис.* Дьявол, одержимый в ребяческих мироощущениях христианства свирепой глупостью теологов, подвергается очищению экзорцистами души сознательной. После изгнания нечистой теологической силы из дьявола он предстает уже не неким вторым Богом, регулярно посрамляющим первого, а неискупленной частью Бога, действующей, после своего искупления в *гнозисе,* как Дух Божий. Неискупленность его есть психофизический дуализм. В конце концов как *Diabolus* он мог бы вполне носить имя *Дуалист.* Кармой неискупленного Люцифера, *Diabolus,* которому мы обязаны нашим парализованным христианством, было: стать предтечей Аримана.

Если Люцифер — дух, абсолютизирующий себя и пользующийся телом для того лишь, чтобы внушить его носителям поскорее сбросить его с себя, то он являет точную противоположность духу, погрязшему в теле и называющемуся Ариман. Ариманова по-

---

[68] Рудольф Штейнер в Берлине 22 марта 1909 года.

[69] Сюда: Urphänomene 3/1995 passim.

грязшесть в теле такова, что он приписывает телу то, что принадлежит духу, в духе же нуждается ровно в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы объявить дух несуществующим. В своей обоюдной оптике оба антагониста видят друг друга стоящими на голове, причем так, что каждый видит перевернутым другого. Один, как дух, не желает смириться со своей воплощенностью, другой, как плоть, не признает своей духовности. Всюду, где фюсис кажется в присутствии духа призраком, справляется молебен Люциферу. Напротив, Аримана боготворят там, где материализуют дух. В Аримане дух мыслится лишь как некое специальное отправление тела. Дух заменяют телом, тело же сводят к призрачным пузырям, измышляемым в духе и именуемым атомами. Мечта Аримана — воспроизвести Мистерию Христа на современном материалистическом теле. Тело не хочет *становиться* Богом; чего оно единственно хочет, так это немедленно, сию же минуту *быть* Богом. Оно отрицает всё Божественное, кроме собственной данности, узурпирует права на реальное и хочет *мочь* не больше не меньше, чем *мог* Бог теологов. Короче: тело Аримана ведет себя как Я Штирнера; оно воображает себя Единственным и не видит в мире ничего другого, кроме своей Собственности. Но это значит: оно поддается люциферическому искушению. Люцифер берет его с собой на высокую гору, показывает ему все царства мира и славу их и говорит ему: всё это твое, если ты почтишь меня и бросишься вниз. — Да свершится воля твоя, отзывается Ариман, я почитаю тебя. — И он бросается вниз, *не разбиваясь насмерть.* Первое техническое чудо Аримана: он падает с парашютом. Таким образом, он хоть и поддается искушению, но не проигрывает, а выходит из него победителем — со всеми обещанными царствами и славой их. В Аримане некий притворяющийся только-материей дух обводит вокруг пальца некоего притворяющегося только-духом духа и заменяет Люциферову диктатуру духа Аримановой диктатурой материи. Последняя интересна уже тем, что она и понятия не имеет о том, что есть материя. Чем сильнее жаждет Люцифер самопознания, тем яростнее противится Ариман всякому познанию. Между тем *Ариман-Гнозис* мог бы начаться уже со следующего положения: некий высокий Бог возомнил, что он в состоянии нести свою Божественность не как жертву, а как комфорт. Чисто по-английски, он хочет быть счастливым Богом, Богом-счастливчиком! — Эпитет *божественный,* который люциферически приставляется к мышлению (но никогда к телу), ариманически предицирует только тело. *Божественный* Платон, *божественный* Фома, *божественный* Спиноза были божественны именно как мыслящие. Сегодня дело идет о телах, которые вымогают себе право значиться *luciferi,* светоносцами. Карма Люцифера: либо преобразить свою индивидуальность в орган восприятия Я для Христова Я, либо же оставаться застрельщиком Аримана и детоводителем к Ариману. Его альтернатива: либо он становится *сознательным,* либо делается *машинальным. Дух как машина* возвещает: «Пора наконец покончить с духом как душой. Ибо духу не подобает мутить себя всякого рода эмоциями и страстями. Достаточно открыть какую угодно биографию человеческого духа на любой странице, чтобы почувствовать себя в бедламе, демонстрирующем всю палитру патологических состояний. Пришло время положить конец гениальности в её человеческой форме! Разве человек не позорит гениальность! Ведь было же учеными экспертами вроде Ломброзо и Нордау столетием раньше научно доказано, что гении страдают помешательством! Следует поэтому отнять у них их гениальность, которую они дискредитируют и оставляют большей частью неиспользованной, и препоручить её машинам. Уж машины-то сумеют выжать её как лимон». — Мы внемлем этому ариманическому оптимизму объективно и с живым интересом — в не менее оптимистическом допущении, что есть же где-то всё еще край, где цветут*«невыжатые лимоны».* Подобно тому как человек тысячелетиями обкрадывал себя в своих *мыслях,* даря их некоему люциферическому Богу, так он дарит их сегодня ариманической машине, конструируя её как продолжение своего тела. Ничто не характеризует

наше апокалиптическое время Я-сознания резче и трагичнее, чем тот *факт,* что в мир всё чаще приходят человеческие существа, лишенные Я[70], и одновременно продуцируются механические существа, имитирующие Я. Если гениальный Отто Вейнингер еще в 1903 году мог сформулировать, что *«универсальная память о всем пережитом есть... наиболее верный, общий и легче всего постижимый признак гения»*[71], то по этому признаку сегодня легче узнать стиральную машину, чем человека. Human farm: все люди (интеллектуально) равны, но некоторые люди (телесно) более равны. Всеобщей уравниловке духа в демократической мешалке мнений противостоят аристократические привилегии тела. Тела единственно сохраняют свою индивидуальность на фоне всеобщего омассовления духа: университетские профессора, композиторы, художники, поэты, литераторы, лауреаты, ученые выглядят в лучшем случае муравьями по сравнению с яркой поименностью уголовных авторитетов или манекенщиц. Если духовность на скорую руку подстригается под демократическую гребенку, то тело пользуется нынче всеми феодальными льготами прежних времен. Быку дозволено сегодня, что не дозволено уже никакому Юпитеру. Бык втискивается в кадр и дает понять, что забодает каждого, кто осмелится приписать ему рога, — между тем как Юпитеру самое время проявлять чудеса деликатности, чтобы не быть заподозренным в антибычьих настроениях. Современный европеец обнаруживает завидный социальный такт и *fairness,* подчиняясь следующей логике: поскольку играть в футбол прибыльнее, чем мыслить, и поскольку мои африканские братья делают это лучше меня, я препоручаю мышление машине, чтобы — если не как футболист, то хотя бы как болельщик — уподобиться названным братьям. Друзья, пусть же мыслит машина; голове мы сможем найти и лучшее применение, забивая ею мяч в ворота или тряся ею, когда это делает чужая, более ловкая голова. Чтобы, однако, старая, достопочтенная институция, именуемая Университет, не оказалась перед необходимостью быть упраздненной за отсутствием людей, умеющих мыслить, последуем совету мастера Мефистофеля, который и сегодня не менее свеж, чем двести лет назад:

Придайте глубины печать
Тому, чего нельзя понять.
Красивые обозначенья
Вас выведут из затрудненья.
Но более всего режим
Налаженный необходим.
Отсидкою часов учебных
Добьетесь отзывов хвалебных.
Хорошему ученику

Нельзя опаздывать к звонку.
Заучивайте на дому
Текст лекции по руководству.
Учитель, сохраняя сходство,
Весь курс читает по нему.
И все же с жадной быстротой
Записывайте мыслей звенья,
Как будто эти откровенья
Продиктовал вам
Дух святой.

(перевод Б. Пастернака)

Теологии в XX веке следовало бы опознавать себя не в традиционной теме *Бог,* а — довольно скверно! — в сверхактуальной теме *Bodybuilding.* Если наше время есть время

---

[70] Рудольф Штейнер в Дорнахе 17 сентября 1924 года.

[71] *Otto Weininger*, Geschlecht und Charakter, Wien 1903, S. 146.

нового, именно: ариманического грехопадения, то в противоположность люциферическому оно связано уже не с Я в роли тела, а с телом в роли Я. Обещание люциферической змеи: *и будете как Боги* — переходит в XX веке в ведение Аримана. Люциферически оно означало: будете *в духе* как Боги. В ариманической поправке *дух* заменяется *телом.* Сегодня уже не дух, а тело хочет быть гностиком и управлять миром. Дух, играющий при теле роль некоего серого кардинала, прячется за ним и нашептывает ему слова соблазна: *Я не что иное, как твоя функция; ты можешь всё; верь поэтому лишь в самого себя, и будешь как Я.*Интересно в этом совращении не столько то, что здесь *говорится,* сколько то, как здесь *слушается.* Этому слушанию, а главное, вере в услышанное обязаны мы *культурой.* «Ибо язык и мышление по происхождению совершенно люциферичны... Если Вы решите избежать Люцифера, Вам придется в будущем быть немыми и не мыслить!»[72]. Если рождение культуры есть подчеркнуто люциферическая тема, то гибель культуры разыгрывается преимущественно в ариманической топике. У истоков культуры стоят: пуританин Авель и его убийца Каин. Конец культуры означен фигурами: ставшего либералом Каина и его убийцы Авеля. Авель должен быть убит, дабы мышление могло начаться. С убиенного Каина мир сдвигается под знак: no problem. Мысль обитает в физическом теле, как Бог в храме; подобно Богу, создающему себе храмовое тело, чтобы явить себя в нем, мысль создает физическое тело, чтобы быть в нем помысленной. Нет ничего в физическом теле, чего прежде не было бы в мышлении, и если тело прикидывается всемогущим, то не иначе как плагиатор мысли. Каин способен мыслить, *потому что* он умерщвляет своего руссоистского брата. Из-за этого убийства он *присуждается к культуре* (библейское: «ты будешь изгнанником и скитальцем на земле»). Тело Каина лишь в той мере являет его *techne* и осваивает окружающий мир, в какой оно, подстрекаемое мышлением, не подпадает заблуждению поставить себя выше мышления. Решительный поворот в судьбах культуры, после которого её неудержимо влечет к гибели, состоит поэтому не в том, что мышление стимулирует тело культивировать и окультуривать мир посредством *искусственно измышленных органов,* а в том, что упрямая плоть рассчитывает на этом наживиться. Говоря параболически: стекло в оконной раме протирается не для того, чтобы в нем застряло солнце, а чтобы солнце лучше падало в комнату. -Наука, мировоззрение, гнозис суть люциферические эмблемы того, что ариманически называется: *продолжение человеческого тела в бестелесное и телесная узурпация исконно бестелесных привилегий.* В эпоху научно-технического футуризма Бог есть не Бог Авраама, Исаака и Иакова, не даже Бог философов и теологов, а Бог компьютеров, сверхзвуковых самолетов и микроволновых печей, что значит не больше, но и не меньше: технически продолженного и абсолютизируемого человеческого тела.

Что прежде находилось в распоряжении теистического Бога, подлежит сегодня инженерской смекалке крепко сбитых голов. Человеческое тело ищет своего продолжения в точных приборах, с помощью которых оно рассчитывает не только улучшить свои слабые и приблизительные восприятия, но, что гораздо важнее, расширить их до сферы невоспринимаемого. В тенденции этой нет ничего нового. Человек как *a tool-making animal* всегда был ремесленником *Макрокосмического Человека.* В своих телесных органах он видел рудименты органов мира и непрестанно тщился совершенствовать их. *Орган* и значит *орудие,* и человеческие органы суть орудия МИРА. Если учесть, что понятие *совершенства* само отнюдь не совершенно и толкуется каждой эпохой в зависимости от её мировоззрительного гегемона, то очевидно, что материалистически понятое *совершенство* должно быть как раз неким противоаналогом идеалистического *совершенства.* Именно: материалистически совершенствуется не *понятие,* а*поятие,* т.е. тело присваивает и усва-

[72] Рудольф Штейнер в Дорнахе 15 ноября 1919 года.

ивает навыки и способности мышления. После того как научное мышление уподобилось христианскому телу, тело, переставшее быть христианским и ставшее *гражданским,* имитирует научное мышление; но то, что в мышлении достигается интенсивностью, может быть здесь только экстенсивным. Технически совершенствуемое тело есть пространственная экстенсификация природно данных органов тела. Человек как *a tool-making animal* сотворяет себе весы, измерители, ножи, рычаги, молотки, гвозди, наперстки — словом, *артефакты,* комплементирующие его естественные органы. По существу, техника — это искусство *протезирования* тела в неограниченных смыслах, комбинациях и перспективах. Нужно было начать однажды с плексигласовых линз, устраняющих близорукость, чтобы уже никогда не останавливаться перед перспективами дальнейшего усиления зрения через всякого рода макро- и микроскопы. Глаз, продолженный как линза, видит невидимое. Равным образом и ухо, продолженное в телефон, слышит сквозь мировые пространства. Неспособность быстрого передвижения компенсируется автомобилями и скоростными поездами, заветная мечта лететь — самолетами и т. д. В итоге: позорный банкрот *познания* возмещается головокружительными достижениями *техники.* Но именно сорвавшемуся гнозису науки обязано технотело своей фантастической смекалкой. Ибо технически оснащенное физическое тело лишь выравнивает провалы научного *познания.* Вопрос: *что может тело ?* — идентичен сегодня исконному вопросу метафизики: *что может дух?* Обессмысленной оказывается тем самым не только прежняя антропология, но и физиология, даже анатомия. Мы вправе спросить, в какой мере еще актуальны и оправданны наши расхожие галено-везалиевские анатомические представления, если некоторые предметы обихода не менее *органически* (допустив, что это слово в данном случае может иметь еще хоть какой-то смысл) принадлежат к анатомии и физиологии современного тела, чем его изначальные, богоданные естественные органы. Даже понятие *инвалид* претерпевает сегодня решительные модификации смысла. Инвалид в наше время — это не только тот, кто страдает какими-либо естественно-телесными (в старом добром смысле) недостатками: слепотой, глухотой, немотой, безногостью или безрукостью; современный житель Запада — инвалид уже и тогда, если ему недостает машины (у некоторых: второй), телефона или, скажем, будильника. По части искусственных восприятий уже и дети сегодня способны тягаться со ставшими им абсолютно неинтересными и ненужными волшебными сказками. Всё, что некогда наивно-реалистически считалось возможным лишь в духе (в Боге), считается сегодня возможным в теле (обывателя). Тело, во всеоружии своих артефактов, уничтожает пространство и время и вторгается в зону, которую старым мистикам дано было переживать экстатически и контемплятивно. Поль Ви릴ьо, настороженный демонолог современной цивилизации, в следующих монументальных образах воссоздает дромологические экзальтации мира техники:

«Скорость, с которой стартует машина, *перемещает пассажира в небо;* путешествие оказывается возможным не только через прояснение глубины поля зрения, осознаваемого как путь; *в этом случае именно скорость осуществляет некоего рода наводку моста через пустоту...*

Поскольку каждое путешествие протекает как countdown, новый смысл катастрофы, столкновения сводится к тому, что прибытие очевидным образом всё чаще совпадает по времени с отбытием: сверхзвуковой самолет, быстрее, чем солнце, совершает посадку в Нью-Йорке, прежде чем взлететь в Париже... Если раньше мы пользовались тремя понятиями: отбытие, путешествие, прибытие, то теперь их в нашем распоряжении лишь два: отбытие и прибытие. Транспортная революция, благодаря нарастающему ускорению, делала расстояние всё более и более незначительным; например, что касается воздушной

линии, то „пространственная дистанция“ (измеряемая в километрах) заменена здесь „временной дистанцией“, этой чистой длительностью, при которой окружающая среда, вследствие скоростных данных машины, не учитывается больше в качестве поля действия. Но это сжатие, это взаимостолкновение продолжается и дальше, каждое увеличение силы действия мотора сокращает *линию* воздушного пути; вскоре реальным останется только прибытие, *точка прибытия,* поскольку и отъезд, в свою очередь, исчезнет во внезапности проекта. Это уже и сейчас имеет место при аудиовизуальных средствах коммуникации, где зритель и слушатель, слитые воедино, находятся перед экраном; *отъезда ради встречи не существует более, он замещается прибытием образов* на экране или голоса в наушниках...

В сверхзвуковом самолете тахометр начисляет уже не *километры,* он измеряет единственно интенсивность ускорения, этот *махметр,* просто передающий отношение скорости движущегося тела к скорости звука в атмосфере, в которой оно движется... Но эта „единица меры“ не есть подлинная *единица скорости,* ибо скорость звука пропорциональна квадратному корню абсолютной температуры!

Единственной единицей меры оказывается тем самым абсолютная скорость, продукт абсолютной температуры: *скорость света.*

Солнечное излучение, некий поздний культ Солнца, становится масштабом действительности как таковой, *свет скорости освещает планету в то самое мгновение, когда он её изображает,* причем таким образом, что стремительность его развязки и сила его выброса появляются в траектории восходящего и заходящего солнца.

Фактически день и ночь не являются больше жизнеформирующими силами; в этом (дромоскопическом) „отраженном свете“, где утренняя заря переходит в вечерние сумерки, решает единственно скорость без всякого различия над жизнью и смертью»[73].

Интеллектуализация западной культуры — *a tale told by an idiot,* миф, рассказанный идиотом, на этот раз идиотом университетским. Очень своеобычный миф, намерением которого всегда было выставить себя как антимиф. Хотя морфологическое сродство между мифической *«нечистью»* и так называемыми*«интеллектуалами»* не включено еще в тематический план университетских программ, всё же едва ли серьезно мыслящие люди станут оспаривать то, о чем инстинктивно догадываются сатирики. В современной мифологии *«интеллектуалам»* отведена приблизительно та же роль, что и *«сатирам»* и *«фавнам»* древних поверий. Разница лежит попросту в том, что *«интеллектуалы»,* в отличие от более непритязательных *«сатиров»,* ведут себя по обыкновению так, как если бы они не были вымышлены, но мыслили в действительности сами... Миф материализма есть материализация мифа через технически коррумпированную науку; где же, если не в прадревних мифах, можно наткнуться на полный сортимент товаров, выставляемых нынче на витринах Запада! Еще Эрнст Кассирер в своей монументальной грамматике символических форм считал вполне необходимым строго отличать мифомышление от научного познания. Нынче философы науки открыто флиртуют с навязывающейся соблазнительной возможностью перевода строго научного языка на язык небылиц. Вместо прежних классических: *что* и *как* — они спрашивают (вместе с Гастоном Башляром) просто: *почему бы*

[73] *Paul Viritio,* Der negative Horizont, München 1989, S. 147f., 178.

нет?[74] Почему бы хирургу, находясь в Нью-Йорке, не прооперировать (на экране) больного, находящегося в Страсбурге? Или: почему бы не организовать такой полет, при котором из окна самолета можно было бы одновременно видеть восход солнца и закат солнца? Или (last, not least): почему бы не нажать на кнопку и не покончить разом со всеми *почему бы нет?* Старое ницшевское *«всё позволено»,* наделавшее столько шуму в морали, неожиданно и бесшумно стало темой и злобой дня науки. *«Всё позволено»,* значит: *научно* позволено. *«И будете как Боги».* Добавим: дебильные Боги, левая рука которых сеет распад и разрушение, а правая подписывает всякие воззвания и протесты (два источника получения Нобелевской премии). Математическое естествознание, аппетит которого всегда возбуждался теологическими лакомствами, силится перенять теологическую ответственность и впадает в — маразм. Но: одно дело, когда агностицизм заявляет о себе в богословии, другое дело, когда он выступает как наука. Теолог живет в допотопном летосчислении; он хоть и знает, что в Быт. 3 произошло нечто вроде *«грехопадения»,* но он никак не может при этом связать последнее с собой *лично.* Оттого он предпочитает остаться при *незнании,* препоручая Богу заботу не только о мироздании, но и о своем несостоявшемся *знании.* Напротив, естествоиспытатель, не имея ни малейшего представления о Быт. 3, только и делает, что экзистенциально изживает диалектику *«грехопадения».* Как никто другой, верит он, что может стать как Бог.*Грехопадение* есть *падение в знание.* Современная наука мнит себя в состоянии стать Богом, минуя знание. Её Бог — это Бог-агностик, Dominus Ignorabimus, жалкий устроитель сюрпризов клонирования и ядерной пиротехники, некий фокусник, перед которым тем шире раскрывают рты, чем плотнее сужают сознание. Если таким образом христианская теология по самому своему существу принадлежит *допотопному* времени, то время современного естествознания датируется *дохристианским* летосчислением: одна говорит о *высшем* знании и отрицает всякую возможность признать таковое в *человеческой* форме, другая и слышать не хочет о каком-то *высшем* знании. Бог науки — сама наука, без ученых: некая *«эпистемология без познающего субъекта».* Сэр Бертран Рассел, пенсионированный страж математического порога и сочинитель досужей книжки *Conquest of Happiness,* пребывал, очевидно, не в самом игривом настроении, когда внушал нам, что в математике мы никогда не знаем, о чем мы говорим, и никогда не говорим о том, что мы знаем. Эта овцеокая покорность, с которой мы стоим перед Богиней Математикой, дает нам шанс рассчитывать с её стороны на подачку в виде какого-нибудь очередного технического трюка. Ибо пещера технических волшебств отворяется нам при условии, что мы тщательно оберегаем свое девственное невежество и не поддаемся никаким гностическим соблазнам. Когда знаменитый физик современности (Роберт Эндрус Милликен), получивший в 1923 году Нобелевскую премию за измерение зарядов электрона и постоянной Планка, заявляет, что он понятия не имеет о том, что такое электрический ток, то нам и в голову не приходит элементарное эстетическое соображение, что *святая простота,* по-своему очаровательная у невежественной крестьянки, выглядит просто кокетством, если не цинизмом, в случае ученого физика. А между тем именно этому невежеству физика мы обязаны электрификацией Вселенной. Определение: математическая физика — прикладной спиритизм; измеряя заряды электрона или *спиновую плотность,* всё еще *вращают столы,* но, в отличие от медиума, знающего хотя бы, что движет им в трансе, даже и не догадываются о собственном трансе. Ученый муж сегодня — это медиум природных сил, или *развоплощенных людей,* которые тем сильнее впрягаются в ярмо мира техники, чем меньше он способен осознать *содержательность* своих теорий и экспериментов, чем больше, стало быть, он пользуется своей наукой как средством глушения крика умерших. — Метаморфоз науки в технику есть

---

[74] «Nous ferons place à la paralogie à côté de l'analogie et nous montrerons qu'à l'ancienne philosophie du *comme si* succède, en philosophie scientifique, la philosophie du *pourquoi pas» G. Bachelard,* Le nouvel esprit scientifique, Paris 1941, p. 6

перерождение неудавшегося гнозиса в чистую потребительскую магию, степень процветания которой равна степени её невежества.

Машина, человеческое создание, относится сегодня к своему создателю, как человек, создание Божье, к своему Творцу. Последний акт западной культуры свершается в мире умных атеистических машин. Лирико-мистически заболтанная *«смерть Бога»* уступает место *«смерти человека».* Ибо в начале названного человека был не Логос, а Дискурс, поддерживаемый всякого рода *«грантами»,* по-русски: оплачиваемой ученой болтовней. Мишелю Фуко удалось подслушать одну из последних внезапных мыслей, способных еще уместиться в *этом* сознании: «Дискурс — не жизнь; время дискурса — не ваше время; в нем вы не найдете примирения со смертью; может статься, что вы убили Бога тяжестью всего, что вы сказали; не думайте, однако, что из всего того, что вы говорите, вам удастся сделать человека, который будет жить дольше, чем Он»[75].

7. Поминки по Икару

Средневековое тело стоит перед средневековой душой как аристотелевская физика перед аристотелевской метафизикой, впрочем, уже не скульптурно-самонадеянно, а согбенное под бременем неискупленности. Оно осознает свою греховность и оттого надевает власяницу. Чего оно единственно взыскует, так это прощения. Но прощено может быть оно лишь в том случае, если само станет душой. Средневековое тело мечется во все стороны, заточает себя в монастырь или освобождает Иерусалим, целиком отдаваясь страсти стряхнуть себя с себя самого и уподобиться душе. Вслед за Dominus Аристотелем верит оно, что несет свою душу в себе как в темнице, и тяготится горькой участью быть темницей Бога. Оно наказывает себя за это и надеется смягчить вину постом и молитвой, покаянием и воздержанием. Добровольно ставит оно себя в услужение душе. Средневековое тело есть раб своей госпожи, которая есть его пленница. Поскольку тюрьма рушится лишь со смертью и лишь со смертью узница получает свободу, ему, *покуда оно еще живо,* не остается ничего иного, как источать себя до прозрачности, до призрачности, дабы душа еще прижизненно могла чувствовать себя в нем как дома, читай: в смерти. Оно ненавидит в себе свою телесную явь и способно выносить себя лишь в своей тоске по смерти. И хотя от него не скрыта засвидетельствованная великим психоаналитиком церкви, папой Иннокентием III, безотрадность его происхождения: *«Formatas de spurtissimo spermate, conceptus inpruritu carnis»* («Образовано из нечистого семени, зачато в зуде плоти»), тем не менее оно верит в возможность преодоления этой позорной генеалогии героическими деяниями. Плоть грезит о развоплощении, развеществлении, одушевлении. Что, впрочем, она не только грезит об этом, но и *может* это, доказывают многочисленные свидетельства, знамения и памятники времени: от воздушно легкой каменной телесности великих соборов до стигматов великих святых. Лишь обмолвкой можно извинить неточности вроде: в Шартрском соборе действовала школа платоников. Точнее было бы, во всяком случае, сказать: оба, Шартрский собор, как и действующая в нем школа Шартра, были, бесспорно, платониками — школа, как душа, по судьбе и предназначению, собор, как тело, по денному и нощному посту и молитве. Молящийся и постящийся камень называется *готическим* и преодолевает свою тяжесть. Он гравитирует вверх. Ничто не свидетельствует реальнее в пользу веры, сдвигающей горы, нежели волшебные постройки средневекового зодчества. Собор верит и — воспаряет в небо. История готики — это не только архитектура, но и чудо, в которое и по сей день всё еще вынуждены верить глазами. Если некогда верили в соборе, то нынче верят в собор. Чудо: случилось так, что бегемоту вну-

[75] *M. Foucault,* L'archéologie du savoir, Paris 1969, p. 275.

шили, что он птица и способен летать. Дальше случилось так, что простак бегемот поверил в это и действительно взлетел. С тех пор и поныне он левитирует в западном небе: в свободном падении вверх. — Кто не способен поверить в это на слово, тот пусть взглянет однажды, следуя заходящему солнцу, на тянущиеся из города в город готические миракли перелетных бегемотов. Плоть собора повисает в воздухе, как тело канатоходца или лунатика. Здесь, в готически преображенном камне, средневековое тело назначает себе меру и образец поведения — и удостаивается высшей похвалы кудесника Люцифера. Так же и отшельник — хоть и не бегемот, но кандидат в святые — силится стать готическим, что значит: преодолеть gravitas своей грешной плоти и затеряться в небесном. По смерти он канонизируется, останки его расчленяются на части и консервируются как мощи. По случаю какого-то празднества французский король Карл VI дарит ребра своего предка, святого Людовика, епископу Камбре и двум своим дядьям, герцогам Беррийскому и Бургундскому; некоторым прелатам достается нога, которую они делят меж собой. Понятно, что далеко не каждая плоть удостаивалась такой привилегии. Телу святого манихейски противостоит тело грешника. Хотя грешнику и отпущено тянуть лямку своего существования, всё-таки он может преждевременно и как бы внеурочно быть спасенным, если его грешная плоть предусмотрительно будет отправлена на костер. Плоско и нелепо изображать средневековых инквизиторов человеконенавистниками и садистами. Они действовали из любви и милости, полагая очистить свои жертвы от скверны костром[76]. Даже упрямейшим бегемотам, не верящим ни во что, кроме собственных туш, и всё же стенающим об освобождении, дан шанс развоплощаться на костре и взмывать ввысь в подобии *gotique flamboyante.*

Как фюсис с психеей в Средневековье, так тело современного европейца повязано судьбой с физикой Нового времени. Еще до того, как новое душеведение выступило со спектакулярным заявлением о том, что все душевные страсти суть лишь переодетые телесные функции; до того, стало быть, как главный анатом Вирхов официально оповестил, что ни в одном из вскрытых им трупов он не обнаружил души, физика отняла у теологии лицензию мирообъяснения. Теологическая забота о спасении душ уступила место физическому опекунству над телами, сопровождаемому неотвратимым падением тел: не вверх, а вниз. С началом Нового времени люди Аримана опознаются, между прочим, по своей вызывающей антиготичности. Человеческий рассудок, говорит Фрэнсис Бэкон в «Новом Органоне» (1620), нуждается не в крыльях, а в свинце и гирях, сумевших бы притормозить его пыл и порыв. После Галилея тяжелым телам вменено в обязанность покончить с люциферическим трюкачеством и честно ариманически падать вниз. Не рыцарские романы, а законы механики задают тон и определяют стиль жизни. XVII век грезит о machina mundi не менее энтузиастически, чем Средние века об imitatio Christi. Необыкновенная барочная складка, где Богу ухитряются воздавать должное механистически, а часовому механизму теологически. В теологии Нового времени Бог мира поставлен перед выбором: либо быть отстраненным от дел, либо же осваивать ремесло часовщика, который, однажды заведя часы, отступает на задний план и дает о себе знать только в случае неполадок. Бог-Механик задает культуре и жизни тон и такт; верующий в Бога есть тот, кто в силу своих возможностей метрономически укрощает все излишества жизни и строго держится в рамках тикающего такта. Наиболее характерно, однако, что научная картина мира с самого момента своего возникновения хочет быть новой религией. Уже Ньютон превозносится современниками как новый Моисей, да и *нам* всё еще памятна слава физика Эйнштейна, десятилетиями распространяемая по миру как мера универсальной мудрости. Измененным оказывался лишь *идеал* подражания; в остальном всё оставалось по-

[76] Глубокое понимание этой патологии мы находим в драме Виктора Гюго «Торквемада».

прежнему. Физике, а не метафизике, принадлежало отныне решающее слово во всех вопросах культуры и жизни. Если притягательность христианской религии не в последнюю очередь гарантировалась чудотворством, приписываемым её основателю и апостолам, то и новая *физическая* религия не составляла здесь исключения, разве что её чудотворство порождало не веру, а потребности и потребление. Вся классическая эпоха только и делает, что уподобляется чудесам мира механики. Не будь религиозный пафос времени расточаем в количествах, сравнимых лишь с количеством пудры на париках, его и нельзя было бы выразить с большей лапидарностью, чем в бурлескной заповеди: *Будьте как часы или насосы.* Можно вполне допустить, что когерентная этой заповеди набожность определяла стиль барочной и уже просветительской религиозности. Механистическая картина мира классической физики, притязания которой еще не выходили за пределы парадигматики падающих яблок и катящихся бильярдных шаров, позволяла с легкостью имитировать себя и *в жизни.* Нет ничего более легкого, чем в эпоху, бредящую взвешиванием, измерением и каталогизированием, равнять уклад жизни на механистический миропорядок. Антропология эпохи (до воцарения человекоподобной обезьяны) фундируется просто машиной. Вскрывают трупы и собственными глазами видят, из чего *состоял* этот живой аппарат. Даже *незримое* и *оккультное* в человеке не выпадает из компетенции чисто философской механики. Кант в письме к анатому Зёммерингу от 10 августа 1795 года сравнивает философию с анатомией, с той лишь разницей, что первая занимается *расчленением незримого* в человеке, тогда как вторая расчленяет зримое в нем. Знак и модель эпохи — *l'homme machine* Ламетри, респективно обнаруживаемый в сотнях свидетельств души, от любовных неистовств Казановы, в которых ньютоновская сила притяжения регулирует также механику спаривающихся человеческих тел, до распорядка дня Наполеона. — Лишь когда физика постепенно, но неотвратимо начинает вторгаться в измерения, *которые не поддаются уже никакому подражанию,* жизнь обывателя всё больше и больше сдвигается в зону абсурдностей. С середины XIX века классический миропорядок механики уступает место электромагнетической парадигме. Механистически заведенное и механистически счастливое тело рококо впервые сталкивается с серьезными осложнениями. Ибо ему надлежит поведенчески равняться уже не на тиканье часового механизма, а на — парадоксы Максвелла: нелепость, остающаяся поначалу незамеченной за всплесками ученой, как, впрочем, и профанной эйфории. Если, будучи человекомашиной машинобога Ламетри, можно было еще телесно ориентироваться в пределах зримого мира, то необходимость приспособить тело к условиям электромагнитного мира должна была вызвать некоторого рода экзистенциальный шок. После рая катящихся бильярдных шаров предстояло перестраиваться на сказочных оборотней. Соль, однако, заключалась в том, что совращающая к этому бреду наука была уже вовсе не наукой как сотворенным знанием (Wissenschaft), но лишь взбунтовавшейся техникой. Такова классическая топика *восстания ангелов,* нашедшая выражение в поэзии Нового времени (Мильтон, Клопшток) и теперь повторяющаяся в науке. Но то, что в одном случае поэтически воспевается как бунт падших ангелов против Бога, выступает во втором случае как замена Люциферовой парадигмы парадигмой Аримана. С какого-то момента бунт корректно обозначается как научно-техническая революция. Мы позволим себе более корректное обозначение: *бунт магии в гнозисе.* Фатальным в этом бунте оказывается то, что здесь ставится знак равенства между*физическим как естественным* (physisch), и *физическим как естественнонаучным* (physikalisch). Уже со второй половины XIX века в последнем не остается и следа от первого. Дав однажды сбить себя с толку классической галилеевско-ньютоновской физике, в которой *физическое как естественнонаучное* совпадало еще с *физическим как естественным* западное человечество открыло себя всем превратностям жанра абсурдного. Ибо если можно было еще привести классическую физику, как механику, в непосред-

ственную связь с наблюдаемостями физического мира, то нет ничего более нелепого, чем соотносить физику, каковой она предстает со времен Фарадея и Максвелла, с *физическим* в обычном смысле слова. Физическое в обычном смысле совпадает с физическим в научном смысле единственно в пункте *наблюдаемости.* Только там, где наблюдается, где *может* быть наблюдаемо, *физика* имеет своим объектом *физическое.* Простодушное бюргерское тело аккомодируется в зримом и чувствует себя как дома в физическом мире, который оно рассчитывает приручить пятипалой рукой своих органов чувств. Тем временем разверзается пропасть между физикой *естествознания* и *естественной* физикой, где первая фундируется уже не наблюдением, а — чисто измышленными теоретическими конструкциями. В то время как физическое (естественное) тело бюргера продолжает полагаться на естественнонаучное, естествознание забрасывает свой невод уже не в физическое, а в старые воды метафизического.

Научно-техническая революция означает: после того как некое тело, имитируя параграф современной физики (свободное падение тел), не разбилось насмерть, но, к всеобщему удивлению, мягко приземлилось и даже ухитрилось в своем свободном (парашютном) падении математически измерить скорость последнего, его преследует навязчивая идея *практически* ни в чем не отставать от *теоретических* фантазий физики. Подобно тому как соборное тело готики взметнулось однажды в люциферическую *сверхприроду,* мещанское тело Нового времени падает вниз и попадает в ариманическую *подприроду.* Теперь уже оно дополняет себя не только *искусственными органами* по модели классической механики, но и микроэлектронными имплантатами. Его честолюбие не утоляется уже умением тягаться с антикварными оборотнями и колдунами; чего оно добивается теперь, так это: смочь то, что по силам только мысли, духу, Богу.

Позволительно для большей ясности обобщить изложенное по пунктам. Важно лишь не упускать из виду потенциальную энергию переходов, прослеживая звенья следующей цепи. *Во-первых:* физическое и телесное даны в непосредственном чувственном опыте как одно и то же. *Во-вторых,* всякое тело движется всегда лишь в ограниченном поле своих естественных физических возможностей. *В-третьих:* физика выступает как наука о физическом лишь там, где физическое *наблюдается* и лишь потом *физикалистски* мыслится. *В-четвертых:* физикалистское мышление обобщает физическое наблюдение и подводит последнее под его теоретически представимые предельные значения. *Физикалистская* мысль *теоретически* описывает конфигурации, с которыми *в действительности* не может сообразоваться ни одно *физическое* тело. *В-пятых,* в основе картины мира классической физики лежит наблюдение физического тела, что означает: *физикалистская* мысль связана еще с *физическим* наблюдением и подводит его под соответствующее понятие. В этом, но и только в этом, смысле физическое тело может описываться также и физикалистски. *В-шестых:* в картине мира новой физики, подменяющей наблюдение теориями до тех пор, пока за сплошными теориями не видно и следа наблюдения, *физикалистски* мыслимое тело не имеет с *физически* наблюдаемым телом почти ничего или уже совсем ничего общего. *В-седьмых,* физикалистское тело равно здесь системе силовых (электромагнитных, функциональных) полей и чисто математических реляций; оно состоит из труднопостижимых и уже никак не наблюдаемых, ни даже представимых взаимоотношений, смысл и цель которых заключается в полной очищенности от чувственно воспринимаемого, собственно физического. *В-восьмых,* подмена наблюдения теорией (= сценарием или парадигмой) может означать лишь подмену *объекта* физики, каковой объект представлен уже не физическими, а более глубинными измерениями физического, которые хоть и соотносятся всё еще с телом, но не с физически зримым телом, а с физиче-

ски незримыми (сверхчувственными) телами. Физика незримого перерастает границы физики в классическом смысле и врастает в зону *теософических* (не скомпрометировавших себя теологических, а именно теософических, к тому же не традиционно, а в духе Гёте теософических) компетенций. В *теософии розенкрейцера* эти незримые тела обозначаются с помощью технических выражений: *эфирное тело* и *астральное тело.* Физическое тело, если оно не труп, *есть* в своей слиянности с обоими упомянутыми телами уже не просто физическое, а *духовно-физическое тело,* и лишь как таковое оно значимо и *физикалистски. В-девятых: физически* (в обычном бюргерском смысле) явленное тело относится к своему *физикалистски* исследуемому двойнику приблизительно так же, как, говоря вместе со Спинозой, тявкающий пёс к созвездию Пса. Это различие можно пояснить и на следующем, более *«экзистенциальном»,* сравнении: сидя в автомобиле, мы *физически* ощущаем себя находящимися в некой твердой вещи. *Физикалистски* ощущение это — иллюзия и оптический обман, поскольку ощущаемая нами твердая вещь состоит *«в действительности»* из бесконечно малых частиц, между которыми зияют бесконечно малые пространства. Следует поэтому не поддаваться иллюзии ощущения (шок, ужас) и *знать,* что когда две машины на огромной скорости врезаются друг в друга и находящиеся в них наши (ощущаемые) тела переходят в состояние молекулярной неупорядоченности, допустить несчастный случай можно еще разве что *физически,* но отнюдь не *физикалистски,* ибо *физикалистски* обе насмерть сшибшиеся машины являются, в силу вышесказанного, неприкосновенными. *В-десятых, в-одиннадцатых, в-двенадцатых:* поскольку современный мопс, прошу прощения: называющее себя человеком бюргерское тело хочет быть не иллюзорным телом, а *действительным,* поскольку, с другой стороны, наука физика узурпировала право решать, что действительно и что нет, тело вбивает себе в свою называющуюся головой часть ориентироваться скорее на *физикалистскую действительность,* нежели влачить свое существование в *физической иллюзии.* Таким образом оно воображает, что способно *физически* усвоить и потребительски использовать мочь своих незримых тел, технически обозначаемых в *теософии розенкрейцера* как *эфирное* тело и *астральное* тело.

Мир современной физики *есть* замаскированный или переименованный мир теологии. Он *трансцендентен.* Силясь овладеть им, некто потребитель окружает себя искусственным миром техники и чувствует себя в оборудованном трансцендентном как дома. Что современный западный бюргер умеет еще *физически* отличать себя от телефона или будильника, есть лишь легкое лингвистическое недоразумение, языковой навык, который в обозримом времени будет заменен более соответствующими и имманентными оборотами, именно: *мой телефон* или *мой будильник* будут произносить с такой же физиологической убежденностью, с какой говорят: *мой нос* или *моя печень.* Уже сегодняшняя анатомия относится к анатомии великого физиопата Иннокентия III, как элегантное вечернее платье к разовым детским пеленкам. Блаженные времена, когда можно было поминать еще «мерзкую вонь, выделение мокрот, мочи и кала» без малейшего подозрения, что эти побочные улики некой атавистической анатомии в будущем окажутся вытесненными в бессознательное посредством всякого рода аудио-, видео-, стерео- и телеорганов. Современное тело, идентифицировавшее себя с *человеком,* хочет, оставаясь только физическим (= труп), пользоваться привилегиями духовного. Под лихим лозунгом: *а почему бы нет?* — оно старательно осваивает целину абсурдного. Заветной мечтой его при этом (в которой оно, впрочем, не смеет признаться себе из страха) остается: достичь абсолютного физикалистского предела, скорости света. Во исполнение этой страстно желаемой цели оно облачается в броню ракет и оснащает себя электроникой. Что (доведись ему однажды достичь скорости света) оно расширилось бы в своем объеме до *бесконечности,* тревожит

его столь же мало, как и, к примеру, знание, что тела имеют свойство вообще расширяться, ну а от *«вообще»* уже и рукой подать до *«бесконечного».* Другое дело, если это теоретическое знание предстанет ему однажды в свете *теософии Гёте* и он узнает, что бесконечное по объему тело, которое, как таковое, равно мировому телу, есть — *душа умершего.*Закат Европы локализуется на аннигилирующем себя гражданском теле постдуховного и постдушевного общества Запада. Интимнейшей тайной этого гражданского тела, единственным местом на нем, где оно способно было бы еще испытать нечто вроде чувства стыда, является — поверх всяких дилетантских танатологии психоаналитического производства — то, что оно, вкусив от всех плодов древа жизни, хочет испробовать и плод смерти. Оно хочет попробовать смерть, не умерев при этом, стать мейстером смерти, цепляясь за жизнь. Ибо оно больше всего страшится смерти, совсем как жизнерадостный латинянин Клемансо — немецкого. Поскольку мечта его — увековечить себя *физически* и поскольку имя Бога его — счастье, оно люто ненавидит смерть и ставит на кон все свои силы, всю свою высокую технологию, чтобы избавиться от смерти и прижизненно стать бессмертным. Оно лишь не догадывается, сколь примитивно и вульгарно несется оно к своему концу, концу загулявшего вовсю потребителя, требующего от него (себя) всё больших невозможностей. Скажите-ка потребителю-космонавту, что, желая завоевать космос, не пристегивают себя ремнями безопасности и не катапультируются в мировые пространства (запустив туда предварительно лаек и крольчат), но прежде всего и после всего УЧАТСЯ КОСМИЧЕСКИ МЫСЛИТЬ, - он просто пожмет плечами. Современный Икар читает не мифы Древней Греции, а инструкции по пользованию космическими кораблями. Если и рассказать ему об Икаре, *«Икаре в себе»,* он, возможно, будет приятно удивлен, что в древности не только били баклуши, но и занимались серьезными делами. Сам он, конечно, сооружает с этой целью солнцестойкие аппараты и рассчитывает приземлиться на солнце (присолнцеваться, так сказать) в солнцеупорном костюме! — Современному Икару не пристало мыслить. Он просто не должен забывать своего магического кода: *а почему бы нет?* — и бодро браться за дело. Он и к *Матерям,* того гляди, спустится в ныряльном костюме, чтобы выяснить, не пахнет ли и здесь прибылью и развлечениями. Его последний, почти уже посмертный миф скандален; форма этого мифа — некое интервью, в котором вконец изнеженный любосластец с репортерской распахнутостью выдает свою заветную мечту: чувствовать себя и в смерти как в пятизвездочном отеле. Как раз под камуфляжем этого дорогостоящего проекта осуществляет он свою последнюю метаморфозу и выдыхается в *ничто.*

Postscriptum.

Ввиду бесплодности усилий увенчать настоящий текст не столь безрадостным концом, но вывести его в более бодрящую тональность, сама действительность предлагает некий tour de force, который мне остается лишь переписать слово в слово, чтобы не прослыть в глазах читателя неисправимым пессимистом. Нижеследующий текст я заимствую из *Марбахской газеты* от 19 июля 1996 года:

«Лондон — Конец смерти близок: британские ученые работают в настоящее время над „чипом бессмертия“. Крохотный, но невероятно эффективный микрочип должен быть имплантирован за глазом и в течение жизни аккумулировать и хранить все мысли и чувства. Полный набор данных может быть позднее, подобно „черному ящику“ самолета, проигран на компьютере или передан новорожденному младенцу, в распоряжении которого таким образом сразу же окажется опыт 80-летней жизни.

Команда экспертов Британского Телекома БТ празднует эту разработку как поворотный пункт в истории человечества, сравнимый с изобретением огня и колеса. Крис Уинтер, представитель отдела „Искусственная жизнь“, утверждал при презентации в восточноанглийском Ипсвиче: „Наше поколение будет последним, дух которого умирает так же, как и тело.“ Чип величиной почти в сантиметр должен максимум через тридцать лет обладать памятью, в миллион раз превышающей память нынешнего персонального компьютера. Этого вполне достаточно, чтобы навсегда зафиксировать опыт человека.

Впечатления, производимые пятью органами чувств, всё, что мы делаем или мыслим, — ничто не исчезает, когда умирает тело. Практическое применение подобного суперчипа, которому команда дала название „Душелов 2025“ (Soûl Catcher 2025), безгранично. Простой пример: диапозитивы, сделанные во время отпуска, принадлежат прошлому. Уинтер: „По возвращении с Багамских островов не будет никакой надобности показывать друзьям фотографии. С помощью дистанционной передачи данных отпуск может быть повторно пережит и другими“. Дальнейшие возможности существенно сильнее. Опыт гениальных ученых или художников сохраняется навсегда, и даже преступникам, кажется, настал конец. С помощью чипа жертвы полиция может с точностью воспроизвести преступление — по этой причине в свидетелях и уликах не будет больше никакой нужды.

Более 50 миллионов марок ежегодно инвестирует Британский Телеком в эту область исследования, чтобы подготовить себя к информационному рынку наступающего тысячелетия. Суперчип „Soul Catcher 2025“ будет относительно недорогим; включая компьютерное программное обеспечение диковина должна стоить не дороже 500 фунтов (около 1200 марок) — отнюдь не высокая цена за бессмертие».

Базель,
в сентябре 1996 года

II. В ПАМЯТЬ ОБ ОДНОМ УПУЩЕННОМ ВЫЗДОРОВЛЕНИИ

1. Цветы зла (немецкая флористика)

Не было бы ничего немыслимого в констелляции, позволившей бы встретить старого киника и собачьего друга Диогена в послевоенной Германии, без того чтобы сидящий в бочке оборванец как-то особенно выделялся среди окружающих его руин и призрачностей. Больше того: можно было бы допустить, что некоторые хрестоматийные топосы этой *vita* отлично умещаются и в немецкой редакции 1945 года. Скажем, тот гимназически обязательный, парадный пример, когда забавный нелюдим изо дня в день пробуждается с утренними сумерками, зажигает свой фонарь и, кряхтя, отправляется на поиски, чтобы вопросом первого попавшегося зеваки: «Что ищешь ты, о Диоген?» подстрекнуть себя к классическому ответу *in gloriam philologiae:* «Ищу человека». — Не то, чтобы речь шла о некоем автоматическом воспроизведении этого ответа и после 1945 года. Немецкий поиск греческого киника должен был бы, во всяком случае, выглядеть более конкретным и более корректным, прежде же всего более специфическим. Вопрос: что ищут в стране поэтов и мыслителей? Ответ: что же еще, как не людей, с позволения сказать, *пишущих стихи* и *мыслящих!* — Киник удит в мутной воде; с фонарем при свете дня ищет он в стране философов мужей, смогших бы — *мыслить.* Скудный улов старого ворчуна, вынужденного — при всем своем иммунитете к фальшивомыслию — довольствоваться парой-другой дохлых подделок мысли. Следующей погремушкой, например: *никаких стихов после Освенцима!* — Ну и ну! щелкает языком бессмертный бомж, — шутник, очевидно, переусердствовал. Причем тут поэты? Поэты хоть и *«лгут много»,* но не больше же самих историков! И, единожды начав с *никаких стихов,* отчего бы, собственно, не прийти и к *никаким мыслям!* Допустив, что *никакая мысль* началась бы уже с окрика: *никаких стихов!…* Вопрос: что делают еще, если не пишут стихов и не мыслят? Ответ ex occidente: претворяют в жизнь план Маршалла. Говоря теологически: старомодная библейская змея, отхозяйничав, освобождает место благотворителю-дракону, который в своей, более современной, редакции 1 Быт. 3, 1-7 располагает, по меньшей мере, тем преимуществом, что для организуемого им грехопадения не требуется никаких других усилий, кроме — аппетита: *Вкусите с древа потребления, и будете как у Христа за пазухой.* Христианскому Западу, после того как он проморгал гётеанистический исход, не остается ничего иного, как за христианским камуфляжем поклоняться иному более могущественному Богу, откликающемуся на имя: *No problem.* Прощальное *cogito* Запада: *не мыслю, следовательно, пир идет горой.* Анамнез Запада: *похитивший Европу бык оказался — трансвеститом.* Судебно-медицинское освидетельствование Запада: *кишечная и мозговая непроходимость.* Но — Запад есть Запад, или green card Востока. Что же это значит, когда безмыслие, немыслие, недомыслие, и как бы эти афрозападные добродетели еще ни назывались, характеризуют не Запад, а именно страну поэтов и мыслителей? Это значит: *перевоспитание.* После всемирного потопа Европы 1945 мир-победитель, колеблющийся в выборе между аграризацией Германии (план Моргентау) и стерилизацией немецкого населения (план Т. Н. Кауфмана[77]), решает в пользу милосердия и позволяет многогрешным немцам присягнуть себе на верность. Немецкая присяга Западу: Я не смею впредь ни

[77] В изложении Луиса Найзера: «There are about 50 million German men and women within the procreation ages, and it is estimated that twenty thousand surgeons performing about twenty-five operations daily could sterilize the entire male population of Germany within three months and the entire female population in less than three years» («Около 50 миллионов немецких мужчин и женщин находятся в возрасте, когда они способны еще производить потомство, и по предварительным подсчетам двадцать тысяч военных хирургов, совершая до двадцати пяти операций в день, могли бы в течение трех месяцев полностью стерилизовать мужское население Германии и менее, чем за три года, все женское население») *Louis Nizer,* What to do with Germany, Chicago-New York, 1944, p. 4.

сочинять стихов, ни мыслить, раз уж мне выпало на долю быть соотечественником Адольфа Гитлера. Я знаю, что немецкое *мышление* сделало немцев народом убийц. Оттого я безоговорочно осознаю необходимость *перевоспитания* и заранее оговариваю, что весь цивилизованный мир вправе бойкотировать меня, если я не отучусь (по-немецки) мыслить. — Вот это да! присвистывает человек с фонарем: дело выглядит здесь сквернее и запутаннее, чем тогда на Крите, где я ухитрился-таки, черт возьми, повстречать критянина, который не лгал, когда он открывал рот. Неужели же, клянусь святым Приапом, мне придется как раз среди народа мыслителей оставить всякую надежду встретить мужа, с которым можно было бы поразмышлять о недавних деяниях Божьих!

Позволительно, в память об одном блаженном кинике, воздать должное уровню, на котором с послевоенного времени и по сей день прозябает репрезентативная немецкоязычная мысль. Не то, чтобы в эйфорической атмосфере общенемецкой промывки мозгов и составов вместе с водой национал-социализма было выплеснуты и философские дети. Можно было бы, скорее, предположить, что количество людей, официально аккредитованных в послевоенной Германии как философы, не то что не сократилось, но и значительно выросло по сравнению с прежними временами. Что при этом режет глаз и ухо, так это абсолютно новый стиль философского поведения: с 1945 года центр тяжести немецкой философии *необратимо* смещается с философских затворников на философские кланы. Можно помянуть добрым словом гаруспика, еще в 1770 году предостерегшего философов от соблазна поменять орлов их геральдики на всякого рода пернатый скот: *«Les philosophes ne sont point faits pour s'entr'aimer. Les aigles ne volent point en compagnie; il faut laisser cela aux perdrix, aux étourneaux… Planer au-dessus des autres et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies»*[78]. Тем временем тенденция философствовать дюжинами, которая (как прививка против вируса *«Штирнер»)* уже со второй половины XIX века всё явственнее давала о себе знать, не только проявляется в полном объеме, но и единственно задает тон. Это значит: философией занимаются уже не на собственный страх и риск, но плечом к плечу: как представители школ и направлений. Не случайно современные философы, из которых двенадцать, как известно[79], образуют дюжину, узнаются не только по тому, что они пишут книги на тему *масса,* но и по тому, что сами они суть *масса.* Мы не будем несправедливы к такому изощренному аналитику массы, как Элиас Канетти, если дополним каталогизированные им типы массы также и *философской.* Если господам философам не приходит в голову ничего более остроумного, чем отрицать наличие подобной массы, то делают они это не иначе, как сообща и в регламентированном порядке: на конференциях, симпозиумах и за прочими круглыми столами. Что ж, философы на то и современны, чтобы не иметь ни малейшего представления о том, что между небом и землей, во всяком случае за стенами alma mater, существует и нечто такое, что называется *самопознание.*

Дотошный анализ Канетти («Масса и власть»), за которым не остается незамеченным присутствие заказчика Аримана, начинается, как известно, с феномена *страха прикосновения.* Ничто не отпугивает человека *(человек* в современном вадемекуме Аримана есть nomen agentis для того малого, о котором некто властный[80] говорит однажды, что его можно узнать по тому, что он не делает никакого употребления из своей способности

---

[78] «Философы не созданы для того, чтобы любить друг друга. Орлы не летают стаями; следует предоставить это куропаткам и скворцам… Парить над другими и иметь когти: вот участь великих гениев». Correspondance inédite de l'abbé Galiani, t. 1, Paris, 1818, p. 208.

[79] Известно, по меньшей мере, после штейнеровской «Философии свободы», гл. IX.

[80] *Léon Bloy,* Exégèse des lieux communs, Paris, 1968, p. 33.

мыслить), ничто, говорится здесь, не отпугивает человека сильнее, чем страх быть *телесно* прикосновенным. Против этого недуга знахарь-порчельник (Unheilpraktiker) Ариман прописывает парадоксальное средство, именно — *неограниченную прикасаемость.* Кто хочет избавиться от страха прикосновения, должен, поэтому, перестать быть недотрогой и приучить себя к оптимальной прикасаемости, там именно, где только и возможно тотальное прикосновение: в сплоченности массы, когда аллергик контакта растворяется среди себе подобных и сам становится себе подобным. Ибо нигде, ни даже в самой гарантированной изолированности и защищенности, не чувствует он себя бесстрашнее и надежнее, чем в абсолютной консистенции массы, в которой его забота о *себе лично,* имманентная *ответственности,* едва ли превосходит заботу сороконожки о своих ногах.

Итак, было бы странным, если бы предмет *массоведения* верифицировался в XX веке исключительно по одиозным факельным шествиям или чему-нибудь еще в этом роде, а не, скажем, и по философским сходкам, называемым из приличия философскими конгрессами. После того как *страху,* благодаря одной декадентской теологии (Кьеркегор) и одной выцеженной из этой теологии философии (Хайдеггер), были гостеприимно открыты двери в духовную атмосферу Запада, было бы смешно считать, что ему подвержены все люди, кроме самих философов. Что философы не составляют исключения среди прочих людей, на сей счет сохранились свидетельства с древнейших времен, среди которых не последнее принадлежит прославленной аттической куртизанке. «Я не знаю, — говорит однажды Лаис, — ни кто эти господа, ни чем они занимаются; но что они посещают меня ничуть не реже купцов и мореплавателей, это я знаю наверняка». Философ, заставляющий мир вращаться вокруг страха, и сам, *как философ,* не свободен от страха, правда, страха необычного, именно: страха быть *экзистенциально* (стало быть, не кончиком языка, а во всем живом объеме) соприкасаемым с той или иной *проблемой.* Если же он утверждает, что ничто не нейтрализует этот страх лучше, чем когда защищаются от него *en masse,* мы вправе ожидать здесь эффекта бумеранга. Ибо там, где добрые малые избавляются от своего эмпирического страха, растворяясь в массе себе подобных, что мешает философу справиться со своим *трансцендентальным* страхом, как раз растворившись в массе коллег? Вопрос: может ли философ быть настигнутым эринниями проблем? При условии, что его пришлось бы сперва найти в толпе философов? Знаменитый вопрос немецкой просветительской классики: кричит ли Лаокон?, модифицируется в современной философии в вопрос: а был ли вообще Лаокон? Можно представить себе конфуз не только Афины и Аполлона, но и всего художнического цеха, от Вергилия до родосцев Агесандра, Полидора и Атенодора, если разгадчик тайны троянского коня предпочел бы хранить анонимность и выступать от имени *всех троянцев.* Finis Luciferi: змея, за безадресатностью жертвы и бессюжетностью действа, жалит себя в собственный хвост. — В 1945 году, в момент, когда *проблемой* обернулось решительно всё: прошлое, настоящее и будущее, страх проблемного прикосновения оказался едва ли не своего рода basic instinct немецкой философии. Старый топос: *плечом к плечу,* дополнился топосом: *философским плечом к философскому плечу.* Ничего удивительного, если немецкие философы в первые послевоенные годы лишь теснее сжимают ряды и сплеча отражают проблемы (1947 год: философский конгресс в Гармиш-Партенкирхене, 1948 год: в Майнце), в общем и целом, одну центральную проблему: *как, при таком обилии грязи, не ударить лицом в грязь?* В нулевой точке немецкой истории, когда под вопросом стояла сама допустимость этой истории, немецкая философия подписала себе смертный приговор. Ибо кому, как не наследникам Лейбница, Гегеля и Шеллинга, пристало бы вступиться за оказавшуюся перед смертельной опасностью немецкую энтелехию и дать объяснение двенадцати роковым годам немецкой судьбы, мимо которых прошли как судьи в Нюрнберге, так и умни-

ки-интеллектуалы прочего мира!.. Приговор был приведен в исполнение почти одновременно с политическими казнями в Нюрнберге: немецкой философии вменялось отныне проходить переквалификацию у потомков Джона Локка и выражать наиболее тонкие нюансы своей мысли в английских — американских — словах. (В транслировавшейся недавно по юго-западно-немецкому SWR-2 лекции одного тюбингенского профессора философии — ученик Гадамера! — можно было среди прочего услышать и такое: «На аргументы Платона о противопоставленности мира идей миру чувственных явлений Аристотель отвечает: о'кей! но как же быть с тем, что…» Параллельно на соседней волне Radio Regenbogen под родоплеменные ритмы и бряцания некий голос послепереломного возраста гнусавил рефрен: Don't worry! Be happy!)

Предсмертная воля Гитлера отождествить свою личную судьбу с судьбой немецкого народа и не оставить последнему иного выхода, как последовать за своим сломленным фюрером в ничто, исполнилась на немецких философах. Пока зачинщики последнего немецкого двенадцатилетия, юридически принужденные представлять немецкое *как таковое,* стояли перед трибуналом, навлекая на себя ненависть всего мира, отцы-философы страны мыслителей приноравливались к политической трагике дня, рассчитывая с минимальными потерями отделаться от *«истории»,* в которую они влипли. Но то, что теряет философ, подбирает журналист; с 1945 года тон — в делах как трансцендентальной, так и эмпирической значимости, — задают преимущественно люди прессы. Что в рубленых, черно-белых, рассчитанных на блиц-прочтение в пивных и синхронное (с пивом) заглатывание фразах заготавливалось бойкими репортерами, переводилось затем на *«более философский»* язык и толковалось (официальный толкователь — доктор медицины, ординарный профессор философии Карл Ясперс) как — *«вопрос вины».* Нет сомнения в том, что газетная братия догадывалась, *«где зарыта собака»;* в конце концов именно от немецких журналистов исходила инициатива посадить на скамью подсудимых в Нюрнберге певца Заратустры философа Ницше. Смутное, но навязчивое чувство витало в воздухе: привлечь к ответственности за случившееся не только злых политиков, но и фобофобических философов. Ничего удивительного, что с отмеченного момента к эксклюзивной компетенции людей прессы относятся не только подсмотренные в замочную скважину шалости всякого рода *«знаковых»,* как они выражаются, шалопаев, но и философские проблемы. Трудно сказать, впрочем, кто в скандале вокруг Ницше выказал большую тупость и безвкусицу: философы или — газетчики. Несомненно одно: *«вопрос вины»,* частным случаем которого оказывается карикатура *«Ницше в Нюрнберге»,* есть лабиринтная проблема и, как таковая, подлежит ни журналистскому, ни даже философскому, а единственно *кармическому* ведомству. Поставленный в свет кармы, топос *Ницше на нюрнбергской скамье подсудимых* демонстрирует: философски — глупость, эстетически — пошлость, клинически — слабоумие. Не ницшевское предвидение восходящего нигилизма расчищало путь мифу национал-социализма, а неспособность духовно ответственных узреть в этом видении нечто большее, чем черепные данные какой-то светловолосой бестии. Не будь мировая необходимость нигилизма у соотечественников Ницше сведена, с одной стороны, к академически дурному тону, с другой стороны, к декадентским обезьянничаньям, едва ли и возник бы тот немецкий вакуум, который — после Версальского мира и реванша la grande nation — всосал в себя национал-социалистическую *революцию нигилизма.* Со времен Бисмарка философская карма Германии (исключительным последствием которой и стала политическая карма Германии) называется: *кантианство.* Что есть кантианство? Английская идея (Pax Britannica), одержавшая политически верх над Европой через Наполеона, победила Европу духовно через Канта. В Канте лютеровская *вера,* проветренная от смачно-лютеровских припахов и *«неприличностей»* и суб-

лимированная до пуритански-твердолобого ригоризма, прокрадывается в философию — с расчетом и здесь сдвигать горы. Когда одно немецкое мышление осознало себя как высшее звено в эволюционном ряде образующих природу процессов, оно возвестило свое начало в следующем диагнозе: «Современная философия страдает нездоровой верой в Канта» (Рудольф Штейнер). Не будем забывать: приближающийся к своему *Et incarnatus est* Ариман создает себе форум и паблисити в первую очередь как раз среди философов. После отто-либмановского *отступления к Канту,* каждая свободная от Канта, не окантованная мысль подвергается обструкции и отлучению от философской церкви. Но одно дело, нездоровая вера в Канта в условиях томительного fin de siècle, другое — она же на фоне лозунга: *«Убей немца!»* Как выглядел бы немецкий бланкомир 1945 года в оптике кантианца? Сомнений нет: просто неким *миром в себе и для себя.* Хотя надо мной нет уже никакого звездного неба, а есть лишь *«летающие крепости»,* зато никому не дано вырвать *«моральный закон»* из моей груди. Стертому в порошок, в ничто, в локковскую tabula rasa миру кантианец противопоставляет вечные априори матери-философии. Философам не пристало расточать свои драгоценные силы на агностику злобы дня. Доцент философии Мензе, Боннский университет, внушает своим находящимся под шоком соотечественникам в 1946 году, что «каждая произрастающая на почве духа времени философия теряет почву философии и становится беспочвенной»[81]. Эта фраза лишний раз убеждает в том, что ни на какой другой почве цветы зла не способны произрастать столь буйно и пышно, как на немецкой почве, и что видеть их только в политиках, а не — прежде всего — в философах, значит лишь засвидетельствовать незрелость ума и инертность воли.

В свете сказанного представляется возможным философски прояснить понятие *карма.* Карма в XX веке — это отнюдь не санскрит и не *«пещеры и дебри Индостана»,* а оптика истории, если история хочет быть не fable convenue, а Gesta Dei per hominem. Кармой называется и кармой является, когда некий немецкий философ в головокружительности ускользающей из-под ног немецкой почвы ищет опору на почве *philosophia perennis.* Страна поэтов и мыслителей anno Domini 1945 есть некий прискорбный дубль *Книги Бытия.* Строка: *земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною,* гласит дальше на фоне немецкого жизненного пространства 1945 года: *и недух философов носился над водою.* — Когда-нибудь, в каком-нибудь более удачно сделанном будущем, обнаружат достаточно зоркости, мужества или, если угодно, вкуса, чтобы признать в послевоенных философах Германии пионеров западной наркомании. Там, где *настоящее* выбивало у целого народа почву из-под ног, философы, вроде Ясперса, отыскивали себе новых гарантов идентичности в корнях *прошлого.* Ясперс: «Для нас ни в коем случае еще не потеряно всё, если только в отчаянии мы не пустим по ветру и то, что неотъемлемо от нас: основу истории, данную нам сперва в тысячелетии немецкой истории, затем западной истории и, наконец, истории человечества в целом. В нашей открытости человеку мы должны углубиться в эту основу, в самые близкие и самые отдаленные для нас воспоминания. Повсюду нам будет попадаться не только жутко безысходное, но и то, что придает нам бодрость. Мы приобретем внутреннюю связь с тем, что людям во всем мире пришлось испытать в крайних обстоятельствах. В просторе этой человечности иной немец находил себе опору, когда он был отвержен отечеством»[82]. *«Мы»* скажем на это: до чего же пусто, плоско и банально — фиксировать источники немецкого перевоспитания где-то в политических кругах Лондона и Вашингтона и не замечать стараний местных коллаборационистов! (В ясперсовском *«просторе человечности»*, конечно же, не нашлось места 35-летнему писателю Роберу Бразийаку, расстрелянному в Париже 6 февраля 1945 года за

[81] Цит. по: *Martina Plümacher,* Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland, Reinbeck bei Hamburg 1996, S. 21.
[82] Ibid., S. 20.

коллаборационизм[83].) Немецкое *reeducation* носит марку: *Made in Germany.* — Поскольку (после известных событий) немцу, как немцу, нечего было рассчитывать на иную участь, кроме отверженности, ему оставалось лишь последовать совету реномированного профессора философии и выставить себя перед миром уже не как просто немца, а как — *человека.* Как человек (см. выше ссылку на вадемекум Аримана), он имел бы несколько бóльшие шансы занять место за столом, нежели будучи просто немцем; в последнем случае ему не оставалось иной участи, кроме ненависти и презрения. — Может, эта тупая интеллигентская патетика и способна тронуть некую *«знаковую»* публику, как аперитив перед буфетом; к *действительной* проблеме она не имеет никакого отношения.

Если до 1945 года логически-юридическое чучело, называемое *человек,* никак не тревожило еще университетскую философию (вследствие её полнейшей невосприимчивости к апокалиптику Штирнеру и теософии гётеанизма), то с этого года некто *«человек»* становится преследующим её наваждением. Парализованные бомбовыми коврами, устлавшими их милое отечество, немецкие философы, как и немецкие обыватели, меньше всего готовы были осмыслить *действительную* подоплеку случившегося. Старый испытанный шаблон дуализма: *добрый Бог против злого дьявола,* брал и на сей раз верх над серьезностью случая, хотя на роль мирового Бога против среднеевропейского дьявола претендовали уже оба — как западный, так и восточный — дьявола. Соотечественникам Гегеля следовало бы проявить некоторую осторожность в обращении с таким понятием как *коллективная вина.* Не то, чтобы злые *«янки»* вкупе со злыми *«татарами»* огульно навязывали добрым отпрыскам Гёте и Шиллера вину их политиков; но если народ поэтов и мыслителей оказался вдруг перед чертой конца своей истории, то не оттого, что *все* (или почти все) присягнули на верность нечистой силе, а оттого, что *немногие* (как интеллигенция) предали самих себя. — Мир майи сталкивается в знаке этого предательства с миром кармы. Вздумай немец, в своем естестве немецкого философа, *кармически* осмыслить 1945 год, ему пришлось бы, вероятно, в самом пекле среднеевропейского Рагнарёка отметить некий диковинный юбилей. Невозможное в мире истории есть возможное мира кармы, и там, где в мире истории мельтешат политики, государственные мужи и генералы, в мире кармы одна забытая книга празднует свой столетний юбилей возвращением на пренебрегшую ею родину в виде инфернального фейерверка фосфорных бомб. Карл Баллмер[84] резюмирует случай: «Через сто лет после выхода в свет „Единственного и его достояния“ Макса Штирнера 10-тонные бомбы падают на Европу, чтобы продемонстрировать людям, что мир нуждается в ремонте и обновлении»[85]. Можно заранее поздравить какого-нибудь академически обученного страуса, если он окажется в состоянии выдержать эту констатацию дольше трех секунд, не зарывшись головой в песок мимикрических тривиальностей! Между тем: если заболтанный *«вопрос вины»* имел вообще смысл, то не как res dubia *Гитлер,* а как игольное ушко *Штирнер.* В одноименном бестселлере Ясперса (1946) немецкая *вина* не объясняется, а умножается. Немецкому философу, взявшему на себя смелость втолковывать (советско-русскому и англо-американскому) миру, что такое *немецкая* вина, очевидно, и не приходило в голову, что признание *коллективной вины* неизбежно влечет за собой и *коллективное наказание.* Ясперс: «Что мы, немцы, что каждый немец каким-то образом (?!) виноват, в этом, если наши рассуждения не были полно-

---

[83] Ему инкриминировалась, в частности, фраза: «Мы суть немногие рассудительные французы, которые провели ночь с Германией, и помнить об этом мы будем с нежностью.» Вот за что на родине Андре Шенье расстреливали талантливых писателей (см. потрясающую книгу *Jacques Isorni,* Le procès de Robert Brasillach, Paris, 1946, с воспроизведением стенограммы процесса и описанием казни).

[84] В некрологе западной культуре, который уже и сейчас читается там, где он пишется, можно прочитать — написать — и следующее: это была культура, очарованная Ясперсом/Хайдеггером и не заметившая Карла Баллмера.

[85] *Karl Ballmer,* Max Stirner und Rudolf Steiner. Vier Aufsätze, Siegen/Sancey le Grand 1995, S. 14.

стью лишены оснований, не может быть сомнения»[86]. Коллективная вина немцев, *«каждого немца»,* состоит, по Ясперсу уже в том, что они простодушно попались на нацистскую удочку. (Комментарий *«ясперсоведа»:* так рассуждает не какая-то там тетушка Полли, ахающая при виде замызганной грязью праздничной курточки племянника, а, с позволения сказать, всемирно известный философ, ухитрившийся не потерять своего пишущегося шестизначной цифрой годового оклада ни после 1933, ни после 1945 года.) Сумей они избежать этого, судьба не обошлась бы с ними столь жестоко. — Этому никудышнему суждению причинности позволительно противопоставить другое суждение, значимость которого нисколько не пострадает, а скорее всего, только выиграет оттого, что оно никак не может рассчитывать на сколько-нибудь благоприятную рецепцию в академической голове. Критический *pendant* к ясперсовскому «Вопросу вины»: если бы немцы до (как, впрочем, и после) 1933 года, *активного года Я,* поменьше читали книги, вроде тех, которые писал профессор Ясперс, вероятность того, что они не отдали бы свои голоса Адольфу Гитлеру возросла бы пример но вдвое-втрое. Этот пробабилистический вывод вовсе не должен казаться эпатажем. Такой судьбе, как Гитлер, сопротивляются не интеллигентской болтовней, а сознанием и присутствием духа. Уравнение: немцы отдали своему фатальному фюреру ровно столько избытка чувств и фанатизма, сколько сознания и присутствия духа было отнято у них их философами.

Вопрос заостряется в тупик: а вправе ли немец после 1945 года вообще считаться человеком? Вот некто Гольдхаген, гарвардский специалист по немцам, которым он посвятил революционную книгу Hitler's willing Executioners, отвечает на этот вопрос решительным нет. Немцы суть не́люди (не — *«мы»):* в каждом немце сидит палач и садист, добровольный исполнитель Холокоста[87]. При таком повороте дела что же и остается народу убийц, как не ухватиться за спасительный argumentum ad hominem философа: да, немец вправе считать себя человеком, но для этого ему придется лишь с головой окунуться в исторические грезы и озираться на свою сиюминутную немецкость не иначе, как с отвращением и стыдом. *Утешение философии:* даже после 1945 года немцу в Германии вовсе не обязательно быть не-немцем, как это решили некоторые пылкие головы из перевоспитательной армии спасения; ему в послевоенной Германии — и тут-то зарыта собака — нельзя лишь быть *современным* немцем. Яснее не придумаешь: лишь как вчерашний, мертвый, немец способен ясперсовский немец смыть с себя вину и включиться в хор прочего человечества, молящегося некоему Богу по имени *No problem.* Было бы небезынтересно рассмотреть этот выверт немецкого философа в контексте с одновременным призывом одного красноармейского журналиста. Захватывающий контрапункт, в котором немецкому исходу гуманиста Ясперса противозвучит гуманистической клич Ильи Эренбурга: *«Убей немца!»* («Не считайте дни, не считайте — считайте только убитых вами врагов. Убей немца — вот молитва твоей матери. Убей немца — вот крик русской земли. Не раздумывай, да не дрогнет твоя рука. Убивай!») Контрапункт, не лишенный к тому же диалектической привлекательности. Именно: немец должен быть убит и экспонирован в историческом паноптикуме, ибо — слушай, Израиль! — только как прошедшее совершенное вправе он рецитировать Шиллера и слыть совершенным. Если, таким образом, немец хочет быть *«как все»,* то ему надо лишь одурманить себя историческими наркотиками и грезить о *старых, неназванных днях:* ни одному миротворцу и перевоспитателю и в голову не придет тогда отнять у немца его человечество. — Было бы просто потерей времени подвергнуть этот Jasperletheater (выражение Карла Барта) теоретическому бойко-

---

[86] *K. Jaspers,* Die Schuldfrage, Heidelberg, 1946, S. 65.

[87] Книга была удостоена в Германии приза за демократию 1997. Приз (с чеком в 10 тысяч марок) был вручен несколько ошарашенному автору в Бонне; laudatio произнес философ Хабермас.

ту. Что здесь единственно решает, так это духовнонаучно фундированная *фактичность,* против которой университет и сегодня еще ощетинивается с не меньшей злобой, чем в свое время против естественнонаучно фундированной фактичности. *Фактом* является то, что дневные мысли живущих делаются ночью как бы пищей для умерших[88]. Если воспринять это сообщение духовной науки не просто головой, а *кожей,* то можно будет онеметь от переживания отвращения, с каким умершие (в особенности недавно павшие на фронте) изрыгают из себя ясперсовский засахаренный гуманизм. Солдат убивает и бывает убит. Это зачисляется ему потом — в зависимости от победы или поражения — как героизм или преступление. С немецкими солдатами случилось именно последнее. По формуле Карла Шмитта[89]: «Есть преступления против человечности и преступления во имя человечности. Преступления против человечности совершены немцами. Преступления во имя человечности совершены на немцах». Но что же следовало бы зачислить философу, который мыслями (помысленными, записанными, отданными в набор, растиражированными, *оплаченными)* вторично убивает умерших? Философу, который в присутствии миллионов насильственно лишенных жизни и даже еще не захороненных призывает оставшихся в живых оказать последние почести лишенным жизни тысячу лет назад? — Мы резюмируем случай еще раз словами Карла Шмитта, хоть и сказанными о другом гуманисте, но вполне годящимися и для этого[90]: «Меня бросает в дрожь от трупного яда этой не желающей умереть падали (Томас Манн)».

В академических кругах Мартин Хайдеггер и по сей день еще слывет антиподом Ясперса. Не застревая в этой контроверзе, из которой будут долго еще тянуться вереницы *«защищенных»* юношей и дев, обратим внимание на её иллюзорный характер. Когда-нибудь перестанут рассматривать этих двух исполнителей *одного и того же* заказа, именно: привести мышление на *«лесные тропы»*[91], как антиподов, по той элементарной причине, что не могут же быть антиподами двое, один из которых стремится к *цели* слева, а другой справа. В *кармически* увиденной истории немецкой философии оба почтенных мужа хлебают из одной миски. Там, где академически ухоженный Ясперс заклинает времена Арминия и Конрадина, пенсионированный Хайдеггер рилькает и гёльдерлинит (rilkt und hölderlint) о том же самом. Но если, объединенные порчей, оба на равных стоят в пространстве Откровения, то шансы гёльдерлинящего Хайдеггера *не* быть извергнутым из уст Господина кармы всё же превышают шансы константно теплого Ясперса. Можно сказать и так: оба философа равны, только Хайдеггер — *«более равен».* Недаром же, обжегши себе раз язык в ректорской речи 1933 года, выказал он столько осмотрительности и вербальной изощренности в 1945 году. Изощренность национал-социалистического экс-ректора Хайдеггера выступает под техническим кодом *Письмо о гуманизме* и причисляется (всё еще) к философской классике. Приходится ломать голову над *«коаном»,* согласно которому можно в 1933 и 1947 годах высказываться на *одну и ту же тему,* один раз в маске spiritus rector, другой раз философского старца, и быть соответственно зачисленным сначала в обскуранты, а потом в классики. На развалинах лопнувшего *мифа XX столетия* старец Dasein'а Хайдеггер медитирует преодоление человека. Если субъективное с

---

[88] Ср. «Ясновидящий взор, наблюдающий умершие души, видит, как души спящих людей становятся нивой для мертвых, ушедших из жизни. На того, кто начал прозревать в духовном мире, производит не только неожиданное, но и в высшей степени потрясающее впечатление видеть, как души людей, живущие между смертью и новым рождением, как бы спешат вниз к спящим человеческим душам и ищут мысли и идеи, находящиеся в душах спящих: ибо этим они и питаются, и они нуждаются в этой пище» (Рудольф Штейнер в Бергене, 10 октября 1913).

[89] *Carl Schmitt,* Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, 1991, S. 282.

[90] «Mir schaudert vor dem Leichengift dieses nicht sterben wollenden Kadavers (Thomas Mann)». Ibid., S. 263.

[91] Holzwege (очевидно, скалькированные Хайдеггером с рилькевского Chemins qui ne mènent nulle part) суть обманные, выглядящие как путь, но ведущие в никуда тропы.

грехом пополам могло еще влачить свое существование в реанимационной ясперсовского историцизма, то на этот раз ему просто приходит конец: ибо — шепчет глубокомысленный антропо-экс-центрик — антропоцентрическая точка зрения стала непрочной и несостоятельной. Гуманизм, позволявший человеку слыть последней инстанцией мира, потерял всякий смысл, так как «не человек есть существенное, а бытие, как измерение экстатического экзистенции»[92]. Позволительно в этой связи вспомнить формулу примирения, предложенную Жозефом де Местром в его критике локковской философии: «Чтобы сделать книгу Локка во всех отношениях безупречной, — говорит де Местр, — достаточно было бы, на мой взгляд, изменить в ней всего лишь одно слово. Книга озаглавлена: „Опыт о человеческом разуме“; напишем просто „Опыт о разуме Локка“ — ни одна книга не отвечала бы тогда своему названию лучше, чем эта»[93]. Может быть, и *«нам»,* читателям Хайдеггера, больше бы повезло с ним, если бы мы читали всюду вместо «человек» просто «Хайдеггер»? — «Человек пребывает в заброшенности. Это значит: человек, как экзистирующий предмет (Gegenwurf) бытия, настолько же превышает animal rationale,насколько он меньше в сравнении с человеком, понимающим себя из субъективности. Человек не есть господин сущего. Человек — это пастух бытия. В этом „меньше“ человек не теряет ничего, но лишь приобретает, достигая истины бытия. Он приобретает сущностную бедность пастуха, достоинство которого покоится в том, что он призван самим бытием в истинствование своей истины»[94]. Если не дать защекотать себя гёльдерлиново-рилькевским попурри этих фраз, то останется лишь транспонировать их в *ясное,* т.е. вывести их на свет. Ясный, как солнце, Хайдеггер: после того как человек опознал в себе пастуха бытия, ему нет больше никакой нужды искать ответы. Задавать вопросы, благоговейно испрашивать свое пасторальное бытие — в этом, и только в этом, заключается смысл и милость его жизни. Если тем не менее у названного *«человека»* появилась бы потребность в ответе, то ответом было бы, пожалуй, *наблюдение* круга, смыкающего лирически правдолепечущее (wahrstammelnde) *Письмо о гуманизме* со стилем-гинденбург *Ректорской речи* 1933, где задача науки сводится не к знанию, а к вопрошанию[95]. Понять эту диалектику, в которой одна и та же вещь в одном случае забрасывается грязью, а в другом случае приносит славу, значит расширить её до *горизонта вопрошания,* продемонстрировав завидную технику превращения *из грязи в князи,* когда вопросы, однажды заданные в присутствии *фюрера,* ставятся теперь в присутствии *бытия.* Иначе: истинствующий экс-иезуит Хайдеггер воздает бытию, что примеривающийся к роли preceptor Germaniae ректор Хайдеггер воздавал вождю национал-социализма. Но: что позволено бытию, не позволено (после 1945 года) Адольфу Гитлеру, именно: быть только вопрошаемым, а не вместе с тем и ответствуемым. — В измерениях экстатического экзистенции хайдеггеро-человеку приходится, поэтому, нести ничуть не бо́льшую (читай: никакую) ответственность, чем в экстатическом присутствии фюрера. Ибо только само *бытие* (как некогда только *фюрер*) способно ответствовать само за себя. — Мы скажем: лишь когда немцам удастся выйти из круга безрадостной альтернативы: либо по-ясперсовски переливать из актуально пустого в исторически порожнее, либо по-хайдеггеровски пасти собственное бытие в истинствовании его истины, они найдут в себе силы созреть для своего первородства, предвиденного Шеллингом: «Немецкая нация всем существом своим стремится к религии, свя-

---

[92] *M. Heidegger,* Über den Humanismus, Frankfurt/M., 1947, S. 22.
[93] *Joseph de Maistre,* Les Soirées de Saint-Pétersbourg, t. 1, Paris 1980, p. 360sq.
[94] *M. Heidegger,* a. a. O., S. 28f.
[95] Сюда: *K. Ballmer,* Aber Herr Heidegger! [Freiburg 1933], перепечатано в: Urphänomene 1/96.

занной с познанием и основанной на науке… Возрождение религии через высшую науку, такова, в сущности, задача немецкого духа и цель всех его устремлений»[96].

Не требуется никаких комментариев, если комментирует сама действительность. В 1966 году старый философ из Шварцвальда дает журналу *Шпигель* интервью, при условии что оно будет опубликовано после его смерти. Позволительно, без всякого преувеличения, рассматривать нижеследующие выдержки как своего рода завещание философа, подводящее итог полувековой работе мысли. *Хайдеггер:* «Может статься, что путь мышления ведет сегодня к тому, чтобы уйти в молчание и уберечь тем самым мышление от участи быть спущенным по дешевке (daß es verramscht wird) в течение какого-нибудь одного года.

Может статься также, что мышлению понадобится 300 лет, чтобы стать „действенным“». Эти расчеты наталкиваются на явное недовольство собеседников. Достаточно скандальная ситуация, когда журналист призывает слывущего мудрецом философа спуститься обратно на почву действительности. *Шпигель:* «Раз уж мы живем не через 300 лет, а здесь и теперь, нам не пристало молчать. Мы, политики, полуполитики, граждане своей страны, журналисты и т.п., мы должны постоянно принимать какое-нибудь решение… От философа ждем мы помощи, помощи окольными путями. И вот же нам раздается в ответ: я не могу помочь Вам». *Хайдеггер:* «Но я и в самом деле не могу». Причина? *«Для нас, сегодняшних, слишком велико величие имеющего быть помысленным».* Нужно было десятилетия избегать встречи с мыслью *Рудольфа Штейнера,* чтобы на исходе жизни быть *так* ею настигнутым! Некая высокая симптоматика не ускользнет от взора, когда философ ранга автора «Бытия и времени», первопроходец тупиков, сознается *посмертно,* что и *его,* стало быть, не только *«нас»,* политиков, полуполитиков, граждан, журналистов и т.п., превосходит *величие имеющего быть помысленным.* Что это: lapsus calami или жертва медом в рефекториуме *«веселой науки»?* При всей *«нашей»* благодарности покойному мастеру за предостережение, мы вправе всё-таки спросить: *а является ли для нас, сегодняшних, также и парадоксальность имеющего быть помысленным столь же великой, как его величие?* Скажем, допущение, что через сто (или как раз все *«300»)* лет эта посмертная публикация философа Хайдеггера будет толковаться как некое спонтанное признание им антропософии, величие мысли которой он при жизни волею судьбы должен был обойти молчанием?

Вместо эпилога, или как один философ рассмешил царевну Несмеяну. — Там, где недавно грохотала трагедия, нынче за закрытым занавесом и по опустевшей сцене шмыгают мыши. Так и не терпится перейти на ты с демоном вежливости, когда господину Герману Люббе (известному на Западе профессору философии, которому для полной известности недостает как раз диссертаций о нем российско-немецких юношей и девушек) приходит в голову, не моргнув глазом, внести свою лепту в тезаурус дефиниций: *Что такое философия?* «Философия, — учит нас профессор Люббе[97], — это интеллектуальное искусство рефлексии, предназначенное решать кризисы ориентации». Соответственно: философы суть «профессиональные специалисты по части путаницы, знатоки менеджмента кризисов ориентации (Orientierungskrisen-management)». От кого ускользнет задний смысл этих характеристик — как видно, и философам не чуждо слоняться по биржам труда (околачивающиеся в барах и забегаловках бывшие боксеры едва ли сумели бы удачнее рекомендовать себя в качестве вышибал), — тот мог бы, по меньшей мере, отгадывать, чего здесь

---

[96] *Schelling,* Sämtliche Werke, Stuttgart, 1856ff., Bd. 8, S. 8f.

[97] Цит. по: *M. Plümacher,* a. a. O., S. 24.

больше: хвастовства или нелепости. Нижеследующие отрывки заимствованы мной из одной компетентной книги[98], предлагающей себя профессору Люббе в качестве форума, на котором он мог бы поучиться лицезрению собственного первофеномена: «Профессор Герман Люббе, — читаем мы, — преподающий в Цюрихе философию и политическую теорию, создал в одной единственной статье, написанной в 1986 году, следующие прилагательные *(от переводчика:* в бессилии адекватно, а равно и неадекватно, переложить эти философские *бэбоэби* на русский язык без разрезания их на куски, я ограничусь их первозданным видом, полагая, что читатель, знающий немецкий, сможет сам с ними справиться, а читателю, не знающему немецкого, достаточно будет просто на них взглянуть): daseinsproblemlösend, lebensernststiftend, raumdistanzunabhängig, zeitverbringungssouverän, selbstverwirklichungsambitioniert. К этим прилагательным он присочинил следующие существительные *(от переводчика:* здесь можно и постараться, при условии, что русские кальки должны читаться и смотреться как *одно* слово): Dekultivierungsphänomene (феномены декультивирования) — Innovationsverarbeitungskapazitäten (объемы проработки инноваций) — Lebensführungsfanatismen (фанатизмы жизнеуправления) — Sekundärtugendorientiertheit (ориентированность на вторичные добродетели) — Zeitzubringungsagenden (памятные книжки времяпрепровождения). В комбинированном виде это выглядит так *(от переводчика:* после всего можно, пожалуй, опустить язык оригинала и отдаться полностью на милость русских двойников): „Явления повседневно культурной декомпозиции“ — „Осадки равно распределительно не способных, усилие резистентных инкомпетенций“ — „По истечении этих сроков пассивистический модус времяпрепровождения порождает состояния субъекта, отмеченные качеством печального самочувствия“. Структура предложения не уступает выбору слов: „В общем кажется значимым, что обеспечение шансов при условиях некой параллельно с растущей динамикой социального и культурного изменения убывающей надежности в суждении о нашем будущем мире профессии и труда лучше всего способно переучиваться посредством приобретения и сохранения способности“». Ставим точку. Люди, называющие себя интеллектуалами, вправе быть более глупыми, чем это разрешается полицией. (Или *«права человека»* не предполагают также и права на неограниченную глупость?) В качестве компенсации за интеллектуально-моральный ущерб читателю может быть предложена следующая развязка: ходит слух, что некая безрадостная царевна (более известная под популярным именем *Несмеяна,* чем под гностическим *София Ахамот),* после того как ей прочитали пару фраз профессора Люббе, должна была зажать рот рукой, чтобы не прыснуть со смеху. Так это или нет, одно известно наверняка: она тотчас же вознаградила сватающегося за нее жениха кафедрой философии и приличным окладом.

2. Incipit Anthroposophia

Догадка Хайдеггера, что философия подошла к концу удостоверяет, с опозданием почти в столетие, свершившийся факт. Рихард Вале с дотошностью патологоанатома аттестовал этот конец еще в 1894 году[99]. После 1945 года об этом уже кричат воробьи со всех крыш (не в последнюю очередь с крыш, под которыми люди, вроде профессора Люббе, занимаются философией). Даже слепому дано было видеть после 1945 года то, что, по вполне понятным причинам, проглядели профессиональные философы: *философия мертва.* — Оставалось довести эту смерть до сведения самих философов, и значит отнестись к ней не в настроении бюргерски-лирической ностальгии, а — философски. Ибо смерть философии, как философская тема, принадлежит и сама всё еще к философии,

[98] *W. Schneider,* Deutsch für Kenner, München, 1996, S. 38.

[99] *R. Wahle,* Das Ganze der Philosophie und ihr Ende, Wien und Leipzig 1894. Сюда: Urphänomene 1/95, S. 73ff.; 3/ 95, S. 56f.

так что, не страшась стилистической безвкусицы, можно смело поставить знак обратимости между смертью философии и философией смерти. Философия, даже умирая, остается всё еще философией, и предсмертная мысль её есть мысль о смерти.

Последняя мысль философии: если философия является при жизни дискурсом о мире, то, умирая, она становится тем, чем становится каждый умерший: *самим миром.* Философ-агностик, проводящий границу между познанием и миром, опровергает себя в смерти, становясь сам, как *мысль,* миром. Философствуя о мире, мы, покуда живы, философствуем о мертвых; *действительность* – это *действительность смерти.* Едва ли можно сказать о времени Гегеля то, что может и должно быть сказано о времени Ясперса, именно: что действительность обнаруживала себя здесь более философской, чем, с позволения сказать, сами философы. Как аттестуется смерть философии? Измеряют пульс событий дня и считывают с них откровения, о которых в университетских угодьях даже и не подозревают. Действительное разумно - с учетом умершей философии даже единственно разумно, но отнюдь не в гегелевском смысле. Гегель, осознавший разумность действительного, не мог еще мыслить мысли, что если действительность разумна, то не как метафизический аподиктум, а как результат душевного наблюдения, именно: разум действительности *суть* — в первом приближении — так называемые умершие, в особенности те, которые при жизни были (настоящими) философами. Мы различаем философски сильные и философски слабые эпохи по тому признаку, что последние выклянчивают себе пиршественные остатки былых симпосионов, тогда как первые отвоевывают у мира и истории ровно столько духа, сколько необходимо для понимания мира и истории. Если кому-либо, скажем, пришло бы в голову сравнить мужей, делающих в XIX веке историю, с их современниками, великими философами XIX века, то он скорее прикусил бы себе язык, чем отдал бы предпочтение первым. И хотя восхищенному Гегелю скачущий верхом Наполеон мог показаться Мировым Духом на коне — можно было бы, с другой стороны, посмотреть на ситуацию иначе и спросить, перед *кем* в авторе «Феноменологии духа» преклонился бы Наполеон, случись ему быть увлеченным страданиями Мирового Духа не меньше, чем страданиями молодого Вертера? Или, беря другой (не сослагательный) пример: разве не производит впечатление дурной шутки, когда некий бисмарконемецкий кайзер, приноравливающий свой шаг к маршу из Тангейзера, позволяет себе не заметить настоящего кайзера Германии, философа Эдуарда фон Гартмана? Так обстоит это еще в XIX веке. Озабоченно задаешься вопросом, а не является ли несправедливостью по отношению к тому эрратическому валуну мировой истории, который носит имя Адольфа Гитлера, что его философские современники, стало быть, люди, долгом которых было понять его в его трансцендентальной возможности, не выходили за рамки уровня интеллектуальных папарацци? Даже не в том заключалась соль, что современная философия как бы взяла себе за правило на каждом шагу спотыкаться о действительность. Хромота — не лучшее, на что способен философ, но хромота — почти добродетель, когда в порядке вещей оказывается расслабленность. Не то, что она хромала, было, следовательно, шуткой, а то, что ей на багряном фоне *«заката Европы»* удалось проморгать собственную смерть. Шуткой было, наконец, даже не это, а то, что, прикидываясь *«Дон-Кихотом»,* она оставалась хитрым и смекалистым малым, умеющим выторговать себе за лекции о *«ненадежности мирового бытия»* оклад профессора. Филологи, теологи и философы, толкующие Апокалипсис, не высовываются там, где Апокалипсис разыгрывается событиями дня. Напротив, они выжидают, пока пронесет мимо, сидя при этом между двух и больше (преподавательских) стульев и меча бисер друг перед другом. *«Что может быть безопаснее, чем сидеть на месте,* — вздыхает где-то святой Августин. — *И все же священник Элий упал со стула и умер».*

К предполагаемым характеристикам философов можно было бы вполне причислить и следующую: философы — это люди, нежащиеся в убеждении, что серьезность Апокалипсиса гарантирована не иначе, как возможностью стать темой их публикаций и конференций. Что филологически усмиренный Апокалипсис мог бы однажды лопнуть реальными страхами и ужасами и явить себя как ад, беспокоит их не больше, чем любого рода дилетантские мене-текел-фарес. Ходил же одно время слух, что философ, присутствовавший среди гостей на пиру Валтасара, схватил-де руку, выводящую на стене огненные буквы беды, и потребовал доказательств беды! Хотя легенда и умалчивает о том, что шутник был *менеджером по кризисам ориентации* при в конце концов и без того заколотом царе, после профессора Люббе это ни для кого не составляет секрета. — Час философов *не* пробил даже и тогда, когда последнему газетчику стало ясно, что время коллапса между обеими мировыми войнами и есть самое что ни на есть настоящее *«апокалиптическое»* время и что именно философам предстояло разъяснить темный смысл этого предиката. В 1927 году в парижском издательстве Bernard Grasset вышла в свет книга с эпохальным названием: «La trahison des clercs» (Предательство клерков). Казалось бы, шпенглеровский «Закат Европы» нашел наконец более адекватную формулировку своих нарастающих темпов. И лишь по прочтении можно было ужаснуться несоразмерности гениального названия и либерально-болтливого содержания книги. Если есть книги, читать которые не стоило бы дальше титульного листа (хотя их титульный лист и стоил бы сам по себе многих книг), то такова книга «Предательство клерков», не выдерживающая правила двойной критики и попадающая сама в яму, которую она вырыла для других. Эта книга, демонстрирующая возмущение некоего староколенного интеллигента своими иррационалистическими коллегами, являет сама лишь некую разновидность означенного *здесь* предательства. Она и сама есть вклад в названное предательство, ибо, разоблачая клерков-предателей, служащих иррационализму, она остается с предателями от другого — рационалистического — конца (автор воображает, что он способен овладеть темой *peccatum intellectuale,* не желая ничего и слышать о*современном* Христе). — Этот монументальный *негатив* целой эпохи должен быть проявлен однажды в духовнонаучном растворе. Тяжбе: *интеллектуалы против ума,* назначено, по-видимому, быть самым сенсационным событием настоящего времени. Что именно интеллектуалам, рационалистическим, как и иррационалистическим, сподобилось покончить с умом, не должно казаться более странным, чем цепь родственных прецедентов, где богословы могли вполне обходиться без Бога, филологи без логоса, естествоиспытатели без природы, искусствоведы без искусства, а психологи и психиатры без души. Определение клерка: клерк (по-западному: интеллектуал, по-русски: интеллигент) — это тот, кто умеет думать, нисколько не нуждаясь в уме. Ум он подменяет интеллектом, который относится к уму приблизительно так же, как дровяной склад к лиственному лесу, из чего, конечно же, вовсе не следует никчемность интеллекта, а следует лишь его востребованность там, где он уместен, и нелепость, когда пытаются абсолютизировать эту уместность — дровяной склад вовсе не обязательно должен быть выбран местом для вечерних прогулок. Если есть необходимость во что бы то ни стало назвать ум, предаваемый умниками самых разных мастей, *каким-нибудь именем,* то следовало бы быть здесь крайне осторожным и помнить, что речь идет всего-навсего о дани сорвавшемуся с цепи номинализму, гораздому удостоверять реальное лишь в *именах.* — Поскольку этика этого ума требует не подменять опыт терминологией, а подгонять терминологию к опыту, он тщательно избегает соблазна быть привязанным к какому-либо имени. Милее всего было бы ему менять свои имена всякий раз, когда этого требуют потребности и возможности актуально переживаемого познания. Если в более

поздней терминологии духовной науки он обозначается именем МИХАЭЛЬ[100], то нет никакой необходимости нести это имя как горб собственной спиритуальности либо пользоваться им совсем так же, как логик пользуется своими абстрактными понятиями. Что было бы единственно необходимым, так это (исключенное) третье, именно: переступить терминологический порог и начать с *опыта.* Тогда лишь можно прийти к мысли, что это стародавнее оккультное обозначение, выбор которого был обусловлен некой конкретной ситуацией[101], *познавательно* выражает тот же смысл, на который оно указует *религиозно:* Архангел, поражающий Дракона, есть лишь *символ, образ, подобие* космической интеллигенции Христа, исцеляющей оторванный от корней и погрязший в цинизме предательский интеллект клерков.

Трезво мыслящие умы могли бы сэкономить себе кислую мину, обрати они внимание на то обстоятельство, что за этим названным *михаэлический* космическим умом скрывается не наивно-реалистическое недоумие, а *интимнейшее художественно-философское творение одного человека.* Трезво мыслящие умы воздержались бы далее от соблазна заключить из сказанного к субъективности, соответственно, ненаучности этого ума. Можно же было бы в противном случае и само это возражение счесть субъективным и, с позволения сказать, ненаучным. Допустив, однако, что предикат *«трезвый»* не является для трезво мыслящих очередной этикеткой, а подразумевает некую душевную реальность, придется воздержаться от всякого рода оценочной терминологии до тех пор, пока она не будет опираться на соответствующий опыт. Ну что бы мы возразили вульгарному собеседнику, заключившему бы в разговоре о ботанике Гёте к *субъективности* «Метаморфоза растений», который-де происходит от субъекта Гёте, в то время как *объективность* принадлежит-де единственно цветущим на лугах растениям. Когда познание Гёте (из посмертной действительности духочеловека Гёте) домыслило себя наконец до *теории познания,* его первым шагом было вправить на место это вульгарное и философски вывихнутое отношение *субъект-объект,* чтобы вещи могли быть *наблюдаемы* и *мыслимы* не в покрывающих их терминологических татуировках, а в элементе истины. Гётеанизм строжайше отклоняет все усилия *мысли,* пытающейся выйти за пределы мышления и аппелирующей к каким-то объективностям, как бы они ни назывались: Богом, идеей или материей. Само же мышление понимает он не метафизически, а *эмпирически,* как *последнее звено в ряду образующих природу процессов.* «Человек, как дух, — констатирует гётеанизм[102], — достигает высшей формы бытия и создает в мышлении самый совершенный мировой процесс». Еще раз: *как дух,* но не в смысле логически общего flatus vocis (некто *«Кай»,* умирающий ради торжества большей посылки силлогизма), а конкретного имярека, осуществившего в себе…, нет, осуществившего себя как *назначение человека.* В перспективе номинализма из названного человека вытравляется всякая субъективность, после чего он обозначается как *«трансцендентальный субъект»,* или логически общее *«всех нас».* Фатальным при этом оказывается, что господин X или госпожа Y, случись им набрести на эту тему, с легкостью совращаются к выводу, что и они, будучи человеками, собственной персоной достигают высшей формы бытия. Переход от *habeas corpus* к *habeas spiritus* принадлежит, должно быть, к самоочевидностям описанной Максом Вебером этики протестантизма. *Major:* Человек достигает высшей формы бытия. *Minor:* X и Y

---

[100] Рудольф Штейнер: «В старых учениях власть, из которой проистекают мысли вещей, обозначали именем Михаэль. Имя это может быть сохранено» (R. Steiner, Das Michael-Mysterium, Dornach, 1930, S. 6).

[101] Той именно, что философы Германии, смогшие бы осилить центральный труд Штейнера «Философия свободы», не *хотели* этого, в то время как хотевшие понять его теософы, не *могли* этого. Оттого выбором автора было: либо молчать, либо переводить свои мысли с философского языка на теософский.

[102] *Р. Штейнер,* Основные черты теории познания гётевского мировоззрения, М., 1993, с. 90. Сюда: Urphänomene 1/95, S. 99ff.

суть люди. *Conclusio:* Следовательно X и Y обладают высшей формой бытия. — При всем напоре этого нескромного самообаяния буржуазии не следует исключать ортопедическую возможность *имманентного,* именно: *христиански имманентного* прочтения цитированного места. Мы скажем, что *дух,* если, конечно, иметь в виду не спиритические столоверчения, а эволюционно высшую ступень на лестнице происхождения видов, есть не общее понятие, а некое в буквальном смысле одухотворенное, до мозга костей пронизанное сознанием *человеческое тело.* Положение: *человек, как дух, достигает высшей формы бытия,* читается в этом свете не иначе, как с обязательной поправкой на ВОПЛОЩЕННОСТЬ: когда человек не просто логически мыслит дух, а биологически *есть* дух. Когда-нибудь придется учиться распознавать христианскую мистерию не в богословском дадаизме, а в изломах мысли Дарвина и Геккеля; дух, становясь тем, что он от века есть, проходит лестницу воплощений и замирает (в дарвинизме) на ступени *человек* отнюдь не для того, чтобы скатиться вверх к переодетым богословам от логики и стать *родовым понятием* в голове логика, который способен лишь мыслить себя как человека, а не *быть* человеком. Против этой богословской реставрации понадобился *гений* Гёте; Гёте, предвосхитившему *при жизни* пути Дарвина, пришлось *посмертно* пролагать эти забредшие в тупик биологического материализма и оттого присвоенные спиритуалистическими призраками пути дальше — в перспективе расширяющегося до духовной науки естествознания. Только таким образом можно было избежать недостойной идентификации производящего совершеннейший мировой процесс мышления с неким анонимным логическим бастардом, под которого *«демократически»* подставляются затем какие угодно проходимцы. Совершенный мир есть откровение, и открывается в нем не мозговой призрак, а человек ВО ПЛОТИ.

Еще раз: самое поразительное в процитированном выше отрывке (порог, о который спотыкаются как антропософы, так и неантропософы) — это то, что означенный здесь человек оказывается не логической вытяжкой, а — речь идет об эпохе, поклоняющейся фактическому, — *единственным,* тем самым Единственным, которого провидел Штирнер и на котором сорвался в безумие Ницше. «Мне нет дела до того, что надо мной!» — на этом штирнеровском девизе старая логическая змея давится собственным хвостом. Ибо не может же человек, производящий в *мышлении* наиболее совершенный мировой процесс, лишать этот процесс возможности *быть,* причем не милостью онтологического аргумента, а во всей полноте и ощутимости телесного! Кто трансцендирует свое творение и падает затем перед ним на колени, тот доказывает лишь, что он дорос до него только *«в голове»* или только *«в сердце»,* оба раза раздельно, в то время как прочий *экзистенциальный* человек в нем относится к только головному или только сердечному человеку примерно так же, как смотрящийся в зеркало к смотрящему из зеркала. Философия экзистенциализма, неявно расцвечивающая духовный горизонт Запада с XIX столетия, могла бы осознать себя как бунт всего человека против тоталитаризма головы. Разве не о ВСЕМ ЧЕЛОВЕКЕ, не о фейербахианском родовом, а о штирнеровском *вот этот вот,* стенала вся послегегелевская тварь, как тьмы индийских Богов о Будде! Философия, застрявшая в материализме естествознания, достигла своих границ и встала перед жестким выбором: либо заложить свою аристотелевско-томистскую энтелехию позитивистическому нигилизму, либо упокоиться в старом теологическом мире. Но *Summa theologiae* в XIX веке не лежала уже в области возможного. Судьба томистского Бога зависела теперь полностью от того, сможет ли гигантское и неискупленное наследие томизма быть отнято у мертвой догматики и оправдано как *результат наблюдения по естественнонаучному мето-*

ду[103]. Если бы умерший в 1274 году Фома решил вновь прийти к последней трети XIX века, ему пришлось бы делать ставку уже не на метафизические небылицы средиземноморской культурной традиции, а на Гёте и — Штирнера[104]. Это значит: *Summa theologiae*, после того как она была наново обретена в одном физическом теле (Гёте) в его соотнесенности с чувственно воспринимаемым миром[105], волит опознать себя отныне (в постгегельянце Штирнере) как *Summa anthropologiae*, на острие которой — *«в свободном переживании духовной области»*[106] — и возникает тогда вопрос: возможно ли, чтобы некто NN не падал на колени перед сотворенными им идеями, предварительно гипостазируя их в трансцендентные сущности, а противостоял им как господин?

В сформулированном вопросе нам открывается возможность *события,* против которого, с момента его появления, единым фронтом сплотились клерки-интеллектуалы всех стран. Надо помнить, что речь идет не о старых клерках времен Каиафы, а о новых, значительно поумневших и преподносящих *событие* не в жанре Passiones, а обезвреживая его с помощью более актуальных технологий, как-то клеветы или просто умолчания. Ибо оставайся осуществленный в мышлении совершеннейший мировой процесс только достоянием *единственного,* можно было бы еще с грехом пополам свести концы с концами, скажем, причислив феномен к паранормальным фактам или попросту расценив его как курьез. Случаю, вошедшему тем временем в свои права, угодно было, однако, повернуть дело совершенно неожиданным образом. Все оговорки и уступки испарились в воздухе, когда *единственный* принял решение сложить свою трансцендентность, чтобы *имманентно* и *воспитательно* действовать среди своих человеческих братьев. Можно увидеть случившееся и через христианскую призму, и тогда это будет означать: некое единственное в своем роде *человеческое сознание* дарит себя развитию земли, подобно тому как за два тысячелетия до этого некое единственное в своем роде *человеческое тело* принесло себя в дар земной эволюции. Эта новая Мистерия Голгофы воскресшего *сознания* Христа носит с начала XX века название АНТРОПОСОФИЯ. Если серьезные люди и по сей день отшатываются от этого технического обозначения, то не в последнюю очередь оттого, что антропософским клеркам удалось в десятилетиях до неузнаваемости обезобразить представляемое ими перед миром творение *Рудольфа Штейнера.* Как знать, может доступ к названной антропософии в гораздо большей степени открыт сегодня иному умному неантропософу, чем сектантоподобным дорнахским затворникам! Не может же мир быть настолько квадратным, а мы настолько одуренными, чтобы прицеплять центральное событие мира к какому-то термину, чей изуродованный в десятилетиях смысл способен лишь отталкивать нуждающихся в *событии* современников! Но умные современники должны будут испытать свой ум на умении отличать антропософию Рудольфа Штейнера от антропософии антропософов. Если ни о чем не подозревающим антропософам не любо браться за ум и *на деле* становиться антропософами, что ж, тогда становиться ими придется как раз *умным* неантропософам, при условии что их дружеская карма сподобит их однажды обжечься о смысл слов: *«человек, как дух, достигает высшей формы бытия и*

---

[103] Позиция свободного ума на рубеже веков: «Я ощущаю нечто более высокое и более прекрасное, когда даю действовать на себя откровениям „Естественной истории творения“, чем когда мне навязывают сверхестественные чудесные истории различных вероучений. Ни в одной „священной“ книге я не знаю ничего, что раскрывало бы мне такие возвышенные вещи, как тот „сухой“ факт, что каждый человеческий зародыш в чреве матери последовательно повторяет вкратце все животные формы, через которые прошли его животные предки.» *Р. Штейнер,* Мистика на заре духовной жизни Нового времени и её отношение к современным мировоззрениям, М., 1917, с. 164.

[104] Сюда: Urphänomene 3/95, S. 68ff.

[105] Рудольф Штейнер в Цюрихе 5 ноября 1917 года: «Дух находят не через толкование чувственно данного мира; дух находят в физическом теле, соотнесенным с чувственно данным миром».

[106] Там же.

создает в мышлении самый совершенный мировой процесс». Тогда они, возможно, не упустят шанс узнать антропософию не в кривом зеркале собственных представлений, а *как она есть.* Скажем, через игольное ушко старого кантовского *«как возможно?»,* в измерениях и не снившейся Канту и кантианцам интеллигенции. *Как возможна антропософия?* Нет сомнения, что человек (некто NN), достигший, как дух, высшей формы бытия, не может, будучи творением, не быть и *творцом.* Ибо над ним (перед ним) нет уже никакой другой инстанции, кроме него самого. Каждый следующий его шаг есть, поэтому, шаг в *ничто* и является в строжайшем смысле *трансцендентным.* Он действует не из необходимости конвенций и традиций, а из самого себя, из внутреннейшего и интимнейшего ядра своего существа, которое он безостаточно отдает в распоряжение всего, что не есть он сам. Его действия свободны, ибо не предписаны ничем, кроме его воли, при том, что воля его адекватна его мысли, а мысль — *необходимости вещей.* Он мыслит так, как он мыслит, не потому что это истинно, и он поступает так, как он поступает, не потому что *«так надо»,* а это истинно и *«так надо»,* потому что он *так* мыслит и *так* поступает. Прими этот человек решение одарить *«собой»* ближних, т.е. отдать ближним не свое имущество, ни даже свои знания или свою жизнь, а просто САМОГО СЕБЯ, иными словами, решись он вложить свою трансцендентную сущность в других людей, вследствие чего он являлся бы себе извне и навстречу как *их* возможность и *их* свободное решение узнать себя однажды в духе; иными словами: найди однажды ищущий знания ученик учителя, от которого он получал бы не *понятия,* а *Самого Себя* — ТОГДА ЕСТЬ АНТРОПОСОФИЯ. Подаренная трансценденция преображается в *имманентность,* так что *каждый* человек способен ощутить и осознать её в себе самом не как ЧУЖОЕ, а как СВОЕ высшее. «В *каждом* человеке дремлют способности, при помощи которых он может приобрести познания о высших мирах» (Рудольф Штейнер, Как достигнуть познаний высших миров?). Да, но и *каждый* человек, пробудивший однажды в себе эти способности, будет способен назвать их по имени и опознать в них Другого как самого себя.

К сказанному следует прибавить следующее. Стародавнее умение по-христиански *верить* освобождает место новому умению: по-христиански *мыслить.* Дело идет сперва не о том даже, *могут* ли мыслить по-христиански, а о том, *хотят* ли этого. Ибо умение мыслить появляется параллельно с *волей* мыслить; сама же воля обнаруживает себя не как кошка-инкогнито в психофизиологическом мешке, а как нечто идентичное с — *чистым* мышлением, которое, как воля, реализуется тогда не в мыслях, а в поступках. Предпосылкой этого волемыслия, или мыслеволи, было бы для *нас:* почитать в Боге, именуемом Христос, не церковный реликт и не секуляризованный рефлекс, который срабатывает самое большее раз в неделю по воскресным дням, а перманентно творимое и непрекращающееся ПРИСУТСТВИЕ СМЫСЛА. Хорошим христианином, согласно этой предпосылке, мог бы быть тот, кому следующее рассуждение показалось бы не шокирующим, а само собой разумеющимся: я *могу* двигаться, *могу* ощущать, осязать, слышать, видеть и т.д., *могу* вспоминать бывшее, уповать на будущее, *могу* ликовать от радости или впадать в отчаяние, и при всем том *могу* мыслить, что *мочь* всех названных *«могу»,* отражающаяся в зеркале моего тела, как *«моя»,* и, стало быть, предицируемая от субъекта моего *«я»,* суть существа духовного мира, или мысли мира, которые неотвратимо демонизируются, если в свою очередь не осознают её как *мочь* в Христе-Боге. По аналогии: *«я»* есмь некое действующее лицо мировой драмы в поисках автора, или того, кто ежемгновенно дарует мне жизнь и сознание. Персонажи Шекспира живут, ощущают, страдают, заставляют страдать, взрываются от страстей, *могут;* чего они не могут, так это додуматься до мысли, что их мочь — мочь Другого и что, стало быть, не *«они»* могут *«себя»,* а *«он»* может *«их»,* некто NN, Дух Мира, явившийся на этот раз в стране альбионцев под именем

Шекспир, к радости присосавшихся к нему пиявок-шекспироведов, тоже мнящих, что это *«они»* могут *«его»,* а не всё еще *«он»* может *«их»* докторские степени и оклады; в нем, авторе и творце их, а не в их *«моторных нервах»* — все их движения, вздроги и рефлексы, их *«шум и ярость»,* их жизнь, от просветленной пластики Просперо до отрыжек Фальстафа; достаточно было бы проверить их мнимую мочь на следующем вопросе: а *могут* ли они вообще в мгновения, когда их *автор* откладывает перо, скажем, чтобы *отдохнуть* от них, и не оборачивается ли моментально вся их мочь *немочью,* словно бы их поразил удар и они замерли в ожидании своего кукловода? — будет ли преувеличением перенести эту аналогию целиком и на *«нас»:* с той лишь поправкой, что наш *«Шекспир»* работает непрерывно, *«не откладывая пера»,* и что нам дана-таки возможность — милость, благодать — самим додуматься до автора и опознать в нем источник собственной мочи… Умение мыслить по-христиански предполагает прежде всего терпеливое отучивание от навыков богословского дискурса; подчинять Логос мира церковной догматике столь же нелепо, как верить, будто в молитвенном слове: *Да будет воля Твоя,* речь идет о воле ученых theologi, пусть даже карл-бартовского формата!*Мыслить* по-христиански значит: наблюдать вещи и видеть их в свете, падающем на них от *действующего в настоящем* Христа. Но действующий в настоящем — *эфирный* — Христос делает ставку не на веру, а на *мышление,* духовно зримо являя себя в индивидуальнейших актах научно чистой и морально зрелой мысли. В грандиозной акции под названием *предательство интеллектуалов* речь идет о новых Иудах мыслительности, гораздых получать свои серебренники, но никак не готовых *«выйти вон и удавиться».* Современный интеллектуал, не желающий стать Иудой, мог бы поразмыслить над вопросом, есть ли Христос только сигнификат некоего универсального дискурса или он есть ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ — причем не только однажды бывшая, но и сиюминутная, *здесь и теперь* действующая действительность Я? Вопрос, до которого могли бы созреть философы: *кого имею я в виду, когда я обращаюсь к себе на я?* — мог бы стать началом действительно христианской философии. Исторический банкрот христианства был банкротом христианской веры; Христос, действующий в настоящем — Господин кармы и истории — хочет быть наконец не уверованным, а познанным, и эта воля Его равна нашему умению мыслить вещи *адекватно,* что значит: понять, что от этого познания Христа, *которое есть самопознание,* зависят не только наши личные судьбы, но и судьбы планеты… Римско-имперские интеллектуалы первых веков христианского летоисчисления лопнули бы от смеха, скажи им кто-либо, что в скором времени само время будет стоять под знаком одного распятого sub Pontio Pilato Назареянина. Кто не прочь посмеяться и над приведенными выше словами: «В *каждом* человеке дремлют способности, при помощи которых он может приобрести познания о высших мирах», тому самое время поторопиться и сделать это сейчас, пока еще есть время смеяться.

Едва ли было бы возможным, да и желательным, вмыслить в технический термин *Апокалипсис* более таинственное значение, чем это приличествовало бы времени Савонаролы. Апокалипсис значит: некая не желающая осуществить себя как *Я* Мистерия вытесняется в историческое — как *катастрофа.* История XX века демонстрирует первое в планетарных масштабах снятие печатей со всех видов погибели и всемирный слет саранчи; точка слета — желание получивших свои права граждан мира перехитрить мировую историю и оттяпать себе свой оптимум счастья. Если мировая история и счастье несовместимы, даже противопоказаны друг другу, гражданам не остается иного выбора, как путем голосования решить, что же *«нам»* всё-таки нужнее! Либерализованные народы мира выносят приговор: мировая история упраздняется вследствие своей экстремальности и политической некорректности. Какой-то клерк (в стране, где еще толком не началась ис-

тория) поспешил уже объявить *конец истории.* Конец истории, как свершения (Geschichte als Geschehen), значит: будьте счастливы и не свершайтесь (laßt euch nicht geschehen)! Но для того чтобы история могла быть отменена, надлежит сперва аннулировать познание. Не отказываться полностью от мыслей, но отказывать им в реальности и силе. *Понятие* собака, говорят нам лингвисты, не кусает. Когда 6 августа 1945 года некий город со своими ста сорока тысячами жителей в мгновение был стерт с лица земли, оставшимся в живых везунчикам прочего мира предоставилась редкая возможность воспользоваться благоприятным моментом шока и идентифицировать случившееся как некую отбившуюся от познания физико-математическую мысль. Можно сколько угодно заколдовывать взрывную силу атомной бомбы в точнейших математических символах, всё равно: при малейшем нажиме *мысли* она разоблачит себя как неистраченная сила познания, обмененного на *сад радостей земных.* Познание, не удавшееся как *познание,* удается как бомба, или выкидыш познания; нерожденные имагинации выталкиваются наружу с силою, равной силе кисти художника Босха. В конце концов не может же шизофрения комфорта зайти так далеко, чтобы схождение Святого духа ожидалось среди людей и людинь, без того чтобы последние перестали (с кафедры или в житейской суете) приносить жертвы своему дюжинному номинализму.

С сентября 1924 года, после одного прочитанного в Дорнахе христианским священникам цикла лекций об Апокалипсисе, философам, равно как и прочим смертным, дано знать, что этот теологически, филологически, мистически, оккультно, литературно, герметически и герменевтически заболтанный Апокалипсис есть не что иное, как форма жизни Я. — Антропософия есть самоосмысление Я, как Апокалипсис. Называющийся Я апокалиптик свершает себя в непрекращающемся акте самоотречения, дабы из силы этого самоотречения могли утверждаться мир и Бог. Антропософия есть Апокалипсис, *поскольку* она есть жизнь в Я. Как Апокалипсис антропософия приносит в мир не мир, а альтернативу: всё, что не находит себя в ней, находит в себе действие кармы мира. Не зря же уже целых полвека скапливаются запасы ядерного оружия, о которых каждый *«О, счастливчик»* знает правильный ответ, что их больше, чем нужно для *реальной* экранизации Апокалипсиса. Чего он не знает, так это того, ЧТО же здесь собственно скапливается? Дадаизм мировых политиков торчит, как башня, над копанием в песке прочих дада-мальчиков. Мы лишь воздали бы должное жанру, если бы на выставках современного искусства рядом с креативными запачканностями полотен, со всеми этими кусками прогорклого масла и консервированными дефекациями, вывешивали и стратегические карты с обозначением всех стационарных видов атомных боеголовок и атомных реакторов. Конечно же, не под старым отвлекающим названием, а под новым и адекватным: *Мировые очаги Я.* Образ земного шара, напичканного радиоактивными расходами и отходами Я, мог бы вполне послужить эталоном абсурда, если бы, с позволения сказать, *«интеллектуалы»* соблаговолили однажды опознать и здесь некое *сорвавшееся* познание. Для этого было бы достаточно уже одного, вполне банального и оскорбительно ясного, вопроса, именно: как могло случиться, что гордая западная физика, наследница Кеплера и Галилея, с потрохами продалась политическому чёрту? Разве не она упрекала свою предшественницу, западную метафизику, в прислужничестве теологии? Променять теологического хозяина на политического — это сулило по крайней мере лучшие дивиденды. После того как физика на рубеже столетий перенесла смертельную болезнь и снова встала на ноги как ЯДЕРНАЯ физика, ей следовало бы, пожалуй, знать, что её превращение было не каузально обусловленным в ходе самой болезни и усилиях одолеть её, а транскаузально уполномоченным: переболев старой *«классической»* парадигмой, она встала на ноги и выступила с новой неслыханной силой по поручению ТЕОСОФИИ ГЁТЕАНИЗМА — как

готовность естественнонаучно обученного сознания достойно и грамотно вести себя перед являющим себя в некой совершеннейшей мыслительной субстанции Я МИРА. Начиная с 1900 года, стало быть, одновременно с выступлением теософии гётеанизма, физика имеет своим предметом уже не прежний мир зримых и осязаемых вещей, а беспредметное *нечто* — с перспективой осмыслить последнее как Я[107]. Это значит: былые теологические заботы становятся теперь *её* заботами. Если мало кто (за вычетом совсем немногих проницательных умов, вроде А. Эддингтона или В. Паули) догадывался, где зарыта собака, то ведь и в *первом* христианском веке было не так уж много *язычников,* способных если не на понимание свершившегося на Голгофе, то хотя бы на внимание к нему. Нельзя же всерьез полагать, что мир спиритуалистически открывает себя в своем воплощенном Я специально для теософов, а не также и *физически* для физиков. Вопрос в том, захотели бы и физики отложить в сторону свои лавры и премии и стать *учениками духовной науки,* чтобы осознать, что именно в качестве *ядерных* физиков они покинули уже свой наследственный ареал и пустились на поиски того же инкогнито, что и их коллеги in psychologicis? Шокирующей предстала бы тогда идентичность физики и психологии, при условии что психология способна осмыслить себя как теософию, а последняя как гётеанизм (место рождения Вена, между 1881 и 1886 гг.). Перед необычностью этой задачи отшатывались даже смельчаки. В лучшем случае предчувствовали первое звено идентичности (соавторы Юнг-Паули), в знаке равенства между *фюсисом* и *псюхе.* В целом же ситуация не выходила за рамки оккультного кокетничания, раз уж душа выступала не как Мировая Душа (Бог), а лишь в шапке-невидимке старой обанкроченной психологии. Предпочтение и здесь отдавалось испытанному средству: сеять невежество и пожинать лавры. Это значит: ядерная физика, которая по недомыслию осмыслила свое *ядро* не как Я, а как некий *«черный ящик»,* препоручила его политикам, заботой которых с тех пор и по сей день остается накапливать боеголовки и пугать соседей. — Мы находимся как раз перед названной выше картой стационарных атомных установок, на которой рядом с прочими указаниями прочитывается и следующая: все помеченные крестом места означают *места хранения Я.* (Почти непроизвольно глаз косится на область, обозначенную *Федеративная Республика Германия.* Да и где же еще, как не на родине Фихте, можно было бы обнаружить такую плотность Я!) Этот выставленный напоказ монументальный первофеномен не нуждается в комментариях: имеющий глаза, чтобы видеть, увидит мир состоящим сплошь из безъядерных, т.е. лишенных Я*голов* (физиков и их заказчиков) и ядерных, т. е. начиненных Я *боеголовок. Le moi est haïssable.* Сначала речь шла о том, чтобы ограничить или попросту демонтировать Я в головах. Теперь, после того как вывели его из себя и разместили повсюду в боеголовках, тщатся взять его под контроль, а то и вовсе избавиться от него. Куда ни взгляни, всюду за злыми атомными лоббистами волокутся друзья природы, и там, где одни добиваются увеличения атомных установок, другие требуют их полного запрета. (Реплика аллергика на *«зеленое»:* из двух зол предпочтение — эстетически, да и прагматически — отдается менее безвкусному: лучше уж за никчемностью голов сохранить Я в боевых головках снарядов, чем не иметь его ни здесь, ни там!) — Антропософ апеллирует к основополагающим сообщениям духовной науки, чтобы в полной мере вывести на свет бессмыслицу спорящих сторон. Духовная наука учит нас, что мы осознаем вещи не потому, что реагируем на внешние восприятия неким якобы находящимся *«в»* нас Я, но осознание нас себя, как Я, еже мгновенно *возникает* на приходящих к нам извне восприятиях[108]. Если учесть при этом, что подступающее к нам извне, есть *карма,* а *карма* — это мы сами, наше Я в прошлой жизни, то не может быть и речи о каком-то сформировавшемся и стабильном Я, регулирующим *«изнутри»* поведе-

---

[107] *K. Ballmer,* Deutsche Physik von einem Schweizer, Siegen/ Sancey le Grand, 1995, passim.

[108] Рудольф Штейнер в Болонье 8 апреля 1911 года (доклад на IX международном философском конгрессе).

ние; живя вперед, мы постоянно сталкиваемся с нашим прошлым, которое в форме внешнего восприятия идет нам навстречу из будущего, чтобы в каждой точке соприкасания с ним мы снова и снова возникали как Я. *Скажи мне, что ты воспринимаешь, и я скажу, кто ты.* Ибо может статься, что судьба, именуемая кармой, дает подойти к нам через *внешнее* восприятие среди прочего и мыслям духовной науки, после чего всё упирается в вопрос, в состоянии ли мы ВОЗНИКНУТЬ и на этих мыслях, СВОБОДНО ПЕРЕЖИТЬ И ЭТИ МЫСЛИ КАК Я? Если да, то мы ощущаем их как самих себя, как собственное *ядро*; еще раз: не воспринимая их уже каким-то заведомо наличным Я, а только на них и становясь впервые единосущным с ними Я; если же нет, то они настигают нас извне, как *ядерный* взрыв — как карма *«ярче тысячи солнц».* Ответственность стать Я, не местоимением, имеющим место на кончике языка, а смыслосозидательной силой мира, может быть стушевана двояким образом: один раз, когда мы не желаем адекватно *возникать* как Я-сознание на действующем извне Я мира и способствуем таким образом превращению оставшейся неизрасходованной силы в гигантские источники энергии и взрывов; другой раз, когда в страхе перед жуткими перспективами будущего мы заключаем договоры о нераспространении ядерного оружия и даже требуем закрыть атомные электростанции. Хотя ситуация и кажется безысходной, но не в такой же степени, чтобы нельзя было вообще догадаться, что этот поглощающий всё *извне* апокалиптический огонь носит имя *Ты еси* и что сжигаются в нем лишь неудавшиеся пробы Я, ищущего себе в будущем более зрелых и достойных форм.

Апокалипсис, кроме того что он есть агония мира, есть и обещание нового: «Побеждающему дам… белый камень и на камне написанное *новое имя»* (2,17). «Они поют как бы *новую* песнь пред престолом и пред четырьмя животными и старцами…» (14,3). «И увидел я *новое* небо и *новую* землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (21,1). «И сказал Сидящий на престоле: се, творю всё *новое»* (21,5). Если книга эта вот уже две тысячи лет внушает страх и трепет, то только там, где цепляются за старое и пытаются консервировать его любой ценой. Иными словами: мера внушаемого страха регулируется здесь степенью сопротивления новому. Не следует лишь смешивать вербально новое с реально новым. Редко что воодушевляет людей сильнее, чем *слово* «новый», и мало что отталкивает их сильнее, чем *осуществленная* новизна. Если угодно выразить это в сравнении, то на язык напрашивается отношение между филологией и любовью к Логосу. Как известно, отнюдь *не* любовью к Логосу снискали себе филологи славу любящих Логос.

Что же означают (не вербально, а реально) слова: «Се, творю всё *новое»?* Кому достается в удел *белый* камень, на котором написано *новое* имя? Как видят *новое* небо и *новую* землю? Конкретно: что делают в апокалиптическом 1933 году? — Год представлен всемирным парадом истории, принимаемым тремя народными вождями — восточным вождем Сталиным, вождем середины Гитлером и западным вождем Рузвельтом. Но парад истории — это майя, презентация, позировка, отвлекающий маневр, где средством служит всё, что так или иначе способствует *непробуждению:* голод, страх, террор, война, горы трупов, но одновременно и: *«Чарли Чаплин»,* всё равно: в голливудской, берлинской или одесской версии. Потребовалась бы не судебно-медицинская, а гностически-медицинская экспертиза, чтобы опознать в *«веселых ребятах»* нагло проталкивающего себя юмора *«детей страшных лет России».* Бойкие сочинители газетных заголовков дают параду этому название *апокалиптический.* Он и *есть*Апокалипсис — не оттого, что покрыт сыплющимися с неба огнем и серой, а оттого, что стоит под *утренней звездой.* Астрологи, интересуй их сегодня не деньги, а *«звезды»,* сказали бы, по-видимому: время Апокалипсиса начинается на Западе с того момента, когда планета *Фихте* является в зна-

ке *Штирнер.* Ницше, навлекший на себя безумие решением заглушить трезвейший Я-Апокалипсис Штирнера роскошествами вагнеровской оркестровки, оповещает эпоху о случившемся скандальным свидетельским показанием: *Бог мертв.* — Мы находимся в преддверии антропософии. Преддверие антропософии — безмолвно кричащая эврика предчувствия, что если мировое свершение имеет вообще какой-то смысл, то не иной, как тот, что ВСЯ тварь — унесенный ветром листочек ничуть не меньше многажды премированного интеллектуала — стенает об ОСВОБОЖДЕНИИ В Я. Говоря яснее: человек, которому с лемурийских правремен *позволено* обращаться к себе на Я («будете, как Боги»), чувствует себя наконец в состоянии и вправе начать освоение этого Я, чтобы иметь его уже не как *позволение,* а как *умение.* Это возмужание Я, начало его *воплощения,* непреложно стоит под знаком Апокалипсиса. Апокалипсис, понятый как *гнев* Азь-есмь-Бога, значит: разрушительная сила Я, сметающая с пути всё, что препятствует ему, что пытается сделать его невозможным. Можно сказать и так, что апокалиптичность времени, в котором мы живем, находится в прямой зависимости от того, насколько мобилизуются *все* средства, чтобы сделать его неапокалиптическим. — Нельзя же, будучи христианином pro forma, быть до такой степени капризно непоследовательным, чтобы отказывать христианскому мышлению в том, на что способна христианская (по крайней мере агиографически удостоверенная) плоть, именно: в умении быть помышленным до *стигм.* Прозрение в год Христов 1933, как в год Гитлера, Рузвельта, Сталина, есть *кровоточащее* прозрение. Можно вспомнить, что именно в этом году первые двое избираются народными вождями, тогда как последний начинает утверждать свою власть в масштабах, и не снившихся обоим. Предательство клерков есть нежелание увидеть причину этого одновременного восхождения из бездны. Причина: *так как* мир с 1933 года объективно открыт перспективам Я-сознания, сыны погибели неслыханным доселе образом — силою народного (астрального) признания — вступают в свои *права.* Историки лишь переливают из пустого в порожнее и приумножают владения майи, рассказывая (к тому же сфальсифицированные) истории о названном времени. Историки пересказывают факты, полагая что этого достаточно, чтобы понять случившееся. Но возиться с фактами и не видеть ничего за ними, всё равно, что носить очки с намерением смотреть не сквозь линзы, а на линзы; шансов разобраться в происходящем здесь гораздо меньше, чем у той прославившей своих экспериментаторов обезьяны, которая в клетке была поставлена перед выбором: либо околеть с голоду, либо дать зеленый свет гештальтпсихологии. — Вместо того чтобы спрашивать, чем отличаются друг от друга три самозванных господина истории, мы переключаем внимание на вопрос: в чем они *едины* и *одно?* Мы предчувствуем уникальную возможность, поверх всяческих потемкинских суггестий, напасть на след (вчера и сегодня) творимой истории. За сплошными призрачными деревьями событий дня взору ясно и отчетливо открывается *чаща* обезличенного — заросшесть и непроходимость лишенного Я сознания в перспективе являющегося в элементе живой мыслительности мирового Я. Антропософия — не та аутическая, что была заперта в Дорнахе, а та, против которой действовали в Вашингтоне, Берлине и Москве — есть поволенная Голгофа сознания. С того момента как звезда *Фихте* стоит в созвездии *Штирнер,* во дворе Каиафы вновь беснуется толпа, требуя заменить эпифанию Трихотомического Человека пародией одномерного человека. Что это, обман или самообман или, вместе, и то, и другое, когда всё еще делают вид, что не знают Рудольфа Штейнера (либо воображают, что знают его, ссылаясь на книги антропософских проходимцев)! В сущности, интеллектуалы (антропософские в том числе) только тем и заняты в XX веке, что они дружно замалчивают Штейнера, *словно бы ничего подобного никогда и не происходило в мире;* там же, где нельзя больше замалчивать, они клевещут и лгут. Чего только не нагородили уже на тему *Штейнер,* всё равно: в личине ли так называемых последователей или просто очернителей! Что при этом броса-

ется в глаза, так это страх, страх интеллектуальных заморышей, с которым *имманентное* обсуждение темы избегается и по сей день. Ничего не поделаешь, надо будет воспользоваться либеральными дарами свободы слова и сказать либеральным простакам нечто такое, на восприятии чего они *смогли бы* возникнуть другими, во всяком случае уже никак не либеральными и не простаками. Тема *Штейнер* (в первом приближении) гласит: что́ МОЖЕТ человек? В своей последней формулировке она гласит: что́ (кто) ЕСТЬ человек? Можно во всё горло замалчивать или во всё горло очернять личность и творение Штейнера; всё равно, рано или поздно придется понять, что это замалчивание или очернение есть лишь замалчивание и очернение *самого себя.*

Апокалипсис, осуществленный не *как* Я и не в антропософии, безостаточно переходит в распоряжение *наивного реализма.* Человеческому чванливцу не остается тогда иного выбора, как чувствовать себя счастливым или опознать себя в литании Иова: «Погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: „зачался человек“!». Aut felix, aut nihil. Народные избранники истекшего столетия, коммунисты, фашисты, демократы, республиканцы, либералы, каннибалы, педерасты, гуманисты, входят в роль преобразователей мира и горят желанием, каждый на свой лад, осчастливить человечество. Типичное свидетельство эпохи: «“Не важно, — сказал мне один коммунист, — если погибнут несколько миллионов. Скоро на земле настанет рай“»[109]. Рай средствами наивного реализма значит: пропаганда рая, идеология рая, реклама рая в условиях образцового инферно. Политики на службе идеологий стремятся любой ценой улучшить мир, даже ценою его распыления. Этот наивно-реалистически конципированный Апокалипсис, ведущий сквозь тернии к happy end, берет свое начало в сорванных имагинациях Я. Борьба против Я в XX веке ведется либо через демократическое приглушение его, либо через его тоталитарное раздувание. Один полюс порождает потребность во втором. Еще Платон знал это, а мы знаем это лучше, что ни по ком демократическая публика не тоскует сильнее, чем по тирану. Равным образом: нет лучшего средства сохранить демократию, чем пугать народы страхами вождизма. Вождь (всё равно, в какой маске) в XX веке — это тот, кто не способен принять и удержать в сознании сошедшую на него имагинацию Я (= откровение, как Апокалипсис) и претворяет её pur sang в жизнь. Таковы сплошные процессы разрушения, которые, вместо того чтобы свершаться в Я, где они были бы единственно уместны и правомерны, выталкиваются вовне — с наилучшими, так сказать, пожеланиями: усовершенствовать и осчастливить мир. *«Жить стало лучше, жизнь стала веселей!».* Сорит: Юмор — юмор висельника. Чем больше висельников, тем больше юмора. Чем больше юмора, тем больше веселья. Чем больше веселья, тем счастливее мир. Хотите быть счастливыми, записывайтесь в кружки висельников, учитесь на висельника, вешайтесь. — Если имагинативно Я предстает как вождь, то в инспирации имя его — жертва. Жить в Я (апокалипсис) значит: убивать себя, чтобы жили другие. Обратно: нежелание жить в Я есть убийство других. Вопрос: научатся ли когда-нибудь видеть в нарастающих темпах мировой катастрофы разгневанную антропософию? Мир корчится от боли и ужаса, глядя в упор на являющую себя в лике антропософии Христову Сущность и — *не видя Её.* Хотя злополучные немцы проявили не меньшую бестолковость по отношению к современному *сознанию* Христа, чем евреи по отношению к Христу *в теле,* нельзя сказать, что у них отнята возможность наверстать упущенное и, вопреки всему, узнать антропософию. Остается лишь гадать, случится ли это путем непосредственного усвоения духовной науки или через новый бомбовой террор с неба или уже откуда угодно. Время, в котором мы живем, выбрало себе в качестве герба причудливый символ весов с чашами и без коромысла. Всё зависит от того, почудится ли нам при виде этой нелепости некий дадаистический сме-

---

[109] *Margarita Woloschin,* Die grüne Schlange, Stuttgart, 1982, S. 344.

шок или мы предположим за нею (строго по Гегелю) хитрость Мирового Духа, который при случае может прибегнуть и к аллопатии абсурда, если организм мира оказывается невосприимчивым к гомеопатическим дозам его смыслосозидания.

3. Место происшествия: Германия 1945

Что делает старое, довоенное после войны? Ответ: оно дегенерирует. Тягостно наблюдать тараканью мыслебеготню немецкой духовной элиты, пресмыкающейся перед немецкой действительностью 1945 года, в потугах ускользнуть от ясности и ответственности. В память об одном пражском темновидце: с 1945 года не только обезьянам, но и угрям позволительно составлять *Отчет для Академии.* Вопрос, что делают немецкие клерки после войны, рассчитан не на дискурсивное забалтывание, а на вполне конкретные, поименные ответы, в следующем примерно раскладе: — Блуждают по *лесным тропам* и водят по ним за нос своих читателей (казус Хайдеггер). Или: сочинив под калифорнийским небом трагическую историю одного страдающего половой болезнью немца, отдыхают на авантюризме другого (казус Томас Манн).

Или: активно включаются в благородную акцию по перевоспитанию *«расы господ»* в общество холуев и самоненавистников (казус «Франкфуртская школа»). Или: выныривают в Восточной зоне, чтобы найти более последовательного Гитлера в Сталине, за нежеланием немецкого фюрера осквернить свой национал-социализм досужей халтурой национал-большевизма (казус Эрнст Никиш). Или: самозабвенно и просветленно медитируют над насекомыми, дабы жизнь, начавшаяся *в стальных ураганах,* упокоилась в мире жуков, requiescat in pace entomologica (казус Эрнст Юнгер). Или: получают франкфуртскую премию Гёте — в форме диплома и эрхардовских DM, — чтобы возвестить, что время Гёте прошло и что *нам* (!) Гёте не может уже служить идеалом, так как жизнь его, в отличие от жизней Киркегора и Ницше, была-де безжертвенной (казус Ясперс). Или (одному чёрту известно, до чего только могут договориться клерки!): удят в собственных мутных водах и выуживают всяческие дохлости. Герберт Фейгль, философ в скудное время: «С моей точки зрения мы живем в новом веке Просвещения, в котором мы постоянно ставим два принципиальных вопроса: „Что это собственно значит?“ и „Откуда это известно?“»[110]. Вполне рентабельная точка зрения. Второй вопрос можно было бы, впрочем, сформулировать куда адекватнее: «Откуда это *не* известно?», и тогда оба вопроса с легкостью сливались бы в один: *откуда это не известно, что это, собственно, значит?* — Просветителю-самозванцу Фейглю как-то не пришло в голову подумать о том, что порядочные просветители во все времена избегали указывать друг на друга пальцем, чтобы подковырнуть коллегу: *Нет ни Бога, ни чёрта! — Откуда, чёрт побери, тебе это известно! —* Мы оставим ему второй вопрос на его просветительской совести и удовлетворимся вполне первым вопросом. Ибо: кому еще нужна такая философия, если она не ставит постоянно вопроса: *что это, собственно, значит?* Немецкая послевоенная философия оправдала бы свое первородство, если бы ей хватало мужества вместо расшифровки всяких трансценденций или, скажем, вместо бизнеса по кризисам ориентации адекватно вопрошать действительность. Напрасно: недостаток мужества возрастал в этой философии пропорционально её высокомерию. Философ прошел бы скорее через игольное ушко, чем решился бы, оказавшись лицом к лицу с каким-нибудь конкретным событием, спросить: *что это, собственно, значит?*

---

[110] *Martina Plumacher,* a. a. O., S. 10.

Ну да, что же это, собственно, значит, если в 1945 году русские и американцы встречаются и братаются на Эльбе? Допустив, что вопрос сформулирован философом, а не журналистом, и значит, речь идет не о мнимой, а о действительной подоплеке случившегося. О действительной *подоплеке* беззаботный западный мир предупреждал в свое время Генрих Гейне[111]: «Не смейтесь над моим советом, советом мечтателя, предостерегающего Вас от кантианцев, фихтеанцев и натурфилософов. Не смейтесь над фантастом, ожидающем в мире явлений такую же революцию, какая произошла в области духа. Мысль предваряет действие, как молния гром. Немецкий гром, будучи и сам, конечно же, немцем, тяжел на подъем и раздается в несколько замедленных раскатах; но он грянет, и когда Вы однажды услышите его грохочущим, как еще никогда не грохотало в мировой истории, знайте: немецкий гром достиг наконец своей цели. От этого грохота орлы повалятся бездыханными на землю, а львы в отдаленнейшей пустыне Африки подожмут хвосты и станут вползать в свои царские логовища. В Германии будет инсценировано нечто, по сравнению с чем Французская революция покажется всё еще безобидной идиллией». Полагать, что это удивительное предвидение исполнилось исключительно в политическом плане и заглохло в тупике *коллективной вины,* значило бы лишь подтвердить догадку, что выше сапога горазды судить не только сапожники, но и литераторы. Нет сомнения, что именно трусливые литераторы сваливались бы на землю или поджимали бы хвосты при раскатах *политического* грома; орлы и львы тут не при чем! А ведь ясновидец Гейне на редкость ясно и выражается: ожидаемая в Германии революция будет *эмпирически* такой же, как и происшедшая *метафизически.* Известно, что устами немца Гегеля зафилософствовал Мировой Дух; но известно также, что немец Гегель не променял свою берлинскую кафедру на нелегкую участь быть Богом: дух, равный миру в мысли Гегеля, *явился* в человеке Гегеле как профессор философии. Оставим в покое немецкую политику. Немецкая политика (в себе и для себя достаточно сомнительная величина) всегда была переменной величиной немецкой душевности. Никому не придет в голову заподозрить англичан Бэкона, Юма или Шефтсбери в философии, покуда они деятельны как раз в качестве политиков. С политического пафоса Фихте или В. фон Гумбольдта, напротив, можно считывать всю их философию. Скорее какому-нибудь рисковому эквилибристу, нежели клерку-предателю ума, удалось бы догадаться, что сие собственно означает — очутиться в мире *немецкой* политики. Эта политика всегда хотела быть и *была* продолжением философии другими средствами, по сути, реваншем за сорвавшиеся метафизические мечтания. Если немец бодрствует, значит он романтик; если же он грезит, он делается политиком. Нужно быть абсолютно лишенным слуха, чтобы решиться назвать политиками прославленных мужей немецкой истории. (Бисмарку, этому единственному исключению, подтверждающему правило, приходилось по каплям выдавливать из себя свою немецкость, чтобы суметь по-английски воздать должное создаваемой им Германии.) Немецкая политика, со времен салических императоров, Оттонов и Штауфенов, имеет смысл лишь как приложение к немецкой романтике. Все они грезили о голубом цветке или Граале, и все подпадали под власть ложных или подложных имагинаций чаемого. Достаточно лишь вспомнить о национал-социалистической мифологеме *Третий Рейх* в её генезисе от раннехристианских апокалиптиков через Иоахима Флорского или Парацельса до Ибсена, чтобы лишить себя всяких иллюзий относительно исходного пункта этой политики. О Гитлере (после путча 1923 года) передается устно сделанное замечание Штейнера: у Гитлера была имагинация Марии, но он её не понял. Только современный, заматерелый в цинизме и находящийся на содержании у Отца Лжи интеллект ухитряется выдать некое —

---

[111] *Heine,* Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Werke in vier Bänden, Frankfurt/M., 1994, Bd. 4, S. 164.

правда, искаженное до неузнаваемости — *политическое* действие за причину, что ничуть не менее нелепо, чем объяснять свет действием тени или смысл действием бессмыслицы.

Хотя раскаты немецкого грома и оглушили весь мир, мир ухитрился обойти невниманием вопрос, от которого зависела его судьба: *откуда* собственно гремит. Физиогномия года 1933 и по сей день еще остается темой за семью печатями. Всё еще по инерции линчуется только *одна* тень, без того чтобы налицо было желание увидеть и *другие* тени. Из кармы 1933 года выросла карма 1945-го, некая *Pax aeterna*мировых сверхтеней, за тактической враждой которых можно было разглядеть гомогенную и однонаправленную стратегию, сулящую выигрыш при любой расстановке сил на фоне *исключенного третьего.* Какая разница, кто победит: западный тоталитаризм счастья или восточный тоталитаризм несчастья; что и здесь и там единственно принимается в счет, так это отрицание *факта* человека, производящего в мышлении совершеннейший мировой процесс. — Романтическое расстройство XIX века, сопровождаемое спонтанными рецидивами люциферических déjà vu, засвидетельствовано даже позитивистом Миллем, обжегшим себе рот неосторожным признанием, что *лучше быть несчастным Сократом, чем счастливой свиньей.* Не будь почтенный логик и политэконом затуманен идеалистическим, слишком идеалистическим настроением своего времени, ему едва ли пришло бы в голову беспокоить тень Сократа там, где можно же было обойтись одними свиньями. Признание приняло бы тогда более корректный, а главное конкретный вид: *лучше быть счастливой свиньей, чем свиньей - несчастной.* (В контексте сегодняшней объединенной, а правильнее, объединяющейся Европы это значит: лучше поменять предназначенный для несчастных свиней коммунистический хлев на более опрятно оборудованный демократический.) В этой битве теней немецкой тени выпала участь быть разыгранной в качестве некоего (крапленого) козыря. Немецкая история anno 1933: действительный гром (инспирация эфирно являющегося Христа), заглушаемый невменяемыми парадными выкриками. *«Немецкий вопрос»* оказывается тем самым изоморфным *«еврейскому вопросу».* Это сродство тем настойчивее бросается в глаза, чем легкомысленнее пытаются обойти его вниманием. Немецкая ненависть ко всему еврейскому между 1933 и 1945-м, компенсируемая еврейской ненавистью ко всему немецкому после 1945-го, заслоняет уникальный факт их уродненности на фоне универсальной ненавистности обоих народов, которые ненавидят друг друга и равно ненавидимы другими.

В строго этнологическом, может этнософическом смысле существует не только ненависть немцев к евреям и евреев к немцам, но и *ненависть к евреям* и *ненависть к немцам, как таковым,* — масштаб этот не применим ни к одному другому народу[112]. Но если юдофобия большей частью принадлежит прошлому[113], то время германофобии переживает как раз апогей. Мировая история была бы лишь коллекцией анекдотов, не будь мы в состоянии видеть в означенной двойной ненависти её движущую причину. Мы видим: в недрах одного народа столетиями вынашивается некое единственное в своем роде ТЕЛО. Это человеческое тело, в течение трех лет просвечиваемое до мозга костей *сознанием*, распинается на кресте и погребается, после чего проносится слух, что Распятый воскресде на третий день и покинул гроб. Можно воспроизвести происшедшее сквозь римско-

---

[112] В обозримом будущем сюда могла бы попасть и русофобия.

[113] Её новый виток подготавливается как раз в настоящее время. Ибо еврейский вопрос существует даже не столько там, где о нем говорят, сколько там, где о нем вообще перестают говорить. Антисемитизм сегодня — это не только, когда при случае и без случае вспоминают евреев, но и когда о них вообще не вспоминают. По некой изощренной диалектике событий еврею хорошо, когда ему плохо, и плохо, когда ему хорошо. Бог сионизма борется с дьяволом антисемитизма, но и целиком зависит от последнего; без этого дьявола он рискует остаться не у дел, никому не нужным. Если бы дьявола не существовало, нужно было бы его выдумать — еврейская корректура к Вольтеру.

языческий окуляр и представить его себе глазами римско-языческих клерков как — дурные слухи из Назареи, в подтверждение иудейского мотто: *«Кто не верит в чудеса, тот не реалист».* Можно проследить также, как слухи позднее удостоверяются церковно и уплотняются до *веры* в историю искупления. Христианином, сообразно сказанному, является тот, кто делает ставку на веру и побеждает. Правы те, кто воздает этой вере должное как действительной зачинщице Запада. На фоне пресыщенного и морально разложенного *знания* поздней антики *вера* творит чудеса и сдвигает горы. Её не останавливает даже горный кряж абсурда. Она делает блаженным, или, по меньшей мере, она сулит это. Чего она не выносит, так это здравого и ясного человеческого рассудка (в поздней редакции Лютера: *госпожу Мудрицу, мудрую блудницу).* Ибо здесь речь идет уже не о: *блажен, кто верует,* а лишь о: *доверяй, но проверяй,* даже если объектом критически-сознательной трезвости оказывается не кто иной, как Господь Бог. Проблема религиозного неизбежно заостряется в альтернативу: поклоняются ли всемогущему Богу, как некоему Ионеско в масштабах Вселенной, или же воздают Ему должное как раз тем, что избавляют Его от сомнительной необходимости выступать в роли фокусника. Конкретнее: если рассудок, скажем, одергивает веру указанием на абсурдность *телесного* воскресения, то вера объявляет рассудку войну под знаменем: *Credo quia absurdum.* Всё зависит от того, возможен ли *третий,* поверх тертуллиановых Афин знания и Иерусалима веры, вариант, в котором не только вера, но и рассудок, окунаются — правда, с разных концов — в абсурд; рассудок, когда он *отрицает* телесное воскресение, вера, когда она *утверждает* телесное воскресение. Вопрос формулируется и иначе: было ли христианство обречено на раскачивание между слепой верой и просветительским смешком — оба раза между Сциллой и Харибдой абсурда — или его Откровение (Апокалипсис) мог быть осилен в строгой форме философского мышления? Во избавление *Смысла* и *Логоса* мира от сомнительной участи существовать милостью абсурда, в душевных глубинах германского народа образуется единственное в своем роде сознание Я, субстанция которого (чистое мышление) осознает себя в самонаблюдении как *тело* Воскресшего. Таким образом, то, что начинается как слухи, что далее в качестве *sola fide* глумится над здравым рассудком, доводя рассудок до бешеного скепсиса, преображается теперь в *знание,* не ущербно-рассудочное знание естественнонаучных эпистем, а знание духовной науки, очевидность которого нисколько не уступает очевидности природного свершения. — Таковы две точки зрения, в которых остро сфокусирована ненависть прочего мира: как старое *delenda est Hierosolyma,* так и новое *Germany must perish.*

Ненависть прочего мира находит свой венец в самоненависти, каковая и есть буквально само-ненависть, или ненависть к Я. Нет ни малейшего повода выдавать демократический слоган *«глас народа, глас Божий»* за нечто более понятное, чем обе составляющие его части: *«народ»* и *«Бог».* Поскольку в драке двуногих за стул *«глас народа»* означает *народное голосование,* то и плебисцитарному Богу не остается ничего иного, как отождествить свой *глас* с народным голосованием — как раз в пользу очередного политического мошенника. Простецам-избирателям (из числа более наивных клерков), которые отдают свои голоса *«христианским демократам»,* полагая, что этот сорт демократии предпочтительнее заигрывающей с атеизмом *«социал-демократии»,* следовало бы напомнить о двух досточтимых голосованиях, однажды у Каиафы в Иерусалиме 33 года, другой раз в Германии 1933 года. Славное прошлое демократии: оба раза абсолютное большинство, еврейское и немецкое, отдает свои голоса разбойнику Варраве. Глас народа оба раза перерастает в крик народа: *Отпусти Варраву и распни Другого!* — Немецкий национал-социализм есть немецкая само-ненависть, ненависть немецкого двойника к немецкому Я. Однажды и народ Фихте должен был сделать выбор между *Варравой* и *Другим.* Сжатые

двумя гигантскими тенями: падающей с Запада интернационал-тенью капитализма и падающей с Востока интернационал-тенью социализма, немецкие избиратели предпочли отдать свои голоса собственной, какой-никакой, а *родной* национал-тени. Типично немецкий выверт: сделать ставку на одержимого Граалем психотика — в угоду демонизированным обитателям нордически-германского пантеона для престарелых! Против этой эндемической немецкой тени и сплотились все тени мира, готовые бороться до конца, до тех пор, пока злая и несращиваемая немецкая тень не будет вытеснена и заменена другими, *хорошими,* а главное вполне *трансплантируемыми* тенями. История Германии после 1945 года есть некая жуткая пародия на Шамиссо: немец не вправе более влачить за собой по миру *свою* абсолютно скомпрометированную тень и вынужден остаться без тени — в надежде, что более прогрессивные соседи смилостивятся над ним и инвестируют в него свои тени. Денацифицированным (= бестенным) немцам надлежит заново быть отененными. Перевоспитание немецкой нации под девизом морально-полицейского профилактикума: *не думай, живи!* —представляет собой не больше не меньше как ТРАНСПЛАНТАЦИЮ ТЕНИ. Немецкая тень, покрывшая между 1933-1945 годами Германию и Европу под именем Адольф Гитлер, после 1945-го и по сей день называется — *вина*. С той же легкостью, с какой между 1933 и 1945-м поверили, что немец — это спаситель мира, нынче верят, что немец — выродок мира и заслуживает не больше, чем насмешки и презрения. Хотя немецкий двойник и изъясняется всё еще по-немецки, но *уже* так, что в Вашингтоне, Лондоне и Москве его понимают без переводчика. Немецкий двойник нынче опознает себя уже не в леденящих кровь гейне-шубертовских звучаниях, а в пароле Запада: *no problem*. Соотечественникам Гёте, бесспорно, впору было бы подумать о том, что кроме метаморфоза растений есть еще и метаморфоз террора. Не в старой диалектике кнута и пряника, а в превращениях кнута бомбежек и перевоспитания в пряник *«хозяйственного чуда ФРГ».* Карл Шмитт, неперевоспитуемый и несравненный, записывает 20 мая 1949 года: «Чудо немецкой марки: Томас Манн снова появляется в Германии»[114].

Еще раз: что делают русские и американцы в Германии в 1945 году? Спору нет, вопрос не принадлежит к разряду тех, которые могли бы возникнуть у философов и историков — за самоочевидностью ответа. Ибо что же, в самом деле, может быть очевиднее того, что русские и американцы (непримиримые по всем прочим пунктам) сошлись в Германии, чтобы спасти мир, цивилизацию и прогресс от немецкого варварства?… Этой утешительной очевидности следовало бы противопоставить иную очевидность, именно, что философы и историки, ученые мужи par excellence, меньше всего склонны к тому, чтобы замечать совершенно открытые, бросающиеся в глаза вещи! Если согласиться (вместе с Гёте и *«против академиков»*), что нет ничего труднее, чем видеть глазами то, что лежит перед глазами, то можно смело ставить сто против одного, что ученые мужи проглядят открытую тайну американско-русского присутствия в Германии в 1945 году. Вопрос формулируется как в *прямом,* так и в *косвенном* смысле. Ибо не станем же мы всерьез полагать, что сегодняшним расхожим ответом, вроде вышеприведенного, будут в обозримом будущем довольствоваться столь же легкомысленно, как это делают вот уже с полвека?! Можно было бы, во избежание курьеза за сплошными букашками не увидеть слона, убедиться в этом, поместив означенный вопрос в исторический дистиллятор и осмыслив его на исторических аналогиях. Итак, вместо того чтобы рубить сплеча, спрашивая: *что делают русские и американцы в Германии в 1945 году?* — позволительно профилактически отойти в сторону и отвлечь внимание к исторически изоморфным вопросам, как-то: *что делают римляне в Греции примерно в 146 году?* Или: *что делают германцы в Риме в 476-м?* Или еще: *что делают христиане в Иерусалиме, скажем, в*

[114] *Carl Schmitt,* Glossarium, a. a. O., S.

1099-м или 1229-м? — Ничто не говорит о том, что сегодняшний ответ на эти вопросы совпадает с ответами, расхожими тогда. Нам нет никакого дела до ответов, которые в свое время давали римские, готские, христианские или какие угодно историки и идеологи. Сегодня мы совсем в ином, чем тогда, смысле знаем или *можем* знать, что́ именно искали римляне в Греции или германцы в Риме или христиане в земле обетованной поверх иллюзий fable convenue, называемой историей. Историк знает, что во всех названных случаях речь шла о завоевателях, прокладывавших себе путь огнем и мечом; чего он не знает или не хочет знать, так это того, что завоевателей гнала в путь не только жажда завоевания, но и некая тоска. *Мы* скажем: в более глубоком, им самим неведомом смысле не как завоеватели шли они в поход, а как — паломники. Историки говорят о насилии, крови, алчности, опустошениях, и с полным правом; им не следовало бы, однако, упускать из виду и энтузиазм, круглые глаза, затаенное дыхание, *Dieu le veult* — открытость и готовность впитать в себя вещи, о которых бедные завоеватели у себя на родине и не смели бы мечтать[115]. Либеральным грекам, гораздым шуметь и митинговать перед такого рода контрапунктами, полезно было бы опознать уровень своей интеллигентности в том испанским короле, который посетовал однажды на непонятность мира, сказав, что, будь он Господом Богом, он сделал бы всё гораздо проще. — Безмерное чванство проскваживает во всем, что силится втиснуть историю в прокрустово ложе собственного тщедушного понимания. Что крестоносцы на своем пути в Иерусалим убивали и грабили — факт, значимость которого не станет оспаривать ни один продюссер киноиндустрии. Приди, однако, кому-нибудь в голову поставить этот факт во главу угла истории крестовых походов, он доказал бы этим только, что его чувство гуманности развито ровно настолько, насколько дегенерировано его чувство истории. Тыкающим друг друга с момента знакомства либералам пришлось бы, очевидно, больше по душе, если бы христианское войско сложило оружие в ожидании аналогичного жеста и от сарацин, но что за это была бы история, если устройством её занялись бы одни пацифисты и члены общества по защите прав животных! Объявил же недавно один репрезентативный японоамериканец — очевидно, вдохновляясь несокрушимостью обоих хрустальных дворцов нью-йоркского Манхэттена — the end of history! Раньше, среди студентчины из поколения 68-го, это называлось: make love, not war; ввиду взбесившейся нынче агрессивности этих господ, ставших тем временем интеллектуалами и политиками, можно было бы допустить, что их интерес к войнам определен единственно их неспособностью заниматься любовью… Пишущему эти строки хочется надеяться, что из каждых тринадцати прочитавших их читателей не каждый тринадцатый объявит его апологетом войны, что значит: не каждый тринадцатый побагровеет от возмущения, прочитав, что на войне, если уж пришла война, пристало всё-таки не отнимать у Господа Бога время, а с Божьей помощью воевать. Если война — это болезнь, то пацифизм, как протест против войны, столь же нелеп, как протест больного против своей болезни; против болезни не протестуют, её принимают, как судьбу, и лечатся от неё, что значит: учатся с нею жить. Воевать значит: убивать и быть самому убитым; плохая война — это когда стреляют, стараясь во что бы то ни стало *не попасть* (совсем под стать пацифистским простофилям, тоже всегда старающимся во что бы то ни стало не попасть словами). Пацифизму впору встать на голову, всё равно: пыл его выдыхается уже со следующим поколением. Никто не шумит сегодня об убитых во время Кромвеля или Наполеона. Чем дальше ужасы войны отодвигаются в прошедшее, тем меньше шумят о них, тем вернее может быть взор направлен на существенное. — Мы видим, что во всех упомянутых выше исторических аналогиях дело идет о чем-то более основательном, чем это явствует из плоско позитивистского подхода. Римляне в Афинах, германцы в Риме,

[115] Достаточно обратить внимание на такое свидетельство, как хроника Робера де Клари «Завоевание Константинополя» (русский перевод М., 1986, с. 61-67), чтобы понять, о чем тут идет речь.

христиане в Иерусалиме: не завоевывали ли они, чтобы — *быть завоеванными?* Будем помнить, речь идет о временах, когда культура завоевываемой страны начинает агонизировать, готовая каждое мгновение испустить дух. Тогда и обрушивается на нее орда юных, дышащих силой наследников, чтобы припасть к её пульсу и перенять его биение. Римский солдат, заносящий меч над Архимедом, действует в топике войны, но и над войной есть иная топика, скажем, классическая филология, в угоду которой эта смерть (noli turbare circulos meos) позднее попадает во все учебники и бревиарии гимназической Европы. Можно увидеть, что действительный субъект этого убийства — разбойный город Рим, одержимый страстью научиться по-гречески мыслить и чувствовать. Когда позднее часы Рима бьют в последний раз и сверхмощный монстр лежит при издыхании, сценарий никак не выходит за рамки все того же *«убийства Архимеда»,* на сей раз, однако, рукой *германца.* Аналогии заостряются дальше, вплоть до 1945 года: подобно тому как римские легионы завоевывают Грецию, чтобы заполучить крохи со стола греческого симпосиона; подобно тому как белокурые бестии германских лесов набрасываются на Рим, чтобы — поверх всяческих vae victis — принять в себя импульс Христа, так и в обетованную Аллеманию тянутся с дикого Запада и дикого Востока ковбои и скифы, чтобы, по утолении солдатских инстинктов, воспринять всё тот же импульс, на этот раз, впрочем, в абсолютно новой и неслыханной форме.

Некая своеобразная карма бросается в глаза там, где, вопреки вещуну-пересмешнику Гейне, не львы в далеких пустынях Африки, а всего лишь новонемецкие философы поджимают хвосты и вползают в свои конгрессы. Им не хватало мужества осмыслить случившееся — уже в первом приближении — как историю *двух* Франкенштейнов, пожирающих с Востока и Запада своего творца. Что американский дьявол, отправляясь в паломничество в Германию, возвращался всего лишь на родину, после вынужденной двенадцатилетней эмиграции, является *«фактом»* sui generis, симультанную параллель которого следует искать в марксистской России, этом умытом кровью гомункуле немецко-ариманического производства. Очевидно, что в обоих случаях — один раз (с 1933 года) в американской эмиграции, другой раз (с 1917 года) в русском подполье — речь идет о своеобразном немецком рефлексе, бороться с которым до последней капли крови клятвенно обязуется Германия Гитлера. Напрашиваются ассоциации, которые мы тотчас же отгоняем от себя, дабы не бросить тень на нашу добрую репутацию трезвомыслящих. Мы вспоминаем, к примеру, убойную полемику с Кантом, затеянную большевистским вождем Ленином в 1908 году, в которой он как раз объявил *объективность* (трансцендентность) *материального мира* сутью большевистского мировоззрения. Всё в нас противится опознать в следующем эпизоде завершение этой полемики: русский солдат, хоть и не *Orlando furioso,* зато долгожданный освободитель кантовского города Калининград[116], *посещает* могилу философа. От красноармейца на философской могиле можно было бы ожидать: в обычном раскладе вандализма, в русском раскладе (по аналогии с *«мальчиками»*Достоевского) слез и целования надгробия, но уж наверняка в никаком раскладе — *полемики.* Нижеследующая сценка, хоть и не выдумка, а факт[117], кажется разыгранной в борхесовском мире воображаемого, скажем, в некой ненаписанной «Универсальной истории солдатчины». Штыком, на котором еще не просохла кровь сограждан знаменитого философа, странный паладин нацарапывает на могильном камне следующий аподиктум в подражание Галилею: *«А всё-таки мир существует!»* Мы не упустим более глубинный

[116] К карме Кант-Калинин: любопытно, что в террористическом государстве Сталина президенту Калинину выпала та же роль, что и регулятивным идеям чистого разума в кантовской критике: оба годились лишь на приемные часы, заверительные подписи, гала-концерты и тосты.

[117] Рассказано автору очевидцом.

смысл этого мементо, подставив его под свет, который падает на него из утвердительного ответа на третий из десяти вопросов, предпосланных катехизису большевистской философии: «Признает ли референт, что в основе теории познания диалектического материализма лежит признание внешнего мира и отражения его в человеческой голове?» («Материализм и эмпириокритицизм»). — Можно как угодно относиться к этой *chanson de Roland* наивного реализма против критического идеализма; чего в ней нельзя упускать из виду, так это трагической истории целых ампутированных поколений. Едва ли можно основательнее промахнуться мимо заболтанной на все лады русской энигмы, чем упустив из виду паломничество русских юношей в страну философии Германию, которое с раннего XIX века слагает монументальный факт, или первофеномен, нарождающейся культуры России. Впрочем, промахнуться можно и при учете этого факта, если интерпретировать его так, словно бы в означенном паломничестве дело шло только о чистой любознательности любомудров. *«Русских мальчиков»* тянуло на родину Гегеля и Шеллинга с не меньшей силой, чем их более поздних сверстников с дикого Запада в Клондайк; по сути, дело шло не о знании per se, а единственно об обуздании некой раскрепощенной и переливающей через край витальности силою благородной абстракции. Ничего удивительного, если достопочтенным наставникам то и дело приходилось выливать ушат холодной воды на почти религиозное рвение новичков, терпеливо отучивая их от дурной склонности читать кантовские Критики или, скажем, гегелевскую Логику через тот же окуляр, что и Подражание Христу. Эффект, если отвлечься от редких исключений, оказывался вызывающе противоположным: не витальность охлаждалась здесь абстракциями, а скорее абстракции заражались витальностью. В философию уходили так же, как уходили в монастырь или как шли в народ или в бомбометатели — готовые положить жизнь свою за *идеи,* не в последнюю очередь и за *идею материи.* Когда весной 1917 года последние, уже полностью опустившиеся *«мальчики»* были засланы через людендорфовскую Германию обратно в Россию с заданием насадить на русской почве рай made in Germany, всякое дальнейшее паломничество в обетованную страну философов оказывалось излишним и даже вредным. С этого момента Россия — *закрытое торговое государство,* отцам-учредителям которого (Фихте и Гегелю) надлежит лишь в той мере воздать должное, в какой они прокладывают путь люмпенбогу Марксу. Совершать паломничество в Германию можно отныне разве что марширующими колоннами и как — освободители. Anno Domini 1945: тьмы охочих до грабежа и насилия пилигримов, отпрысков бывших гегельянцев, вламываются — с воду-ха и суши — в Мекку и Медину своего первородства, уже не как робкие любомудры, а как спасатели, с метафизически заверенной (alles ist erlaubt) лицензией на убийство. Казалось бы, всё говорило о том, что нежная традиция годов учений оборвана и что ничто не должно было уже напоминать юным захватчикам, что они — в странных и никак не доступных их разумению изломах кармы — снова очутились на своей философской родине, которой их лишили, без того чтобы они хоть как-то могли сами догадаться об этом. Неожиданный прецедент на могиле Канта, перекликающийся со множеством свидетельств аналогичного рода[118], должен был бы остудить этот самоуверенный государственный оптимизм. Старая дефиниция войны, как продолжения полити-

[118] Генералиссимус Сталин, позволивший своим освободителям Германии безнаказанно убивать всё, что только подавало признаки жизни, и грабить всё, что попадалось им под руку, едва ли мог предвидеть, что под руку им попадались не только вещи обихода, от часов до мебели, но и — библиотеки, при том, что храбрые собиратели трофеев в большинстве случаев не понимали по-немецки ни слова. Многие из этих библиотек оказались впоследствии, очевидно после смерти отцов и дедов, рассеянными по антикварным магазинам. Пишущему эти строки памятен целый список книг (в их числе Лютер, Геббель, Ницше, Шпенглер, Гобино, Хьюстон Стюарт Чемберлен, Наторп, Гуссерль, кстати ясперсовский «Вопрос вины»), приобретенных им за нелепо символические цены в условиях всеобщего книжного голода. Habent sua fata libelli. Он смеет воспользоваться запоздалым случаем и низко поклониться убиенным владельцам этих книг.

ки другими средствами, уместна разве что во флоберовском «Лексиконе прописных истин». Если уж приходится понимать войну, как продолжение чего-то, то наверняка не политики, а только — *философии.* В Кёнигсберге весной 1945 года продолжалась — другими средствами — не политика, а ленинская полемика с Кантом. Не следует лишь (кантиански) недооценивать мировую потенцию философию, сколь бы бессильной или даже безжизненной ни выступала она в своем академическом обличии. Чем ничтожнее выглядит её представительство в предателях-интеллигентах, тем живее присутствует она в людях, не имеющих о ней ни малейшего представления. Разве не глубокая жизненная правда вынудила Фридриха Энгельса объявить наследниками Фихте, Шеллинга и Гегеля не немецких профессоров философии, а немецких пролетариев! После Октябрьской революции 1917 года право наследства по справедливости переходит к пролетариям русским. Умиление, с каким вчерашние философы-диссиденты и по сей день говорят о*«философском корабле»* 1922 года (по модели: «Бриан — это голова», но с заменой бриановой головы бердяевской), когда-нибудь должно будет показаться неприличным; от внимания в конце концов не ускользнет, что речь шла всего лишь о русском варианте старого веселого *«корабля дураков».* Если русские *«наследники Фихте, Шеллинга и Гегеля»* предпочли мутной болтовне бердяевских журфиксов марксово *«руководство к действию»,* то причину этого не в последнюю очередь следует искать в том, что они искали воздать должное *Госпоже Философии* не выкидышами понятий, а в жестах жизни. Не их вина, если заболтанный вакуум духовности был восполнен — ловкими практиками фразы. В этом свете солдатское посещение одной философской могилы в 1945 году выглядит не отклонением от нормы, а чем-то само собой разумеющимся. По-видимому, стоило проделать путь от российских пространств до восточно-прусского Кёнигсберга, дабы последний решающий аргумент в споре факультетов был начертан штыком: *А всё-таки мир существует!* — Не надо лишь быть чересчур придирчивым к уровню этого воспитанника советско-марксистского интерната и мерить его мерками марбургского или фрейбургского кантианства. Существуют ведь наряду с когеновской и риккертовской (трансцендентальными) интерпретациями Канта и иллюзионистская, вроде шопенгауэровской, согласно которой заслуга Канта как раз и состоит в учении об идеалитете пространства и времени, после чего мир существует не иначе, как *«мое представление».* Что заслуживает здесь особого внимания, так это не спор специалистов, а факт, что можно же, будучи солдатом, очутиться заграницей под предлогом войны, грабить, насиловать, устраивать кровавые бани и при всем том своей полемикой с давно умершим философом нечаянно оповестить мир, что наряду с прочими военными трофеями солдату есть дело и до трофея истины.

Ответ на вопрос: что делают русские и американцы в Германии в 1945 году, датирован годом 1918-м. Рудольф Штейнер в следующих словах обобщает события четырех последних лет Европы и мира (записано Гербертом Ганом)[119]:

«Мы окружены последствиями мировой войны, последствиями мировой катастрофы. Германия побеждена. Мы разбиты и обездолены. Побежденные, мы находимся здесь. Там находятся победители. И всё же дело обстоит так, что побежденные обладают богатством. Им дано управлять духовным завещанием и духовным заданием, на которое мир взирает, исполненный ожиданий. Так пусть же они делают это! Ибо мир жаждет и алчет того, что должна была бы духовно дать ему Средняя Европа. Мир не осознает этого. Но это живет глубоко внизу в чувствах, в ощущениях. Чувства же и ощущения делают историю больше, чем сознательные мысли. И вот же победители — как это называется в мире

[119] *Herbert Hahn,* Begegnungen mit Rudolf Steiner. Eindrücke — Rat —Lebenshilfen, in: Mitteilungen aus der anthroposophischen Arbeit in Deutschland, Dezember 1950.

майи — придут к побежденным, потому что они чего-то ищут. Они придут с глубоким духовным вопросом. Обратите внимание, милые друзья, если бы мы не знали ответа на этот вопрос, это было бы гораздо хуже, чем проигранная война! Это было бы действительной мировой катастрофой».

Можно лишь надеяться, что для слов антропософского учителя, сказанных им в 1918 году, и сегодня еще сыщутся уши. Некий шанс предоставился бы тогда, поверх всех политических обманных и отвлекающих маневров, узреть действительную причину того, почему победители *также* и в 1945-м, а может *именно* в 1945-м должны были придти к побежденным. Историки пожмут плечами, если сказать им, что названный год *мог бы* стать годом освобождения России и Америки, но историки обнаружат тем самым свою проблему, которая вовсе не обязательно должна быть и *нашей* проблемой. Мир, с обоих концов обрушившийся на Германию в 1945 году, *не* мог знать, что в основе его непримиримой ненависти к немецкому лежал глубокий духовный вопрос, ответить на который был в состоянии лишь возвышенный до ранга Духа времени немецкий народный Дух. Знать это *могли бы* немецкие философы, не отвернись они от антропософии, и немецкие антропософы, не отвернись они от Штейнера. Представляется возможным — с оглядкой на версальский 1919 и ялтинский 1945 год — дополнить существующие характеристики антропософа следующей: антропософ — это тот, кто милостью судьбы располагает ответом, отсутствие которого было бы худшим несчастьем, чем проигранная война. В иной констелляции: антропософ — это тот, кто в свете обеих упомянутых дат (1919, как и 1945) формулирует вопрос: а пошевелили ли в местечке Дорнах под Базелем хоть пальцем, чтобы опознать в пришедших в Германию победителях не просто победителей, а *ищущих,* именно, ищущих ответа на свой глубокий духовный вопрос? Между тем, и невооруженным глазом видно, что господа дорнахские эзотерики (Дорнах — местечко в кантоне Солотурн, где с 1915 года немецкий народный Дух был возведен до ранга Духа времени) после 1925 года предпочли заниматься вещами, очевидно гораздо более значительными, чем мировая история. Вместо того чтобы открыто, объективно и без отсебятины поставить перед миром антропософскую духовную науку Рудольфа Штейнера как ПЕРВОФЕНОМЕН, чтобы мир сам вынужден был выбирать между путем жизни и никуда не ведущими тропами (Holzwege), чиновники от духовной науки сочли более уместным поставить эту заповеданную им науку Св. Духа на службу собственным поэтическим, художническим, философским, болтливым, прочим, во всех смыслах надутым, пустым и никчемным одаренностям; ну прямо какие-то рехнувшиеся волхвы, подносящие свои дары самим себе и мнящие в своем одуревшем тщеславии, что утренняя звезда зажжена в их честь. — Сегодня, в респективе столетия, следует наконец учесть: мир-победитель 1945 года с обоих концов сомкнулся в побежденной середине, навязывая с той и другой стороны рефлекторный бихевиоризм реакций, а на деле стеная об освобождении. Дикий материализм Запада, как и дикий материализм Востока сошлись на родине Гёте, в смутной надежде узнать здесь, что́ есть *материя* (о которой, как известно, как на американском Западе, так и на советском Востоке способны были составлять себе лишь ребячески-бесхитростные потребительские представления — на сытый, соответственно, голодный желудок). Что вышло из этой встречи, было не расширением середины до периферии, а заделкой Средней Европы в каменную кладку Берлинской стены в 1961 году (своеобразный подарок эруптивного советского вождя к столетию со дня рождения Рудольфа Штейнера). Дефицит понимания вызвал появление на сцене некоего избалованного дадаистского Бога, покровительствующего дурачествам и идиотизму. На духовную нужду победителей послевоенная немецкая философия уставилась, как баран на новые ворота. Можно *ощутить* философию Хайдеггера или Ясперса уксусной губкой sui generis, под-

несенной эфирному Христу. Обобщающее суждение о немецкой философии произносится поэтому не философом, а журналистом; команда «Шпигеля» vs. Мартин Хайдеггер: «От философа ждем мы помощи, помощи окольным путем. И вот же нам раздается в ответ: я не могу помочь Вам». *Утешение философии:* язык — это дом бытия, человек — это пастух бытия, и не пастух говорит в *«доме»,* а дом в *«пастухе»* и *«пастухом».* Ждите 300 лет, а дальше, как говорится, Бог в помощь! (Об антропософах, чей *«вышел срок и краток сказ»,* достаточно следующего свидетельства: «Хилрингхаус [основатель и издатель журнала Die Kommenden — К.С] познакомился с антропософией в годы Второй мировой войны. По окончании войны он отправился в Дорнах, и что его там в высшей степени интересовало, был еженедельник *Das Goetheanum.* В относительно короткое время он основательно проштудировал подшивки выпусков за период от 1939 по 1945 гг…

Я и сегодня вижу еще потрясенное лицо Хилрингхауса, рассказывающего мне об этом: „Человек, который прочитал бы эти выпуски *Гётеанума* и не знал бы, что была Вторая мировая война, ни за что не догадался бы из прочитанного, что война эта действительно имела место“»[120].)

Тогда и снизошел прожорливый Бог-Идиот Дада Запада и Востока в деградировавшую сердцевину мира.

4. Просветы из ямы

Рудольф Штейнер в Дорнахе 18 июля 1920 года: «Мир стоит сегодня не только перед опасностью погибнуть в ариманическом, опасность, грозящая сегодня миру, в том, что ЗЕМЛЯ ТЕРЯЕТ СВОЮ МИССИЮ». Иной сверхсовременный антропософ, из тех, кто сочувственно читает Блоха и Брехта и почитает Карла Поппера, узнается *сегодня* по тому, что он ссылается на подобные высказывания, чтобы уличить творца антропософии в пессимизме. Это можно было бы назвать спиритуалистической разновидностью политической корректности. Спиритуалистически корректные члены Антропософского Общества доказывают князю мира сего свою лояльность между прочим и тем, что они дистанцируются не только от *«расиста»* Штейнера, но и от *«пессимиста»* Штейнера. Соответствующие высказывания выносятся в рубрику *Письма читателей/читательниц* и обобщаются в обмене мнений не на шутку обеспокоенных антропософских налогоплательщиков: ну к чему это черное настроение, если *«наш»* антропософский долг — всегда *позитивно* смотреть в лицо наступающему! (Реплика *«пессимиста»:* когда антропософские честные малые говорят *«позитивно»,* это значит на их жаргоне то же, что на обывательском жаргоне значит *«no problem».*) Как бы надежно и неуязвимо ни было это *Сезам, отворись!* — оно не так уж просто в осуществлении, и по весьма солидной причине, именно: чтобы быть *позитивным,* надо же, как минимум, находиться в *бодрственном* состоянии. Соответствующее разъяснение духовной науки (в Дорнахе 27 августа 1920 года) не оставляет на сей счет ни малейшей иллюзии: «Люди в Европе, — так сказано это здесь, — спят». Было бы во всех смыслах заблуждением, если не просто глупостью, считать, что люди в Европе после 1920 года спят меньше или менее глубоко. Сон, как modus vivendi современного европейца, является в то же время и основным фактом социального, и если социологи хранят на сей счет молчание, то из всех возможных вариантов объяснения наиболее правдоподобным оказывается, без всякого сомнения, тот, что и социологи — спят. Дело идет, таким образом, не о том, кто спит, а скорее о том, кто *не* спит, причем ответ появляется иногда с самой неожиданной стороны. Скажем, с предупредительных

[120] Ita Wegman und die Anthroposophie. Ein Gespräch mit Emanuel Zeylmans. Flensburger Hefte 17, S. 20.

табличек у входа в многочисленные особняки Западной Европы, откуда на вас пристально глядит собака, посылающая вам короткое предупреждение: *Здесь бодрствую я.* Именно: не в старой, негативной, *хозяйской* версии: *Осторожно, злая собака!,* а абсолютно позитивно и персонально: *Здесь бодрствую я* (в контексте: тогда как *«он»* спит). Даже будучи антропософом, из тех, кто сочувственно читает Блоха и Брехта и почитает Карла Поппера, можно же догадаться, что за этой милой шуткой скрывается некий весьма нешуточный симптом. Куда уж дальше, если уже и собаки в Европе начали занимать вакансии, готовя место будущим клопам и свиньям. Предостережение: *здесь бодрствую я,* антропософски расшифровывается как: *здесь бодрствует астральное тело (= бессознательное).* В более близком разгляде: поскольку астральное тело не чувствует над собой никакого Я, оно поневоле само принимает себя за таковое.

Номиналистическое чучело *пессимизм* совсем не страшно, если через указание на повальный сон не спать самому, а видеть *факт* самого сна: сна, в котором спящие не просто спят, а сновидят собственную активность. Между тем, пессимизм в эпоху политиков-содомитов и раздающих автографы эстрадных дебилов оказывается просроченным, как злосчастное привидение из сказки Уайльда; какой там еще пессимизм, если уже возможны пациенты, бойкотирующие своего врача из-за *«пессимистического»* диагноза или даже подающие на него в суд за оскорбление их здорового человеческого достоинства! В обществе, держащемся на тоталитаризме счастья, где предписано улыбаться или сиять от радости, даже если тебе защемило дверью палец, врачам следовало бы соблюдать корректность и не спешить с опрометчивыми диагнозами, после которых они должны были бы выплачивать штраф и нести судебные издержки. — Если земля теряет свой смысл и свою будущность, то не в последнюю очередь и из-за изо дня в день всё более растущего количества смертных, которые не снимают с лица идиотических улыбок и вечно скалят в это будущее зубы. Вопрос, *может* ли земля потерять свою миссию, получает утвердительный ответ между прочим и в той мере, в какой сплеча отрицается сама возможность того, что она в самом деле *могла бы* её потерять. Умные люди предупреждают зубоскалов: если тебе за сорок и по пробуждении у тебя нигде не болит, укуси себя за палец, чтобы проверить, жив ли ты или уже нет! Для задубевшей в роскоши западной кожи тест этот едва ли окажется более эффективным, чем укол булавкой для кожи бегемота. Западный человек живет и проматывает свою помещенную под проценты жизнь, не зная, живет ли он еще или уже мертв. Даже если ему временами удается прийти в себя и содрогнуться отсутствию в себе жизни, всё равно — он и не догадывается, насколько мало, недостаточно, неумело он всё еще мертв, чтобы рассчитывать на действительную жизнь.

Рудольф Штейнер вскрывает в лекциях о Пятом Евангелии доподлинный смысл того, что в христианской тематизации носит название *искушение Христа.* Понимание искушения — искушений! — предваряется знакомством с dramatis personae. Духовная наука различает не одного, а *двух* искусителей, удобства ради называемых в богословской традиции собирательным именем *дьявол*[121]. Это, с одной стороны, известный христианам, как дьявол, Люцифер и, с другой стороны, неизвестный христианам Ариман, которого они удобства ради смешивают с Люцифером. В целом мирового свершения обе силы играют роль могучих сотрудников и помощников Божества в его рискованном предприятии стать тем, что Оно извечно есть. Популярная кличка *дьявол* (или *сатана),* отвечающая вкусу и ожиданиям христианских потребителей, не должна застилать перспективы более серьез-

---

[121] Греческий текст Евангелий говорит о diabolos и satanas.

ного, зрелого подхода. Представлять себе дьявола абсолютным противником Бога, к тому же с явным перевесом в набранных очках, значит не только оскорблять Бога перманентной фиксацией его немощи, но и культивировать абсурд допущения некоего второго (злого и во всех отношениях более эффективного) Бога, которого терпят во времени лишь потому, что *верят* в победу над ним в вечности. В гнозисе духовной науки обе силы оказываются, поэтому, выпадающими из ритма и гармонии потенциями Божества, без которых Божественное столь же немыслимо, как музыка без ритмических отклонений и диссонансов. Каждой из них вменено в обязанность представлять односторонний мир и абсолютизировать *одну* сторону: небо *или* землю, веру *или* знание, дух *или* материю, жизнь *или* смерть; Люцифер — это дух, желающий знать себя из эгоистической, мечтательной, морально не очищенной душевности только как духа, Ариман — это дух, овладевающий душой и желающий знать себя только как материю. В христианской традиции первый занял место собственно Бога, а второй собственно дьявола. Духовная наука разоблачает одностороннего Бога теологии, как Люцифера, и противопоставляет ему *другую* односторонность под именем Ариман. Обе стороны мирового развития осмыслены в единстве Христова сознания, как *отклонения* от него; при этом то, от чего они отклоняются (в духовное у Люцифера и в материальное у Аримана), есть *воплощенность* Существа Христа в теле Иисуса из Назарета, на восприятии какового оба божественных *экстремиста* и осознают впервые собственные эволюционные задачи. Искушения, описанные в Евангелиях, могут быть поняты *исторически* как попытки расколоть Бога и человека в Христе Иисусе в перспективе люциферизации Бога во Христе (полюс монофизитства) и ариманизации человека в Иисусе (полюс иезуитизма). Возможна и более глубокая оптика, в которой названные искушения позволяют осмыслить себя как *самоискушения.*

Сначала[122] *Существо Христа в теле Иисуса из Назарета* встретило в своем одиночестве Люцифера. И Люцифер так говорил к нему: «Все царства, которые Ты видишь вокруг себя[123], Твои, если Ты признаешь во мне своего господина!» «Но Существо Христа как раз снизошло на землю из духовных миров; оно знало, кто есть Люцифер, и знало, как душа относится к Богам, если она не хочет на земле подпасть соблазну Люцифера. Хотя Христовому Существу в мире, из которого оно явилось, не было ведомо люциферическое искушение[124], оно знало, как служат Богам, и было достаточно сильным, чтобы отвергнуть Люцифера». — Второе искушение проистекало из неудачи первого. Люцифер, задачей которого является вплести ставшее человеком Христово Существо в человеческую карму (1 Быт. 3) и тем самым одержать над ним верх, обращается за помощью к Ариману «Один хотел сыграть на Его высокомерии: Люцифер; другой хотел обратиться к Его страху: Ариман. Оттого и случилось, что один сказал Ему: через мою духовность, через то, что я способен дать Тебе, если Ты признаешь меня, у Тебя не будет больше никакой нужды в том, в чем Ты нуждаешься сейчас, раз уж Ты, как Христос, вошел в человеческое тело. Это физическое тело порабощает Тебя, Ты должен узнать в нем закон тяжести. Оно мешает Тебе преступить закон тяжести, но я вознесу Тебя над законами тяжести. Если Ты признаешь меня, я устраню последствия падения, и с Тобой не случится ничего. Бросайся вниз со скалы! Написано же: повелю ангелам, чтобы они охраняли Тебя, чтобы нога Твоя

---

[122] В дальнейшем по: *R. Steiner*, Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium, Dornach 1991, S. 86-88.

[123] Нет оснований понимать под названными здесь царствами, скажем, Римскую империю. Это царства астрального мира.

[124] Оно, стало быть, не знало еще ничего о Я. Ибо предусловием его жизни в теле Иисуса из Назарета было то, что это тело должно было прежде отказаться от Я (от Люцифера). Место рождения Я, не люциферо-ариманического отображенного Я, а *изначального,* называется Голгофа.

не коснулась камня. — Ариман же, намеревающийся внушить Ему страх, говорил: я охраню Тебя от страха! Бросайся вниз!» — И это второе искушение отводит Христос Иисус благодаря тому, что оба игрока в своей атаке как бы уравновешивают и нейтрализуют друг друга: Люцифер, когда он обещает помощь в одолении Аримана (закон тяжести), Ариман же, когда он внушает страх перед своим люциферическим преодолением. — Но тут настает время третьего, последнего искушения. «Тогда Ариман отослал Люцифера прочь и, оставшись один, сделал последнюю попытку; он сказал то, отголоски чего сохранились в Евангелии от Матфея: если Ты хвалишься своей божественной силой, тогда преврати минеральное в хлеб, или по версии Евангелия: преврати камни в хлеб! — На это Христова сущность говорила к Ариману: не хлебом единым живы люди, но тем, что приходит из духовных миров как духовное. — Христово Существо знала это лучше всего, ибо Оно только что само снизошло из духовных миров. Тогда Ариман ответил: возможно, Ты и прав. Но то, что Ты прав, и то, в какой мере Ты прав, не мешает мне некоторым образом удерживать Тебя. Ты знаешь лишь то, что делает дух, спустившийся с высот[125]. Но Ты еще не был в человеческом мире. Там внизу, в мире людей, есть и совершенно другие люди, они поистине нуждаются в том, чтобы камни превратились в хлеб, они не могут прокормить себя духом единым». «В это мгновение Ариман говорил Христу нечто такое, что хотя и можно было узнать на земле, чего однако Бог, только что ступивший на землю, не мог еще знать. Он не знал, что внизу на земле необходимо превращать минеральное, металл в деньги, чтобы люди имели хлеб. Это и сказал Ариман, что бедные люди там внизу на земле вынуждены прокармливать себя деньгами. Тут-то и находилась точка, в которой у Аримана была еще определенная власть. И я — так сказал Ариман — использую эту власть!»

Власть Аримана, сила его, есть слабость Люцифера. Ибо слово: *не хлебом единым,* — аргумент для *«чистого»* духа Люцифера; в эксегезе Аримана аргумент этот и сам оказывается люциферическим. Именно здесь *«нечистый»* Ариман вносит свою чреватую последствиями поправку: *пусть не хлебом единым, но ведь и не совсем же без хлеба!* Решающее значение имеет то обстоятельство, что третье искушение, совсем по-ариманичес-ки, форсирует будущее и разыгрывается в моменте, который Христос достигнет лишь на кресте: в моменте материального. Успех Аримана преопределен как раз моментом несовершенства воплощения, вочеловечения; он *вправе* пользоваться своей властью ровно в той мере, в какой дух еще (люциферически) разъединен с материей. Поскольку Христово Существо к моменту искушений уже пронизывает астральное тело Иисуса, Люцифер может быть отбит в астральном. Ариман, нападающий в физическом, не может быть отбит, так как он разыгрывает *физическую* козырную карту там именно, где Существо Христа *еще* не вмерло в физическое. После провала второй попытки Ариман отсылает духовного, слишком духовного Люцифера прочь, чтобы выиграть как раз на том, на чем тот проигрывает. Выигрыш Аримана в современной дикции гласит: *социальный вопрос.* Нижеследующие отрывки, в которых подводятся итоги этого выигрыша, заимствованы из одной *Легенды,* литературная запись которой датирована памятным 1879-м годом. Тема легенды — третье искушение в широко комментируемой и *монологичной* форме. Спустя десятилетие к этому монологу присоединит свой голос «Антихрист» Ницше. На вулканическом фоне обоих названных произведений можно поразмыслить о нервозности выигравшего Бога, который в предчувствии тревоги не погнушался даже взяться за перо и опуститься до литературной братии. Страх Аримана (накануне «Философии свободы») есть страх перед Люцифером, перед самопознанием послед-

[125] Это значит: Ты знаешь только Люцифера, отчего Тебе и удалось столь легко отвести его нашепты. Теперь Тебе предстоит свести знакомство со мной.

него, в результате которого старое богатое духом Я подносит себя, как дар, новорожденному смыслу мира. Последним шансом предотвратить это было бы столкнуть отосланного прочь Люцифера с голой и пробивной *правдой социализма,* перед которой у него не оставалось бы иной возможности, как запечатать уста благородным и страждущим молчанием:

«Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, великий дух говорил с Тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы „искушал“ Тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что нибудь истиннее того, что он возвестил Тебе в трех вопросах, и что Ты отверг, и что в книгах названо „искушениями“? А между тем если было когда-нибудь на земле совершено настоящее громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений… Реши же сам, кто был прав: Ты или тот, который тогда вопрошал Тебя? Вспомни первый вопрос[126]; хоть и не буквально, но смысл его тот: „Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои“[127]. Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: „Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!“ Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. „Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!“ — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушится храм Твой. На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же Ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: „Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали“. И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое. О, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам:

---

[126] Последовательность в изложении трех искушений у Матфея и Луки иная, чем в Пятом Евангелии: первый вопрос у них фигурирует здесь как третий. Эта кажущаяся несогласованность указывает лишь на различное оформление*«фактов»,* которые, физически воспринятые, протекают в обычном времени, астрально же увиденные, вспять. (Можно было бы в этой связи обратить внимание на композицию «Пятого Евангелия» — в его первоначальной редакции пяти лекций в Кристиании от 1 до 6 октября 1913 года: события рассказываются здесь с конца до начала.) «Несогласованности» встречаются, впрочем, и в каноническом тексте; так, второе искушение у Матфея есть третье у Луки и наоборот.

[127] Одной из первых акций большевистского режима было, как известно, завладеть хлебными подвозами, установив над ними тотальный контроль. Это давало возможность время от времени организовывать искусственный голод и поддерживать его до самой грани, за которой грозили вспыхнуть хлебные бунты. Хлеб за мгновение до взрыва подвозился и подавался как манна небесная. Понятно, что мышечным рефлексом голодных было поцеловать руку дающего, но понятно и то, что рефлекс этот должен был сопровождаться трепетом, из страха, что Кормилец мог бы отнять свою руку, и тогда прекратились бы хлеба его. Примечательно, что это политически, в диспозитиве власти, инструментализированное *Отче наш* разыгрывалось как раз под флагом свободы!

„Лучше поработите нас, но накормите нас“. Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут-считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать — так ужасно им станет под конец быть свободными. Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое. Мы их обманем опять, ибо Тебя мы уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать. Вот что значил этот первый вопрос в пустыне, и вот что Ты отверг во имя свободы, которую поставил выше всего. А между тем в вопросе этом заключалась великая тайна мира сего. Приняв „хлебы“, Ты бы ответил на всеобщую и вековечную тоску человеческую как единоличного существа, так и целого человечества вместе — это: „пред кем преклониться?“ Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно *все вместе.* Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и взывали друг к другу: „Бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим!“ И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: всё равно падут пред идолами. Ты знал. Ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться пред Тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного… Мы исправили подвиг Твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете.* И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки».

В этом фрагменте, прежде чем мы стали бы вникать в его содержание, от нас не должна ускользнуть следующая *«формальная»* деталь: здесь беспрерывно и как бы на одном дыхании говорится лишь с одной стороны, в то время как другая сторона, к которой обращен стремительный дискурс, хранит молчание. Единственный жест, которым молчащий пленник реагирует на последнюю фразу своего обвинителя, после того как тот объявляет ему, что пошлет его завтра на костер, должен восприниматься не только как компенсация молчания, но и как ответ sui generis: внезапно он подходит к старику и тихо целует его «в бескровные девяностолетние уста». Не следует лишь торопиться с выводом, что удержать изображенного им Христа от соблазна вступить в дискуссию Достоевскому помог его художественный вкус и такт. Хотя и бесспорно, что Христос, дискутирующий в романе с Супостатом, не сулил бы автору ничего, кроме провала в одномерности дурного

вкуса, иному читателю не станет легко на сердце и от молчащего Христа. Что за, в самом деле, шутка, если именно Логосу, стало быть *говорящему* Богу, отказывает язык там, где противник его каждым словом попадает не в бровь, а в глаз! Молчит ли Логос, оттого что ему нечего сказать? Или он молчит, так как считает ниже своего достоинства ввязаться в спор с Иудой? Парадокс, достойный буддистского коллапса: молчать, значит отрицать себя, говорить, значит плодить безвкусицу. Но уж совсем нелепым, поверх обеих названных нелепостей, выглядит завершительный жест, когда единственным аргументом Бога-Логоса оказывается — поцелуй. Нет сомнения, что этот жест до сих пор приводит в умиление христианских старых дев обоего пола; *нам* он представляется чересчур христианским, чтобы удовлетворить нашу христианскую серьезность. *Мы* помним, что в знаковом мире христианства поцелуй — это всегда поцелуй Иуды: *«Кого я поцелую, Тот и есть».* Христос, целующий Иуду, — любопытно, что на эту перверсию попался Достоевский, христианин до слез. Но если поцелуй в знаковом мире христианства есть поцелуй предателя, то значит ли это, что на сей раз Христос Иисус *предает* своего умного противника? *Кому же* именно? Логос, реагирующий поцелуем на острую, как нож, диалектику Сатаны, годится скорее в барочную оперу, чем в мировую трагедию. Уже не говоря о том, что этим отчаянным реваншем он лишь льет воду на мельницу своего противника. Ибо чего же и вожделеет еще христианская чернь, как не душераздирающих шоу с Христом-Богом в главной роли, который целует загнавшего его в угол блистательного диалектика Иуду! — Можно допустить, что автору «Легенды», уже умершему, открылся этот промах. По сути, даже не промах, а — *подлог.* Позволительно догадаться, что если Христос карамазовской поэмы хранит молчание, то молчит Он не оттого, что Ему нечего сказать, а оттого, что Он как раз не Христос, а некто *Другой.* Один *Другой* перед другим *Другим,* в итоге два *Других,* не нашедших своего *Одного,* после чего кто-то из обоих должен оказаться лишним. «Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет её и говорит ему: „Ступай и не приходи более… не приходи вовсе… никогда, никогда!“ И выпускает его на темные стогна града. Пленник уходит». Вся несостоятельность христианства, его приговор и finis, конденсируется в этом фатальном *«Пленник уходит»,* иначе: в пародийной Голгофе *самоувольнения.* Православный Достоевский играет лишь на пару с католическим Леоном Блуа (и рикошетом с антихристианским Ницше), заставляя Христа (1879!) тихо и молча ретироваться, на деле быть прогнанным. Dieu se retire. В эпоху всяческих *психологий без души* должно же было и *христианство без Христа* доказать свою конкурентоспособность! Но что значит: *христианство без Христа?* Или: христианство с церковно-переслащенным, воскресно-выходным, декоративным Христом? Мы не ошибемся, если рискнем с холодной учтивостью поклониться в этом отпущенном на все четыре стороны Христе замаскированному Люциферу. Мы скажем далее, что выдающаяся доктрина Инквизитора имела бы все шансы быть неопровержимой, окажись её молчаливый слушатель и в самом деле тем, за кого его выдал душевно больной автор «Легенды»[128]. Но он не тот, и имя его не Христос, а Люцифер, героический и мечтательный дух, внушивший себе в своей спиритуалистической коме, что он в состоянии не *хлебом единым,* а *одним-единственным поцелуем* подыскать отмычку к новехонькому социализму Аримана. — Неудавшееся христианство есть лишь неудача Люцифера, только-духа, который как раз оттого и испускает дух, что не находит в себе мужества выдержать ариманическое испытание веществом (по обеим специальностям: как теоретическому дарвинизму, так и социал-дарвинизму). *Настоящий Христос* узнается, напротив, по тому, что Он говорит не как богослов, проповедник, духовник, мистик или метафизик, а как теоретик познания, гёте-

[128] Иван Карамазов.

анист, духовед, в случае необходимости как юрист, политэконом или частный предприниматель. Срыв правдолюбивого христианина Достоевского разыгран в том же сценарии, что и срыв антихриста Ницше: оба жили *ante Christum natum,* и оба были ведомы несчастливой звездой теологического недоразумения. Когда спустя несколько десятилетий рукою *скульптора* Рудольфа Штейнера была из дерева сотворена статуя Христа, на ней можно было узреть *художественно* явленный первофеномен теории познания гётевского мировоззрения и духовнонаучной христологии. Здесь посередине изображен ЧЕЛОВЕК, а слева и справа от него по одному дьяволу. Дьявол слева носит в христианской традиции имя «Бог», дьявол справа называется в той же традиции «дьявол». Третьего в этой традиции, как известно, не дано.

Представляется возможным прочитать три искушения Христа, после их антропософской эксегезы, в контексте становления самой антропософии. Условием такого прочтения может быть понимание антропософии не как посредницы между *«духовным миром»* над нами и *«духовной потребностью»* в нас, а как *самого духовного мира.* Было бы странным считать философа Гегеля не творцом собственной философии, а всего лишь её *«излагателем»;* откуда же это антропософское простодушие, ищущее духовный мир с его центральным событием, явлением эфирного Христа, где угодно, но только не во внутреннем мире творца антропософии. Если ВОЛЕЮ Штейнера было обозначить *свое присутствие в духе* именем Христа, то нелепым было бы понимать это имя в индексе модальности исторически неудавшегося христианства. Между тем, до сих пор всё еще не стихают дискуссии на тему, *был* ли Штейнер христианином уже и в молодости или он *стал* им лишь после сорока (когда с глаз его слетели, так сказать, ницшевско-геккелевские шоры и он узрел, так сказать, Дамасский свет)[129]. Позиций, как и в каждом споре, здесь две: одни уверяют, что не *«стал»,* а *«был»,* и подкрепляют это рядом ссылок, другие, и тоже с ссылками, что не *«был»,* а *«стал»,* причем как от тех, так и от других, явным образом ускользает беспредметность самого спора, ибо прежде чем решить: *«был»* или *«стал»,* нужно же знать, ЧЕМ *«был»* или *«стал».* Finis christianissimi: христианство в эпоху Дарвина и университетского атеизма вполне укладывается в реликтовую топику *«красных книг»;* ницшевское: *«неприлично быть христианином»,* есть не выпад, а консеквенция из факта отсутствия христианства: быть христианином неприлично, поскольку быть христианином нельзя, а можно лишь выдавать себя за христианина. Чтобы БЫТЬ христианином, надо Христа, совсем как в том ставрогинском каламбуре *«соуса из зайца».* Нужно почувствовать внутреннюю драматику заставляющую умы занять по отношению к христианству непримиримую позицию, скажем, как в случае Эдуарда фон Гартмана, *«умнейшей личности XIX века»* (Штейнер о Гартмане) и авторе подчеркнуто антихристианской «Философии бессознательного», антихристианской не из персональной идиосинкразии её создателя, а из чисто фактического, индуктивного и диагностицируемого основания. Основание гартмановского *бессознательного* эксплицировано в *сознании* Рудольфа Штейнера как *факт,* quid facti, беспамятства Христа в духовном[130]. Гартман считывал свою антихристианскую филосо-

---

[129] Сюда: Urphänomene 1/95, S. 71f.

[130] В лондонской лекции от 2 мая 1913 года (ср. Urphänomene 1/94, S. 94ff.; 3/95, S. 119ff.). Гартмановское бессознательное есть не метафизическая прихоть, а естественнонаучно-индуктивно приобретенный метафизический результат. Гартман не ищет Христа, он *хочет* найти Его, но не в традиции, истории или мистике, а сообразно естественной науке и имманентному ей сознанию. Бесплодность поиска в *этом* сознании приводит его в бессознательное. Гартмановское Бессознательное есть Христос, который здесь, пусть с негодными средствами, всё же мыслится и метафизически (*не* психологически) опекается — перед своим воскресением в сознании автора «Философии свободы». Поучительно наблюдать, с каким рвением гартмановские эпигоны, вроде Фрейда и Юнга, срывали куш и делали себе имя на бессознательном (впавшем в беспамятство, ну да, вогнанным в беспамятство Христом). Но этому

фию с объективного космического факта; его *бессознательное* есть философская идентификация Христа, как бы потерявшего в духовном мире сознание под прессом материалистических *«мертвых душ»*. Необыкновенно значительным симптомом оказывается при этом, что «Философия бессознательного» Гартмана должна была появиться с подзаголовком, который впоследствии в измененной форме был предпослан штейнеровской «Философии свободы»: «Метафизические результаты по естественнонаучно-индуктивному методу» (у Штейнера: «Результаты наблюдения по естественнонаучному методу»). На заостренной контроверзе этих подзаголовков история западной философии могла бы осмыслить свой пятый акт, не предпочти она гартмановской божественной трагедии докучные университетские экстемпоралии. Гартман: поскольку *естественнонаучно-индуктивный метод* не наводит на след Бога в сознании, участь Творца мира — найти пристанище в бессознательном. Отсюда пессимизм и воля к планетарному самоубийству в «Феноменологии нравственного сознания», ибо как же можно еще сколько-нибудь разумно жить, если разум мира погрузился в бессознательное! Что философ ранга Гартмана, как и испытатель утроб ранга Достоевского, не способны найти *современного* им Христа иначе, чем в атмосфере беспамятства, соответственно, молчания, однозначно говорит о гипотоническом синдроме сознания эпохи. Философски вытесненный в бессознательное или деградировавший до поэзии Христос[131] едва ли мог вдохновлять более притязательные и ответственные души; с другой стороны, если души эти — пусть в иной эмблематике — не искали ничего другого, кроме возможности стать именно христианами (что значило: нести свою духовность не *«с краю»* и *«между прочим»,* а в биении пульса), то сама эта возможность означала либо *невозможность* христианства, либо его *сотворение* ex nihilo. В последнем случае речь могла бы идти о таком *«христианине»,* который не *«был»* христианином, но и не *«стал»* им, а только развил *свое* терминологически поначалу никак не аттестованное познание до имманентности его мировому процессу, чтобы задним числом узнать в нем того самого Духа Мира, который физически явил себя однажды в Палестине и которого верующие в него богоубийцы вогнали-таки в беспамятство. Если на рубеже веков это *абсолютно суверенное познание* должно было облечь себя в теософскую номенклатуру, то оттого лишь, что ни в ком из страдающих метафизической недостаточностью интерес к нему не проявился столь явно и требовательно, как у нищих духом теософов. Но теософской была в нем только номенклатура; по сути дело шло об *опамятовании* Христа (не онемевшего в христианстве Люциферохриста, а Христа космического) в новом сознании, опирающемся не на веру, а на знание, *научное* знание, в котором решающим для знающего оказывается не: из скольких тел, душ и духов он, как естественный человек, состоит, а умение нести это знание, пусть на теософском или каком угодно жаргоне, не роняя при этом достоинства мысли. Прекрасно рассказал однажды о своем рождении в теософию Гёте протестантский пастор Риттельмейер[132]: «И вот у меня внезапно появилась дома целая кипа „теософской литературы“… Но книги эти по беглом просмотре я со спокойной совестью отложил в сторону. Мне показалось, что Гегель и Фихте отнеслись бы ко мне с презрением, прими я всерьез эту детскую духовность… Единственный, кто заинтересовал меня, был Рудольф Штейнер. В самом деле — не свалился ли он как бы с другой звезды? Как можно утверждать столь неслыханные вещи, одну за другой, всегда по-новому? Как можно высказывать столь невероятные вещи с

психоаналитически (со стабильным диагнозом*«бессознательное»)* аннексированному сознанию Христа недостает духовно объективной действительности; поэтому оно может действовать лишь деструктивно и как imagemaker будущего мироправителя Аримана.

[131] Любопытно было бы проследить эту топику в линии нарастания безвкусицы от «Легенды о Великом Инквизиторе» до «Мастера и Маргариты» и дальше — в американской редакции — до бродвейской звезды по имени Джизус Крайст.

[132] F. Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner, Stuttgart 1953, S. 18f.

миной трезвого регистратора? Я и не догадывался тогда, что Рудольф Штейнер, прежде чем он выступил перед людьми как духоиспытатель, зарекомендовал себя философскими трудами исторического и принципиального порядка; я не догадывался, что он был прекрасно осведомлен в области естественнонаучных исследований. Я чувствовал лишь, что этот человек заслуживал серьезного отношения. Духовный тон его высказываний был таков, что стыд перед Гегелем и Фихте исчез». Из такого настроения (всё равно, будучи *«христианином»* или *«кем угодно»)* приходят к переживанию антропософии, как созданного в мышлении совершеннейшего мирового процесса: если Рудольф Штейнер ex post facto описывает свой духовный мир как мир воскрешенного Христова сознания, то не оттого, что он опирается на некий исторический (и истлевший) призрак, а оттого, что в *сотворенном* им духовном мире, или являющемся, как *антропософия,* Христе, и этому призрачному и лежащему в параличе христианству дана возможность встать и взять в руки одр свой. Христианином в XX веке является не тот, кто говорит о Христе, а тот, кто говорит *из* Христа. Говорящий из являющегося в настоящем Христа, который есть *творец христианского мышления,* способен между прочим осмысленно говорить также и об историческом Христе, *творце христианской веры.* В противном случае о последнем говорят как раз богословы.

Возражение. Но позвольте! Выходит, что христианином можно стать сегодня, лишь прочитав предварительно книгу «Как достигнуть познаний высших миров»! И даже не прочитав её, а перманентно читая, до тех пор, пока не сложатся органы для восприятия Христа! Тогда, в Палестине, Его по меньшей мере мог видеть *любой,* ничуть не возясь со всеми этими *«цветками лотоса».* Кто же видит Его сегодня? — *Отвод.* А кто же *видел* его тогда? *Любой?* Что *мог,* нет спору, что глазел, да, но *видел* ли при этом? Кто *познал* и *признал* в человеке Иисусе Бога? Даже апостолам давалось это редко и с трудом. Разве не оставался, разве не остается Он для большинства и по сей день *«простым мирянином из Назарета»!* Возможность встретить Христа *сегодня* даже большая, чем тогда. Спрашивая, где и как Его встретить, мы тычем пальцем в небо; следовало бы поставить вопрос иначе: не проходим ли мы и сегодня мимо Него, являющего себя эфирно, как мы проходили мимо Него, явленного физически, тогда? У скольких корифеев античного мира отнялся бы язык, скажи им кто-либо, что по Палестине бродит человек, имя которого в скором времени станет точкой отсчета времен! Не следует лишь пользоваться понятиями *физическое тело* или *эфирное тело как* гвоздями, которыми угвазживают понимание. *«Эфирное»* ничуть не в меньшей степени принадлежит к чувственно-сверхчувственному, зримо-незримому миру, чем *«физическое».* Явление Христа в эфирном теле есть XX век и его история, именно: история, как полигон испытующего свои возможности и свои интенции Христа. Антропософу дано знать, что реальность, на которую указует технический термин *эфирное тело,* есть лишь оккультное описание того, что есть *живая мысль,* иначе: *жизнь, как мысль.* Христос-Логос и есть мысль, ставшая плотью, один раз физически, вторично — как СОЗНАНИЕ. Это сознание *воплощено* КАК антропософия. Антропософия есть *возможность* спонтанных выходов из лабиринта кармы без выхождения из него, напротив: с усиливающейся волей к усвоению видимого хаоса сплетенностей в топологии сознания; выходы суть миги встречи с непосредственно переживаемым Христом, не с именем-раздражителем *«Христос»* в условных рефлексах нашего религиозно или морально автоматизированного восприятия, а с некой духовной реальностью, которую мы *могли бы* опознать как прочитанное нами однажды (или имеющее быть прочитанным) в Евангелиях. Возможность антропософии *в нас* — открытость миру мыслей Рудольфа Штейнера, через которые мы получаем не знание о событии, а

знание, как событие. Мы учимся таким образом воздавать должное отрывку из *Деяний апостолов* 2,1-4 не в исторической, а в биографической оптике.

Нижеследующая попытка пневматософского прочтения одной биографии вызвана между прочим и острой антропософской нуждой. Если антропософия есть жизнь Рудольфа Штейнера, то понимание её упирается не в необходимости теоретического порядка, а в понимание *этой* жизни. Дело даже не в количестве промахов, которые допускают как биографы Штейнера, так и интерпретаторы его творения, а в их своего рода канонизированности. Мы не удивимся, если образцовыми будут признаны как раз те биографии Штейнера (например, сочиненные господином Линденбергом), в которых промахи эти доведены до сознательного приема. Нужно обладать почти что глотательной мускулатурой факира, чтобы не поперхнуться той смесью простодушия и спеси, с которой здесь подаются и комментируются *bruta facta* штейнеровской жизни, открываемой умильным образом *«отпрыска бедных родителей из местечка Нойдёрфль»*. Старая насмешка почти напрашивается на язык: *не плотник ли это, сын Марии?* — Мы воздержимся от комментариев, но спросим лишь: если жизненный путь и жизненное творение этого человека идентичны, то не очевидно ли, что биография его может быть имманентно воссоздана не по шаблону *«наших»* жизней *(«пока не требует поэта к священной жертве Аполлон»)*, а как раз по следам *его* познаний. За точку исхода можно взять трояко расчлененную диспозицию, через которую открывается несоизмеримое и необозримое пространство этих следов. Трехчленность относится последовательным образом к *философскому* творению, *теософско-антропософскому* творению и *социальному* творению. Три основных труда должны быть названы здесь: «Философия свободы» (1894), «Теософия» (1904) и «Основные черты социального вопроса в жизненных необходимостях настоящего и будущего» (1919). Нет сомнения, что биографию творца антропософии придется однажды составлять не только по вехам внешней жизни, но и вычитывая её из трех названных трудов. Нужно уже находиться за чертой интеллектуальной бедности, чтобы не додуматься до мысли, что книги, подобные указанным, не просто *принадлежат* к биографии, а *суть* биография. Сводить биографию к фактам биографии было бы не более остроумно, чем сводить «Войну и мир» к 32 — бесконечно комбинируемым — буквам русского алфавита. Весельчаки от математики придумали когда-то обезьяну, от энного количества стучаний которой по клавишам пишущей машинки могла бы получиться «Война и мир». (интересно, сколько раз пришлось бы ей простучать, чтобы удостоиться премии *«Букер»* или, на худой конец, *«Антибукер»?)* Умный биограф воздерживается от стучания по фактам воссоздаваемой им жизни, понимая, что никакие факты не сделают биографии, прежде чем они сами не будут сделаны биографией. Он не взбивает факты до жидкой массы, чтобы преподнести затем получившуюся кашу как биографию, но селектирует их на существенные и несущественные, дабы сквозь очищенность первых от вторых некий *жизненный путь* мог обнаружить себя в своем *необходимом*. Если, проверяя арифметические способности маленького Ванечки, предлагают ему поровну распределить четыре яблока между собой и своей сестричкой, а ему не терпится при этом узнать, сладки ли яблоки, то терпеливый воспитатель начинает как раз с того, что отучает обучаемого арифметике малыша от дурной привычки обращать внимание на вещи, не имеющие к искусству счета никакого отношения.

Можно рискнуть однажды осмыслить книгу «Философия свободы» *sub signo Luciferi,* как ответ на сделку: «Все царства, которые Ты видишь вокруг себя, Твои, если Ты признаешь во мне своего господина!» Поскольку названные *«царства»* принадлежат к астральному плану мира, с другой же стороны, могут быть покорены и освоены лишь че-

рез Я (как *Манас),* Люциферово искушение получает смысл и толк исключительно в свете проблемы познания. Люцифер, даритель Я, обещает познающему отдать в его распоряжение астральное бессознательное, если познающий признает в нем своего господина. На философском языке это гласит: познание начинается там, где познающий признает Я в качестве исходного пункта. Наиболее совершенное свое выражение это искушение нашло в философии Фихте, в её трансцендентальном абсолютном Я. Идеалистическая философия, начиная с Фихте, — это лабиринт, в котором теряются бесчисленные Вертеры идей, вдохновенно приносящие себя в жертву минотавру Я. Если при этом и возникал вопрос, как относится абсолютное Я (Люцифер) к отдельной человеческой особи, то идеалистический философ переходил на жаргон теологии и эмфатически ответствовал: как Бог, что на небе, к человеку, который на земле. Это небо, однако, моментально затянулось бы тучами, сумей земной человек напомнить философам, что для головы не лучшее применение быть подставкой вещей, ею же насочиненных. После антропологической поправки Штирнера Я может означать только: *мое Я.* Но это значит: Люцифер, мыслительная сила которого лежит в обобщениях, принуждается в Штирнере к необходимости дифференцировать. И следовательно, искушение не может действовать в старой*«общезначимой»* (фихтевской) версии, но соотносимо лишь с этим вот Я, откликающимся на имя Штирнер, или тем вот Я. называющимся Ницше, короче со всяким дозревшим до него конкретным Я. В словах: «Все царства, которые Ты видишь вокруг себя, Твои, если Ты признаешь во мне своего господина!», *«во мне»* означает: в трансцендентально-абсолютном Я фихтевской философии. Что на этом фихтевском эссенциальном Я должно было непременно сорваться любое экзистенциально-конкретное Я, ставило под вопрос не правомочность искушения, а только недостаточность познания. Раздутый до *«дальше некуда»* воздушный шар победителя должен был рано или поздно с адским шумом лопнуть, а его искушение обернуться на него самого. Философская судьба Люцифера после смерти Фихте и Гегеля, соответственно с появлением штирнеровского «Единственного» безостаточно заостряется в вопрос, способен ли он, достигший небывалых высот в головокружительных взлетах немецко-идеалистической философии, прочитать книгу Штирнера, без того чтобы принять автора за сумасшедшего. Если да, то его искушение перерождается в самоискушение. Это обращенное на него самого искушение приводит его тогда к *обращению.* Обращение Люцифера называется: «Философия свободы». В этой книге древней змее — во исполнение на собственной шкуре обещания: *будете, как Боги,* — приходится помыслить следующую мысль: Я (= Люцифер) возможно лишь, поскольку оно мыслится. Ибо полагать Я *началом* познания можно лишь, сперва помыслив его как таковое. Абсолютно первое философов называется, поэтому, не Я (= Люцифер), а мышление. Но мышление производно от — *мыслить.* Мышление, как орган, производится от глагола мыслить. Говоря иначе, мышление есть, если оно *мыслится.* Cogitatio qua cogitare. Кто же мыслит? Очевидно, *«человек»:* не *«вообще»* человек, а фактический, причем умеющий мыслить МЫСЛЯМИ МИРА, а не каталогом законсервированных в голове понятий, короче, некто NN. NN мыслит вещи мира как идеи (= сущность восприятий), но поскольку среди вещей мира он воспринимает и себя, как вещь sui generis, он мыслит и себя самого как идею, как предельное значение чувственно-сверхчувственного ряда: *дерево* там за окном — *идея* дерева, *веник* в углу комнаты — *идея* веника, смотрящий в окно или в угол *человек* — *идея* человека. Но идея человека и есть Я (= человеческая сущность). Конкретный человек NN мыслит себя, как Я, не *свое Я,* а *себя* как Я, конкретного себя как Я, *как таковое.* Я, *как таковое* (= сущность человека, родовое понятие), есть идея, которую*некто* человек мыслит не как понятие, а как свое *тело.* Подобно тому как естествоиспытатель возвышается над природой *познанием* природы, так и тот, кто мыслит идеи, включая

идею Я, осознает себя господином над идеями. Что ускользает от змеи-дарительницы Я, так это то, что её старое лемурийское Я (в сущности, платоновская идея) нейтрально, т. е. страдает врожденным пороком среднего рода. Я, как оно *(«оно!»),* — не больше, чем пустое понятие, которому, если оно не воплотится конкретно, грозит неизбежное вырождение в кантовскую формальную апперцепцию (или во фрейдовское*бессознательное:* «das Es»). То, что опекаемое Люцифером Я не очутилось среди *universalia post rem,* было благодатью Голгофы. Опасность номинализма уже до Голгофы достигла таких масштабов, что следствием её стал великий страх Богов[133]. На Голгофе, месте рождения *Единственного,* опасность становится одолимой. Дар Люцифера после Голгофы — это уже не просто Я, как понятие, а Я, как ТЕЛО, по существу ТРУП, воскресший в ФАНТОМЕ[134]. Собственное имя Я отныне есть ХРИСТОС, и если искуситель Люцифер хочет, начитавшись Юма, избежать курьёза рассматривать свое Я, как пучок представлений, то ему придется взяться за дело серьезнее и равнять себя на более серьезную философию (Luciferus verus Christus). Не он, стало быть, как содержание мысли NN, но сам мыслящий его NN есть творец его и господин. Люцифер, соблазняющий автора «Философии свободы» всеми царствами мира и славой их, упускает из виду, что «Философии свободы» неведом никакой мир, через предположительную славу царств которого она могла бы быть введена в искушение. С точки зрения «Философии свободы» мир лишен не только славы, но и вообще смысла и цели, покуда он не освоен в познании и не переделан в мастерскую моральных фантазий.

Поскольку же и гордый Бог Люцифер составляет часть *мира,* ему нельзя было бы пожелать лучшей участи, чем предоставить себя в распоряжение «Философии свободы» — в надежде, что он смог бы обрести в ней смысл, осознав в её перспективах свое *«дьявольство»,* как жертву и технически необходимое отклонение в трудном ремесле миросозидания. Ибо в дезинфицированном ариманически мире ему не остается ничего иного, как выйти на пенсию и пугать пугливых однообразно-местечковыми полуимагинациями-полугаллюцинациями — в тоскливом ожидании случая, позволившего бы за этим пугалом философски познать и теософски задействовать его аутентичную сущность. Дилемма Люцифера после «Философии свободы»: либо он должен признать в её авторе собственного господина, чтобы гарантировать себе философски серьезное и перспективное будущее в наступающей теософии гётеанизма, либо участь его прозябать в мире

---

[133] Рудольф Штейнер в лекции в Кёльне 18 декабря 1913 года.

[134] Фантом — физическое, чувственно незримое тело, очищенное от бессознательных процессов и структурно изоморфное Я, тело, восстановленное в своей первоначальной помысленности и не знающее различия между витальностью и сознательностью. Духовная наука строжайше отличает *физическое* тело, как начало (стадия Сатурна) и конец (стадия Вулкана) творения, от *физического* тела в линии эволюции. Первое идентично Я и соответственно сознанию Я; второе есть утрата себя, как Я, в эволюционном сжатии Я до точки лба и параллельном расширении себя до бессознательного. Бессознательность физического тела, его не terra incognita своего первородного (физического) тела во всей полноте его свершения, а лишь поверхностные эпифеноменальные очаги ощутимостей, иначе и по-шопенгауэровски: физическое тело не как *«волю»,* а как *«представление»* (представление о море в плоскости и без глубины). Фантом (воскресшее тело) есть тело, редуцированное до сущности, до Я, до абсолютного сознания в каждой точке возникающего и исчезающего вещества; если тело это бессмертно, то только потому, что в нем уже *«нечему»* умирать. Бог вспоминает в нем себя как Бога, не переставая быть человеком. О фантоме см. шестую, седьмую и восьмую лекции Рудольфа Штейнера в цикле лекции «От Иисуса ко Христу» (Карлсруэ 4-14 октября 1911). отрезанность от регулярно возникающего на нем и впадающего в нем в обморок, как бы постоянно мигающего и гаснущего Я, есть отложение процессов сознания в материю с вытекающими отсюда болезнями и смертью *(«грехопадение»);* можно было бы сказать и так: Бог, забывший бы, что он Бог, стал бы, не переставая *быть* Богом, человеком; он называл бы себя по имени Я (= имя Бога), но при этом имел бы в виду

научного позитивизма, довольствуясь время от времени крохами со всякого рода мистических и оккультических столов.

Ужаснувшись этой дилемме, он делает вторую попытку, зовя себе на помощь Аримана. Можно допустить, что на этот раз приманкой послужили ключевые слова из всё той же «Философии свободы»: «Человек должен противопоставить себя идее, как господин, *иначе* он попадет в рабство к ней». *Идея* значит Бог. «То, что философы называют абсолютом, вечным бытием, мировой основой, что религии именуют Богом, это обозначаем мы как […] *идею».* (Из вступительной статьи Штейнера к естественнонаучным сочинениям Гёте)[135]. Если допустить, что перед ясностью и недвусмысленностью этого противопоставления у всех католических, протестантских, православных, буддистских, мистических, академических, нью-эйджных и прочих антропософов должен был бы отняться язык, то лучшей добычи носитель мировой гордости Люцифер не мог бы себе и пожелать. Досадным недоразумением выглядело лишь, что сказавший это *«ницшеанец»* вел себя так, словно он и не собирался сходить с ума, да, словно намерением его было, напротив, еще глубже, опаснее и неисповедимее входить в ум. Дело шло не об очередной жертве романтики, а о ком-то *действительном.* Книга «Истина и наука. Прелюдия к Философии свободы» (1892) определяет философский статус действительности. Действительным, в смысле книги «Истина и наука», может быть тот, кто обязан собой, интегрированностью своего существа не потустороннему, а исключительно силе своего познания. Именно этого *действительного* и пытается Люцифер (при содействии Аримана) вторично ввести в искушение: если ты, так говорит он ему, и в самом деле тот, за кого ты себя принимаешь, бросься вниз с достигнутой тобою высоты — ты не разобьешься, если только признаешь, что я твоя свобода. — Говоря иначе: если ты взлетел так высоко, что тебе по силам противопоставлять себя Богам, как господина, это значит: *перед* тобой и *над* тобой нет больше ничего, на что ты мог бы равняться, никакого прообраза, по которому впредь могла бы формироваться твоя жизнь. Но стоять перед всяким *бытием* как господин, значит не иметь над собой никакой более высокой инстанции. Пусть так, пусть над тобою нет ничего; но признай тогда хотя бы *ничто* над собой. Я есмь этот *«ничто»,* мое сокровенное имя гласит: *Ничто-не-истинно-всё-позволено*[136]. Если ты действительно свободный, проверь свою свободу, дай ей быть господином над тобой. Бросься в меня! … Присутствующий при этом в качестве ассистента Ариман добавил: я защищу тебя от страха! Бросайся же! — Ответом на это второе, внутренне связанное с первым, искушение стала книга «Теософия», в подзаголовке: *Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека.* От читателя потребуются усилия, чтобы примирить ориенталистское заглавие книги с классически-просветительской топикой её подзаголовка. Ему, по-видимому, и в голову не придет спросить: *во что* он, как читатель, здесь, собственно, вводится? Написано же черным по белому: *в сверхчувственное познание мира и назначение человека!* Но почва начнет ускользать у него из-под ног, если он станет продумывать этот подзаголовок в свете, падающем на него из книги

---

[135] Сюда: Urphänomene 1/95, S. 98.

[136] Формула Ницше из «Генеалогии морали». Об этой книге пишет Штейнер в письме к Паулине Шпехт вскоре после выхода в свет «Философии свободы»: «Он [Ницше — К. С] нашел бы у меня продолженными множество вопросов, которые у него остались открытыми, и наверняка согласился бы со мной в том, что его воззрения на мораль, его имморализм находит свое завершение лишь в моей „Философии свободы“, что его „моральные инстинкты“, соответственно сублимированные и прослеженные до их начала, дают то, что фигурирует у меня как „моральная фантазия“. Этой главы „Моральная фантазия“ моей „Философии свободы“ и недостает как раз в ницшевской „Генеалогии морали“, хотя всё, что в ней находится, указует на это.» — Иные антропософские и прочие мальчики (в том числе и убеленные сединой), вместо того чтобы заключить отсюда к неудавшейся в Ницше „Философии свободы“, потирают руки в придурковатом предвкушении перспективы уличить Штейнера в ницшеанстве.

«Философия свободы». В смысле «Философии свободы» сверхчувственное познание отличается от чувственного тем, что при последнем сначала находят объект и после наблюдают его, тогда как в первом его нельзя найти и, стало быть, наблюдать, не помыслив, соответственно, не сотворив его сначала. Знак равенства между *мышлением* и *творчество м*идентичен с аксиомой штейнеровской теории познания: её *беспредпосылочностью*[137]. Если познание беспредпосылочно, значит оно не является отображением чего-то до и вне всякого познания реального (само *«реальное»,* как таковое, оказывается уже неким познавательным результатом), а есть чистый акт творения, *creatio ex nihilo.* Введение в сверхчувственное познание мира означает соответственно: созерцание творения, или описательнее: в «Теософии»*наблюдается* то, что в «Философии свободы» *мыслится*[138]. — Аналогично обстоит дело и с топикой *«назначение человека»,* на которой сорвали себе голоса поколения философов-просветителей. Если перевести эту топику с языка теологико-метафизических аподиктичностей на язык *наблюдения* (в призме «Философии свободы»), то она обнаружит себя не менее призрачной, чем старые *«энтелехии»* и *«эссенции».* Проще говоря: о назначении человека — в смысле теологических, метафизических, этических, эсхатологических, каких угодно директив — не может быть и речи, покуда человек (NN) не измыслит и сам не назначит себе, а тем самым и миру, цели своего существования, которая в последующих поколениях станет всеобще значимой и общечеловеческой. Мы видим, что теоретически, логически, чисто духовно «Философия свободы» убегает в перспективу абсолютного Ничто. Но теоретически, логически, чисто духовно и значит ведь — *люциферически.* В «Философии свободы», останься она *книгой,* не стань она *человеком,* Люцифер, несомненно, нашел бы козырную карту, бьющую любую другую карту. Как отставший Бог, Люцифер обожествляет дух и охотно принес бы *всего* человека в жертву только головному человеку. Гёте оттого и являет минимум люциферичности, что Гёте избегает мыслить то, что он не *есть* сам. Гёте сам, творя свои творения, *есть* уже Вертер, Фауст, Мефистофель, Вильгельм Мейстер, Оттилия, перворастение, первоживотное, межчелюстная кость, учение о цвете, покой над горными вершинами. Напротив, максимум Люцифера в Гегеле обеспечен тем, что он мыслит как раз то, чту он не есть сам, больше: чем он не хочет быть сам. Сверхмощное полотно Гегеля, «Феноменология духа», эвоцирует некий дух, который охотнее откликается на понятие Мировой Дух, чем на имя Гегель. Оба, Гёте и Гегель, примиряются в основном труде Штейнера. Вопрос, сформулированный раньше и в другой связи: что делает автор «Философии свободы» *после* «Философии свободы»?[139], проясняется в прямом контексте со вторым Люциферовым искушением. Автор, помыслив себя сначала как «Философию свободы», наблюдает затем свою свободно созданную сущность как — *духовный мир.* «Теософия», или *сверхчувственное познание мира,* имеет темой ПРАСИЛУ, которая во внешнем мире являет себя как звездное небо, а во внутреннем мире человека *одновременно как* астрономия. Растение, цветущее вовне, и растение, мыслимое в голове ботаника, различаются между собой не тем, что одно, *«там»,* реально, а другое, *«здесь»,* идеально (со всеми вытекающими отсюда тупиками и апориями последующих шагов), а тем, что в обоих являет себя МИР, один раз на более низкой, другой раз на более высокой ступени *своего* развития. Этот МИР и есть центральная тема «Теософии», которая созерцает его не в его расщепленности на псевдообъективный *фюсис* и псевдосубъективную *пневму,* а как ВНУТРЕННИЙ МИР ОДНОГО ЧЕЛОВЕКА, того самого, кто смог в познании потерять себя как частное Я и найти себя как Я мира, равное *назначению человека* — осознать себя, как Я, не только в собственном теле, но и в

---

[137] Сюда: Urphänomene 1/95, S. 122-137, 2/95, S. 122-137

[138] Сюда: Urphänomene 2/95, S. 62.

[139] Сюда: Urphänomene 2/95, S. 89.

любой вещи, до умения говорить Я, имея в виду другого, не только другого человека, но и любую другую вещь. Люцифер, пораженный абсолютными результатами «Философии свободы», совсем по-сартровски хватается за *ничто* свободы; еще один шаг вперед («Бросься вниз!»), и освобожденный должен будет, за отсутствием всякой почвы под ногами, отождествить себя с *ничто*[140], с ницшевским *«всё позволено»* и уже, в прямой траектории падения, с сартровским *«l'homme est une passion inutile».* Нужно попытаться однажды представить себе шок старого искусителя-вольнодумца, раздувающего мехи мирового органа и воображающего себя этаким надувателем Бога, перед решением освобожденного примкнуть к — теософам и даже стать генеральным секретарем немецкой секции Теософского Общества. Автор «Философии свободы» и «Эгоизма в философии», завсегдатай венских кафе и журфиксов в компании Германа Бара, Фридриха Экштейна, Иозефа Брейера, Лауренца Мюллнера, Гуго Вольфа, друг Геккеля, почитатель Ницше и — *теософ*! Ну, как бы среагировала, к примеру, парижская элитная публика, от Симоны де Бовуар до Мерло-Понти и Раймона Арона, вздумай Жан-Поль Сартр, как раз по написании сжигающего все мосты «Бытия и ничто», вдруг стать — *антропософом*![141] «Es muß der Zufall in seine Rechte treten» (случай должен вступить в свои права)[142] — случай, а не логика искушения; вступившему в свои права случаю[143] угодно было, чтобы интерес к автору замолчанной немецкими философами «Философии свободы» возник со стороны ряда немецких теософов, ищущих, очевидно, такого знания о *«тайном»,* которое более приличествовало бы их душевности, чем ребячества буддо-британской теософии. Ответом на искушение броситься с достигнутой высоты свободы в *бездну* духовного и вступить в свои права господина над идеями (при условии, что идеи продолжали бы оставаться платоновскими, т.е. всё еще дохристианскими Богами) стала моральная фантазия книги «Теософия», или решение *свободного* иметь свое расширенное до мира Я в *других,* в терпящих нужду ближних (случайно в первом приближении ими оказались теософы), как ИХ свободу научиться однажды воскресать из собственных живых трупов в нетленности своего *духочеловека.* В зеркале «Теософии» Люцифер видится себе уже не искусителем, а гностиком, стыдящимся своей чёртовой репутации среди детей, богословов, сектантов, моральных теток, поэтов и бездельников. Антропософу, прежде чем он научится представлять антропософию в мире, не позоря её, придется на свой страх и риск переваривать рекомендацию, данную творцом антропософии бывшему чёрту Запада в самом преддверии духовной науки: «Знаменательным символом мудрости, данной нам путем исследования, является Люцифер, носитель света. Дети Люцифера суть все, кто стремится к познанию, к мудрости. Халдейские звездочеты, египетские жрецы, индийские брамины: все они были детьми Люцифера. И даже первый человек стал сыном Люцифера, так как он через змею научился различать „добро и зло". Но все эти дети Люцифера могли стать и верующими. Они даже должны были стать верующими, если только верно осмысливали

---

[140] Роза Майредер, когда-то друг и единомышленник философа свободы Штейнера, порвавшая с теософом Штейнером, вспоминает любопытную встречу с ним в период между «Философией свободы» и «Теософией», т. е. как раз во время второго *«искушения»:* «Зайдя ко мне в последний раз перед своим переходом в теософию, Штейнер сказал мне: „Да, милостивая госпожа, я стал поклонником случая; жизнь научила меня этому"» Комментарий пораженной собеседницы: «Но как уживается учение о карме с поклонением случаю? Разве это не скачок в штейнеровском мировоззрении, которое он столь убедительным образом излагает как некое органическое развитие?» *(Rosa Mayreder*, Tagebücher 1873— 1937, Frankfurt am Main 1988, S. 292. Подробнее на эту тему см. Urphänomene 2/95, S.11-17).

[141] Для этой публики, очевидно, легче было вынести его метаморфоз в коммуниста, маоиста и анархиста.

[142] Заметка Штейнера на полях гартмановского экземпляра «Философии свободы», испещренного замечаниями Гартмана. Книга была на время прислана обратно автору для ознакомления с критикой. Сюда: Urphänomene Auftakt, 1994, S. 73f.; 2/95, S. 34f.

[143] Имя которого гениально угадал Леон Блуа: «Qu'est-ce que le hasard? C'est le nom moderne du Saint-Esprit» (Что такое случай? Это современное имя Святого Духа). Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne, 11. 8. 1900. Œuvres complètes, Paris, 1948, p.747.

свою мудрость. Ибо мудрость их и стала им „благой вестью“. Она возвестила им божественную первооснову мира и человека. То, что открывалось им силою их познания, было священной тайной мира, перед которой они благоговейно преклонялись, было светом, указующим душам их пути к их назначению. Увиденная в благоговейном почитании, мудрость их становилась верой и религией. То, что принес им Люцифер, светилось перед глазами их души как Божественное. Люциферу были они обязаны тем, что имели Бога. Делать из Бога противника Люцифера, значит сеять раздор между сердцем и головой. […] Люциферу не подобает быть чёртом, ведущим исполненного стремлений Фауста в ад; что ему подобает, так это быть пробудителем тех, кто верит в мудрость мира и волит преобразовать её в золото божественной мудрости. Люцифер хочет на равных смотреть в глаза Копернику, Галилею, Дарвину и Геккелю; но и не опускать взора, когда мудрые говорят о родине души»[144].

Тут-то и пробил бедовый час Аримана. Облеченный неслыханными полномочиями вступил этот победитель Европы 1918 года в свою должность. Мы постигаем третье искушение, не усваивая его в пенсуме закона Божьего и не побираясь возле него литературоведчески, а изживая его духовнонаучно. Некая свободная фантазия позволяет перевести цитированную выше Легенду в перспективу, о которой не мог еще ничего знать поэт Инквизитора Достоевский, в перспективу вопроса: а как бы повел себя могущественный римский диалектик, натолкнись он не на мечтательное молчание идеалиста, а на удавшуюся из духа Гёте теософию? Ядро Ариманова искушения лежит в вопросе: чего *хотят* люди? Формулируя иначе: что предпочтут они скорее, поставленные между обещанием свободы и превращением камней в хлеб? Выигрыш Аримана в этой дилемме гарантирован уже хотя бы тем, что последняя выдумана Люцифером. Третье искушение — это лишь кармическое следствие первых двух. *«Божественный, слишком божественный»* ответ: *не хлебом единым,* отзывается эхом *«человеческой, слишком человеческой»* поправки: *пусть так, но и не единой же свободой.* Очевидно, что аксиома Великого Инквизитора, согласно которой свобода по плечам лишь немногим избранным, в то время как для большинства дело идет прежде всего о хлебе, держится на фатальном люциферическом высокомерии: ни при каких обстоятельствах не уронить себя до жизненной прозы хлеба. Если свобода — антипод хлеба, то логика старого диалектика неопровержима. Люди *хотят* хлеба. Баста! Или, если уж на то пошло: они *хотят* хлеба, потом еще и еще раз хлеба, и только после — свободы, по возможности в чужом исполнении: свободы, как свободного времяпрепровождения. На хорошем римском: *panem et circenses,* накорми и развесели. Только в этом диспозитиве, пожалуй, и мог бы трезвый Ариман ужиться с лунатиком Люцифером. Ступать на высоких котурнах и лицедейство-

---

[144] Из статьи «Люцифер», июнь 1903 года. Мы поостережемся увидеть в этом тексте что-либо еще, кроме бумеранга, обратно поражающего названного здесь Люцифером искусителя. Следующая антропософская максима из вступительной статьи Штейнера к гётевским «Изречениям в прозе» остается решающей также (или, пожалуй, как раз) для предлежащего случая: «Философия никогда не может передавать общезначимую истину, но она представляет собой внутренние переживания философа, посредством которых он толкует внешние явления». Преображенный (в дух Божий) Люцифер принадлежит к содержанию сознания Рудольфа Штейнера в силу той же очевидности, по которой, скажем, содержание «Феноменологии духа» есть содержание сознания Гегеля. Нет ни малейшего повода тешить себя допущением, что он и *«в нас»* осознает себя столь же просветленным, как и в творце антропософии. Мы отличаем этого Люцифера, принадлежащего к интимнейшим переживаниям философа Штейнера, от той необыкновенно сложной антропософской *«знаковой»* фигуры, которая принадлежит к тактике педагога Штейнера в его обращении с трудными антропософскими детьми. В этом смысле понимаем мы и следующий отрывок из книги «Мой жизненный путь» (гл. XXXII) не как попытку стушевания, а как строгое отмежевание и в то же время приглашение к зрелому осмыслению случая: «Разумеется, имя [Люцифер] употреблялось тогда без связи с той духовной властью, которую я позднее обозначил как Люцифер, противополюс Аримана. Содержание антропософии [как проводимого по всей Европе педагогического мероприятия — К. С] не было тогда еще настолько разработанным, чтобы речь могла уже идти об этих силах [обоих искусителях творца антропософии — К. С].» Sapienti sat!

вать в роли свободных, значит лишь дать сервировать себя как сладкий стол к хлебу насущному. Очевидно, что заточенному в темницу и вынужденному волею поэта играть роль Христа Люциферу Легенды, после того как он опознал себя в зеркале Аримана *«десертом»,* не остается иного выбора, как гордо и печально, по-лермонтовски, молчать, пока ему не укажут на дверь. Но что означает молчание Люцифера под ураганным огнем Ариманової диалектики? Антропософ может сказать: ожидание искупления. Очерненный в тысячелетиях фольклора, Бог Люцифер ждет своей реабилитации в Христовом сознании. Без очищения Люцифера и искупления его в «Философии свободы» и «Теософии» не может быть и речи о преодолении Аримана. Утратив люциферическое небо над собой, колосс Ариман утрачивает и почву под собственными глиняными ногами. Мы видим, что ариманическая логика хлеба имеет предпосылкой ложь люциферически понятой свободы. Все компьютерные программы и расчеты рушатся при попадании в них *«вируса»* духовнонаучно фундированного познания: ОБЕЩАНИЕ СВОБОДЫ И ПРЕВРАЩЕНИЕ КАМНЕЙ В ХЛЕБ — НЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ, А ОДНО И ТО ЖЕ. Тем самым не только прокладывается мост от «Философии свободы» к «Основным чертам социального вопроса», но обе названные книги обнаруживают себя (через посредничество «Теософии») как действие одного и того же первоначального импульса.

В лекции, прочитанной в Дорнахе 17 февраля 1924 года, Рудольф Штейнер говорит о трех составных частях человеческой кармы, соответствующих зависимости человека от растительного мира, животного мира и собственно человеческого мира. Эти составные части суть, во-первых: хорошее самочувствие, дурное самочувствие, как выражение нашей «растительной» зависимости в эфирном (каузируется Иерархией Начал, Архангелов и Ангелов), во-вторых: симпатии, антипатии, характеризующие нашу привязанность к животному царству в астральном (каузируется Иерархией Сил, Властей, Господств), в-третьих: события, переживания в собственно человеческом мире, определяющие, сообразно судьбе, нашу сознательную жизнь (каузируется Иерархией Серафимов, Херувимов, Престолов). «Здесь нам даны три основных элемента нашей кармы: то, что образует нашу внутреннюю жизнь, наше внутреннее человеческое существование, подчиняется третьей Иерархии; то, что является нашими симпатиями и антипатиями, что находится уже в определенном отношении к нашему окружению, подлежит второй Иерархии; наконец то, что выступает нам навстречу как наша внешняя жизнь, относится к ведомству первой, наиболее возвышенной, Иерархии стоящих над человеком Сущностей». Остается минеральное царство, с которым человек связан физически. Это минеральное царство, однако, не образует дальнейшей составной части человеческой кармы, так как человек *не* находится в прямой зависимости от неё. Дорнахская лекция от 17 февраля 1924 года развивает тему дальше: «Таким образом, человек в целом независим от того, чем является окружающий его минеральный мир. Он принимает в себя из минерального мира лишь то, что не имеет непосредственного влияния на его существо. Он двигается свободно и независимо в минеральном мире. Мои дорогие друзья, если бы этой свободы и независимости движения в минеральном мире не существовало бы, то не было бы и того, что мы называем человеческой свободой. И весьма значительным является то, что мы должны сказать: минеральный мир существует, собственно говоря, как необходимое соответствие человеческой свободы. Не будь минерального мира, мы не были бы свободными существами». — «Человек появляется на свет в некоем отцовском доме. Человек рождается в каком-то определенном месте земли. Он принадлежит к определенному народу. Он рождается в некой взаимосвязанности фактов. Но всё то, что выступает, когда человек рождается в отцовском доме, на том или ином клочке земли, всё то, что в столь глубоком соответствии с судьбой, вопреки всякой человеческой свободе, входит в человеческую

жизнь, всё это в конце концов так или иначе зависит от упомянутых трех элементов, которые слагают человеческую судьбу. […] Только в царстве минерального человек передвигается свободно. Там находится область его свободы. Принимая это во внимание, он учится также правильным образом ставить вопрос о свободе. Прочтите об этом в моей „Философии свободы“, какое большое значение придаю я тому, чтобы не ставился вопрос о свободе воли. Воля лежит внизу, глубоко внизу в бессознательном, и задаваться вопросом о свободе воли является бессмыслицей; говорить можно только о свободе мыслей. Я основательно различил это в моей „Философии свободы“. Свободные мысли должны затем импульсировать волю, чтобы человек был свободен. Но со своими мыслями человек живет как раз в минеральном мире. А со всем прочим, с чем он живет в растительном, в животном, в чисто человеческом мире, он подчинен судьбе. Свобода есть нечто такое, что можно, по сути, охарактеризовать следующим образом: человек вступает из царств, управляемых Высшими Иерархиями, в царство, которое до некоторой степени свободно от Высших Иерархий, в минеральное царство, чтобы и самому стать свободным. Это минеральное царство есть то самое царство, с которым человек схож лишь своим трупом, когда он складывает с себя этот труп, проходя через врата смерти. […] Взглянем на минеральное царство: это уже не Бог. Что же это такое? Божество живет в растительном, в животном, в человеческом царстве. Мы обнаружили Его там в трех Его Иерархиях. В минеральном царстве Его столь же мало, как мало человека в трупе. Минеральное царство есть труп Божества. Правда, в дальнейшем изложении мы столкнемся со странным фактом, на который я хочу сегодня просто указать: человек стареет, чтобы стать трупом, Боги же, чтобы стать трупом, молодеют. Именно: Боги проделывают иной путь, тот, который мы проделываем после нашей смерти. И оттого минеральное царство есть самое молодое царство. Но все же оно то царство, которое отделено от Богов. И оттого, что оно отделено от Богов, человек может жить в нем как в царстве своей свободы. Так взаимосвязаны эти вещи друг с другом»..

Следовало бы однажды, ища усилить сопротивляемость души под градом пустых и убедительных фраз, окунуть страстный и соблазнительный дискурс Легенды Достоевского в световой поток приведенных сообщений. Старому крючкотвору Легенды и в дурном сне не могло присниться, что смысл и возможность свободы лежит не там, где ею по недоумению распоряжаются всякого рода люциферофанатики, способные превратить её самое большее в театр, а как раз там, где превращают камни в хлеб, и что если социальный вопрос может вообще быть решен, то при условии, что ключ к его решению зовется свобода: свобода *от* мира и *для* мира. Ничто так не мешает служить миру, как зависимость от мира (Гёте: «Кто хочет что-либо сделать для мира, тот не должен с ним связываться»). Где же может человек *действительно* быть независимым от мира? Ответ «Философии свободы»: прежде всего только *в мыслях*. Дорнахская лекция от 17 февраля 1924 года, имеющая темой привязанность человека к мировой сущности, а значит, несвободу человека внутри «общего мирового бытия», делает исключение для минерального царства и параллельно указует на то, что человек со своими мыслями живет именно в минеральном мире. Обобщенно: человек (объективно, бессознательно) свободен в минеральном царстве. Возможность этой свободы обусловлена минимумом Божества в минеральном. «В минеральном царстве его столь же мало, как мало человека в трупе». Свобода, следовательно, есть свобода от Бога[145]. Минимум Бога (= бытия) равен максимуму *видимости* (= иллюзии). Но своим свободным мышлением человек обязан как раз видимости. В другой дорнахской лекции, прочитанной 6 января 1923 года (эта лекция в

[145] «Я прошу Бога, — говорит Мейстер Экхарт, — чтобы Он освободил меня от Бога» (Predigten und Schriften, Frankfurt/Hamburg 1956, S. 195).

рамках курса о «Моменте возникновения естествознания в мировой истории» могла бы быть необыкновенно продуктивной для понимания цитированного выше отрывка), подчеркивается иллюзорный характер мышления: «По тому, как переживаются сегодня мышление, чувствование и воля, они суть видимость. Эту видимость и обгладывают ужасным образом наши сегодняшние теоретики познания. Они и в самом деле производят впечатление того прославленного героя, который намеревался вытянуть себя вверх за собственную косу, или человека, который стоит внутри железнодорожного вагона и постоянно толкает его изнутри, не беря в толк, что вагон не сдвинется с места, если толкать его изнутри. Такое впечатление производят нынешние теоретики познания. Они говорят, но в их разглагольствованиях нет силы, потому что они движутся лишь в пределах видимости. Видите ли, я дважды пытался положить этим разглагольствованиям конец, один раз в моей „Философии свободы“, где я показал, что видимость, лежащая в чистом мышлении, если она внутренне постигается человеком в мышлении, как раз оказывается импульсом свободы. Ибо будь в том, что субъективно переживается нами, что-либо иное, чем видимость, мы никогда не могли бы быть свободными. Но если видимость становится чистым мышлением, тогда мы можем быть свободными, поскольку то, что не является бытием [Богом — К. С], как раз не действует на нас определяющим образом, в то время как бытие в любой форме [трижды три Иерархии — К. С] должно было бы как раз определять нас. Так это было в первый раз. Во второй раз это было, когда я проанализировал тему с психологической точки зрения на философском конгрессе в Болонье».

Тем самым вырисовывается монументальная проблема свободы в карме. Люцифер дарит людям свободу, которой они не в состоянии пользоваться, покуда они вплетены в *бытие* и повязаны им во всех своих жизненных отправлениях. Эта вплетенность, относящаяся к эфирно-растительному, астрально-животному миру и собственно человеческому миру Я, сводится (через Аримана) к минимуму в физически-минеральном мире. Мы сравниваем этот минимум Божественного в минеральном с его максимумом в прочих царствах природы, и мы говорим: в мире минерального Боги больше *кажутся,* чем они *суть.* Но там, где Боги *кажутся,* Ариман, царством которого является минеральный мир, рассчитывает *быть.* Он и *есть,* но не иначе, как в видимости безжизненного, мертвого. Труп — его опознавательный знак, а целью его является отождествить саму смерть (Отца) с трупом, чтобы за этим теневым образом смерти не переживалась никакая высшая реальность (посмертной) жизни. При всем том от него ускользает, что этой видимостью он обязан своему вечному сопернику Люциферу, умной змее, после вмешательства которой в мир вещи мира вообще только и начали *казаться,* а не просто быть. Люциферов дар свободы в мире *бытия,* определяемого Богами, имеет, поэтому, не большую прочность, чем наполненный воздухом баллон; прочность брони приобретает он только в царстве Аримана. Ариман, в социологии которого нет места для свободы (*«ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!),* настигается бумерангом собственного триумфа; утверждая иллюзию, как основную категорию существования, он утверждает свободу, которая может стать действительной только в мире кажущегося и иллюзорного. Еще раз: Люцифер дарит свободу человеку, который не может ею воспользоваться, пока он ощущает себя в божественном миропорядке. Человеческая свобода невозможна в присутствии Богов (Начал, Архангелов, Ангелов в эфирно-растительном, Сил, Властей, Господств в астрально-животном и Серафимов, Херувимов, Престолов в собственно человеческом). После того как в игру вступает ненавидящий свободу Ариман, он затуманивает человеческое сознание до точки, где человек не воспринимает вокруг себя и в себе уже никаких Богов, а только безбожно-минеральное. В это помраченное сознание *«невыносимая»* свобода врывается со всех концов, поскольку она не

стеснена больше никаким божественным присутствием. Пусть только спросят недоросля (всё равно, какого возраста), что может быть легче, чем *хотеть* чего-то, ну да, чем просто *хотеть;* тогда не останется никаких сомнений, что свобода — это лишь другое обозначение иллюзии. Ничто не характеризует недоросля (всё равно, какого возраста) лучше, чем убеждение, что за всяким *я хочу,* произнесенным им, торчит его драгоценное «Я», и что, следовательно, сам он собственной персоной является *«субъектом»* хотения, хотящим, чего хочется (к примеру, выиграть миллион или чтобы победила любимая команда). Люцифер дарит свободу, но, оставаясь в Божественном, он дарит нечто, чем нельзя воспользоваться. Ариман ненавидит свободу, но, утверждая кажущееся, он впервые делает её возможной. Человек свободен там, где Божественное отступает на задний план. И поскольку Божественное нигде не отступает столь зримым образом, как в ариманически-минеральном, человек (объективно, бессознательно, инстинктивно) свободен в ариманически-минеральном царстве. Решающим оказывается, однако, что он, благодаря этой видимости, может не только дурачиться и сходить с ума, но и — *мыслить.* Но то, что он мыслит, есть видимость. Тем самым он имеет не только видимость в своем мышлении, но и свое мышление, как видимость. Декартовское: *мыслю, следовательно, есмь,* есть, поэтому, абсурд. Ибо своей способностью мыслить человек обязан тому обстоятельству что его *при этом* нет. Он мыслит, так сказать, в кредит своего собственного будущего трупа, и должен, если он честен, скорее сказать: *мыслю, следовательно есмь — труп.* Но когда он внутренне постигает *(наблюдает,* по «Философии свободы») свое мышление, ему открывается возможность получить импульс свободы. В своей объективной, сообразной миру независимости в мнимом царстве минерального он сотворяет в мыслях первое подобие удавшейся свободы. Если он к тому же способен импульсировать своими свободными мыслями свою волю, то он свободен как ВЕСЬ ЧЕЛОВЕК. Его свобода лежит тогда уже не в минеральном, а простирается на его эфирное тело, астральное тело и Я-организацию. Он изживает Божественное уже не биологически, а живет в нем мыслями. Именно, он мыслит его поначалу несуществующим, так как он нигде его не находит. Ему неведомо, что Божество следует искать не там, где его нет, в мнимом царстве Аримана, а там, где оно только и *есть,* именно в свободе мыслить его. Этой свободой мыслить Божественное он преображает свою кармическую подчиненность миру в умение давать миру смысл и цель. Искушение Аримана: *вместо того чтобы дарить людям свободу, преврати эти камни в хлеб!* — бьет в этом смысле абсолютно мимо цели. Ариман полагает взять верх над Христом, не осознавая, что это лишь Люцифер, которого он загнал в угол. Ибо ничто не отталкивает играющего в бисер Люцифера сильнее, чем необходимость превращать камни в хлеб. В конце концов он просто не может этого. Оттого, даря людям свободу, он дает им нечто, чем они не могут воспользоваться без посредничества Аримана. Люциферическое *«и будете, как Боги»,* читается в ариманической поправке: *«которых нет».* — Христос не дарит никакой свободы, он дарит СЕБЯ, как ПОЗНАНИЕ, каковое познание, будучи не учением, теорией или просто знанием, а ЧЕЛОВЕКОМ, не может не превратиться в СВОБОДНОЕ ДЕЯНИЕ. Ответ на Ариманово искушение называется поэтому — ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЕ. Иными словами: старая христианско-языческая парадигма, по которой голодающему приходится выбирать между разбойничеством и святостью, чтобы получить свой насущный хлеб либо со стола своих притеснителей, либо от Господа Бога, исчерпала себя. Подобно тому как хлеб в апокалиптически-священническом таинстве алтаря пресуществляется в тело Христово, так камни в социально-духовном причастии превращаются в хлеб. Старый отвод: *не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих,* имеет сегодня смысл лишь в той мере, в какой из уст Божьих наряду с другими словами способно изойти и *слово о хлебе.* Время старых теистических ангелов, сидящих одесную своего небесного началь-

ства, медитирующих от эона к эону и каждый раз искривляющих лик, когда речь заходит о хлебе, прошло. Новые ангелы пришли им на смену, судьба которых в гораздо большей степени зависит от того, как на земле ведется хозяйство, чем от того, что о них говорят богословы. Нужно набраться однажды мужества, чтобы отдать должное *ангелологии* одного сведущего политэконома, с которой нельзя даже в отдаленнейшем приближении сопоставить ни одно из традиционных учений об ангелах. Дорнах, 31 июля 1922 года (в рамках семинара по национальной экономии): «Я не могу и представить себе чего-то, что не может быть рассмотрено с хозяйственной точки зрения. Всё, вплоть до самых высоких областей, должно быть рассматриваемо с хозяйственной точки зрения. Если какой-нибудь ангел спустился бы сегодня на землю, ему пришлось бы явиться либо просто во сне, но тогда он ничего не смог бы изменить; стоит ему, однако, явиться людям в бодрствовании, как он уже вмешивается в хозяйственную жизнь. Иначе он и не может». (Сказанное можно считать дополнением к теме: *«что делает ангел в нашем астральном теле?»,* а именно: *«в измененной обстановке».* Ангелов духовной науки познают не по крыльям, рафаэлическим ликам и небесным тонам, а между прочим и по тому, что они решительно вмешиваются в хозяйственную жизнь и оспаривают у князя мира сего его привилегию единолично решать вопрос о хлебе насущном.)

Еще раз: что бы осталось от вдохновенной поэмы о Великом Инквизиторе и его потерявшем дар речи Пленнике, если бы красноречивый диалектик говорил не в пустоту, а в присутствии человека, осуществившего в своем мышлении совершеннейший мировой процесс? Разве болезнь-к-смерти христианства берет свое начало не с патологического убеждения, что христианский Бог, как Бог бедных, отверженных, больных и слабых, должен и сам быть бедным, отверженным, слабым и больным? Не удивительно, что христианское решение социального вопроса так и не вышло за рамки медико-санитарной службы по части люциферо-ариманических увечий страждущей паствы. С восходом солнца гётеанизма расслабшему христианству дан шанс не прослышать голос своего Бога: «Тебе говорю, встань!». Что есть гётеанизм в *социальной* проекции? Можно допустить, что книга «Основные черты социального вопроса» (1919) имеет своим источником ту же *цель,* что и книга «Основные черты теории познания гётевского мировоззрения» (1886): в обоих случаях речь идет об исцелении, один раз больного организма науки, другой раз больного организма действительности. Не теряться в более поздней книге, значит учиться находить себя в более ранней. Вопрос, формулируемый в 1886 году: возможно ли развить гётевский *способ познания,* как уникальную способность одного, до *теории познания,* доступной *каждому?* Книга «Основные черты теории познания гётевского мировоззрения» отвечает на вопрос, возводя уникальность гётевского познания до ранга *теории,* в смысле гётевской же максимы: *«всё фактическое есть уже теория»,* соответственно: *факт* способа познания Гёте, увиденный глазами Гёте, и есть *теория* познания Гёте. После этой книги гётевское искусство познания можно усваивать с такой же точностью, с какой усваивают геометрию или физику. Не следует лишь забывать, что Гёте есть не *остановленное мгновение* 1832 года, а некая ежемгновенно конституирующая себя из будущего *встреча в настоящем.* Любителям Гёте приходится выбирать между академическим скальпом и *фактором мира.* В последнем случае они должны будут привыкнуть к нелегкой мысли, что Гёте *стал* сегодня гораздо более универсальным мировым законом, чем законы природы, которые он, как естествоиспытатель, открыл при жизни. Гёте сегодня — это духочеловек Гёте, или осознавший себя в теософии гётеанизм. Попробуем представить себе *метаморфоз растений* в режиме феноменологической редукции, с вынесенными за скобки растениями и идеирующими их актами познания; мы получим метаморфоз, как чистую мыслимую форму превращаемости явле-

ний, но, вопреки Гуссерлю, нев индексе трансцендентальной субъективной самосведенности, а в расширенности *конкретного* сознания до мирового свершения в ритмах и образах его непрерывного превращения. Если в 1904 году гётеанизм выступает как «Теософия», то в берлинских лекциях Штейнера 1909, 1910 и 1911 года он соответственно называется «Антропософия», «Психософия», «Пневматософия». Осенью 1913 года он носит имя «Пятое Евангелие», а на рубеже 1916/17 годов, как раз в пиковой точке истребительной войны против среднеевропейской духовности, организует эту духовность в осознании мировой «Кармы неправдивости». После краха Средней Европы, перед самим вступлением земного развития в пояс непоправимых аберраций, когда некий Солнечный Демон как с американо-большевистского Запада, так и с русско-большевистского Востока взял опекунство над миром, гётеанизм заявляет о себе, как о воле мира не потерять свою миссию. Его имя 1919 года: «Основные черты социального вопроса в жизненных необходимостях настоящего и будущего».

О чем в 1919 году — разумеется, с оглядкой на 1886 год — идет речь, так это прежде всего о социологии Христа по индивидуальной модели Гёте: может ли *«Гёте»,* домысленный до сообразной миру теории познания, организоваться и в некий сообразный миру *социум.* Этот Протей, признавшийся однажды, что ему с сотворения мира не удалось найти ни одной веры, в которую он мог бы полностью обратиться (из письма к Сульпицию Буассере от 22 марта 1831 года), ревностно следил за тем, чтобы его идея превосходного никогда не превышала того, на что он каждый раз оказывался способен сам. Гёте, наблюдающий очищенные до необходимого явления природы, есть и сам очищенный до необходимого концентрат чисто человеческого; даже воителю Наполеону довелось однажды на мгновение стать *«гётеанцем»,* в кадре встречи в Эрфурте, и увидеть в Гёте то, что Гёте увидел в природе, именно: некий (потенцированный до человеческого) первофеномен: *Voilà un homme!* Вопрос: может ли этот первофеномен быть увиден не только на отдельном человеке, но и на социальной жизни как таковой? При условии, что социальное есть лишь частный случай индивидуального, или *расщепление* индивидуального — по модели атомных интроспекций, так что индивидуальное расщепляется на социальное, как атом на вселенную sui generis. Речь идет, разумеется, о *репрезентативно-индивидуальном.* Гётевский первофеномен открывает индивидуальное, КАК социальное. Можно сказать: как бюргер, Гёте есть член общества; в своей перманентно являющейся сущности он сам *есть* общество. «Мой труд — труд коллективного существа, и носит он имя Гёте»[146]. От этой *«основной черты»* падает яркий свет на потрясение современников перед человеком Гёте. Маркиз де Кюстин: *«Qu'on ne s'y trompe pas, il est plus qu'un homme»* (пусть только не обманываются на этот счет, он больше, чем человек). Можно как угодно понимать эти слова, при условии что понимают их *не в* переносном смысле. Больше, чем человек, значит здесь — больше, чем *один* человек (qu'un homme). Именно: первофеномен Гёте есть переплетение интенсивно-личностного с экстенсивно-коллективным; индивидуальное переходит здесь в коллективное столь же непреложно и естественно, как одна сторона известного листа Мёбиуса в другую. Но это значит, что Гёте-человек обнаруживает в себе (себя) одновременно и как Гёте-общество, пародируемое внешне в форме *«общества Гёте»,* по немецки: *Kreuzwendedich!*[147] Подобно тому как поступление в платоновскую Академию предполагало осведомленность в геометрии, так

---

[146] *Goethes* Gespräche, Zürich/Stuttgart 1972, dritter Band, zweiter Teil, S. 839.

[147] Чур, чур, чур меня! Барон Георг Крейцвендедих фон Рейнбабен, так звали человека, бывшего с 1901 по 1909 год прусским министром финансов, а с 1913 по 1921 год президентом общества Гёте. См. в этой связи 6 и 7 лекции «Исторической симптоматологии» Рудольфа Штейнера (Дорнах, 27 октября и 1 ноября 1918 года), а также штутгартскую лекцию от 21 апреля 1919 года.

условием членства в *этом* (физическом, но незримом) обществе *«Гёте»* является практический гётеанизм. Гражданами мира *«Гёте»* становятся, таким образом, не потому, что несут Гёте в себе, а потому, что находят себя в Гёте, стало быть не потому, что являются соседом и членом с правом голоса, но потому, что соотносятся, как взятый отдельно человек, с другими отдельными людьми, как и некая способность Гёте с другими его способностями в целом его становящегося духочеловека. По аналогии: Гёте-автор есть *общество* творимых им персон; его *действующие лица* живут и действуют в мире Гёте, подчинены *законам* этого мира, творимым в авторской *фантазии;* он есть их *внешнее,* или, скажем так: его *внутреннее* есть их *внешний мир.* Социолог, имеющий дело с неким *внешним* общественным порядком мог бы домучить себя до необходимости интерпретировать этот порядок, как *внутреннее* некоего творца, причем без всякой мистики и глубокомысленных расплывчатостей, скажем: Imperium Romanum, как внутренний мир (и карму) Цезаря, средневековую философию, как посмертно борющееся с собой сознание Аристотеля, а, к примеру, Германию, как пара литературное творение автора Вертера («когда мне было 18, — говорит однажды Гёте Эккерману, — Германии тоже было 18»). Общество Гёте — Гёте, как общество, — и есть ставшее *внешним внутреннее Гёте*, Гёте, вывернутый в лист Мёбиуса и являющий *вовне* синхронное подобие своего боговдохновенного *нутра.* Социум перестает быть статистикой и становится *сущностью,* если тайна его происхождения (аналогично тайне чисел) обнаруживает себя не как *сложение,* а как *деление.* Было бы нелепым объяснять слово, как сумму составляющих его букв: буквы не составляют слово, а сами слагаются в слово силою проявляющегося через них слова; но не меньшей нелепостью было бы предполагать, что и общество *«слагается»* из людей, в то время как само оно их, собственно говоря, и слагает. Если допустить теперь, что общество, структурирующее некое множество людей, называется *«Гёте»,* то члены его символизируют внешне вывернутые наизнанку части внутреннего гётевского коллектива, в котором ни одна часть не изживает себя изолированно и по принципу *«хата с краю»,* но каждая соотносится с целым и действует в угоду целому, зная, что нет худшего греха, чем — грех против *индивидуальности коллектива.* По следующему афористическому отрывку 1824 года можно уже составить себе ясное представление о том, чем способен быть подлинный, не ударяющий лицом в грязь, а главное, не переливающий из пустого в порожнее *гуманизм:* «В человеческом духе, как и во вселенной, нет ничего ни вверху, ни внизу, всё требует равных прав по отношению к общему центру, скрытое существование которого и обнаруживается как раз в гармоническом отношении к нему всех частей… Кто не убежден в том, что все проявления человеческого существа —*чувственность* и *рассудок, воображение* и *разум* — он должен развить до полного единства, какое бы из этих свойств ни преобладало у него, тот будет все время изводиться в печальной ограниченности и никогда не поймет, почему у него столько упорных противников и почему он иной раз оказывается даже собственным противником»[148]. Можно предположить, что в некотором умственно более удавшемся будущем отрывок этот будет открывать *учебники по социологии.* Социологический первофеномен: если человек может осознать себя как коллектив, отчего не может и коллектив осознать себя как человека? В мышлении *мы* универсальны. Если *мы* импульсируем свободными мыслями собственную конкретную волю, то *мы* универсальны и в воле. Наш *весь* человек, homo totus, тождественен тогда не с *я, ты и он,* но он *есть* человеческое общество, как таковое. Это значит: трихотомный человек «Теософии» являет себя, в жизненных необходимостях настоящего и будущего, как трехчленный социальный организм. Социология оправдает себя, как наука, если, вместо того что-

[148] Из рецензии на книгу Эрвина Штиденрота «Психология объяснения душевных явлений». Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. Von Rudolf Steiner, Dornach 1980, Bd. II, S. 23.

бы морочить себя и клиентов *«рейтингами»* и прочими глупостями, она сумеет додуматься до такого социального организма, перед которым сам Наполеон не удержался бы от возгласа восторга: *Voilà une société!*

Социальный человек изживает свою способность представления, чувствования и воления как экономическую жизнь, моральную жизнь и правовую жизнь. Понятно, что хаотичное или произвольное смешение этих членов в социальном ведет к тем же абсурдностям, что и в отдельно-человеческом. Честь и хвала здоровому инстинкту, оберегающему нас от эмоций там, где нам пристало бы анализировать, или от волеизъявления там, где уместно было бы дать волю чувствам. Нормальные люди так же мало подвержены аффектам чувств, скажем, при виде таблицы умножения, как и *«волевым усилиям»* при уютной прогулке по лесу. Право на неадекватные реакции нормальные люди оставляют за контингентом психически больных или за клоунами, смешащими юных зрителей вкупе с их бабушками. Надо лишь перевести взор с частно-человеческого на социально-человеческое, чтобы почувствовать себя поставленным перед выбором отдать предпочтение тем или другим. Спрашивается: если мы юридически *регулярно* вмешиваемся в духовное или подчиняем правовые отношения экономическим факторам или делаем еще что-то в этом роде — всё ли у нас, как социальных существ, в порядке с головой или мы только клоуны? (В последнем случае пришлось бы отгадывать: кого мы смешим?) Если наша сопротивляемость абсурду и срабатывает еще с грехом пополам в частной жизни, то в социальной жизни приходится искать её с фонарем среди дня. Достаточно еще раз поместить сказанное в конкретный контекст, чтобы довести его до последней черты ясного. Ни один человеческий организм, к примеру, не прожил бы дольше минуты, приведись ему физиологически функционировать на тот же лад, что и социальному организму. Ну, скажем, если бы либеральные болтуны взялись лучше, *«демократичнее»,* отрегулировать обмен веществ, или если бы хирургу пришлось до операции терпеливо выслушивать мнение пациента и безуспешно убеждать его в том, что это *«перитонит»* и значит *«надо резать».* Аналогичное (хотя и не в столь убойной перспективе) значимо и для душевной жизни. Если бы в личных душевных состояниях руководствовались теми же стандартами, каковые находятся в конституциях государств, то случай, очевидно, представлял бы интерес скорее для психиатра, чем для социолога. Но то, что физиологически было бы подобно смерти, а психологически слабоумию, социологически носит название: *общественный договор.* Так далеко зашли мы с нашим культом относительности. Голая неприкрашенная альтернатива напрашивается сама собой: либо мы теряем последние остатки адекватности, полагаясь во всем только на головное мышление, либо мы оставляем современную голову сидеть на плечах и делаем ставку единственно на — старый добрый нос. Следующий вопрос на засыпку мог бы со всей серьезностью стать темой для звонков телезрителей: где следует зажимать нос — где воняет или на свежем воздухе? Современные суперумники-клерки привыкли переносить подобные темы в референциальную плоскость всякого рода *«как когда!»,* оставляя в силе обе возможности. Но важно (пока!) не это, а то, что *«сам»* нос ведет себя нереференциально и в режиме абсолютной автономности. Нос держится своего первофеномена и реагирует здоровым чохом на всякие дурости академических и прочих недоумков. Вопрос, нуждаемся ли мы в социал-гётеанизме, столь же нелеп, как вопрос: нуждаемся ли мы в хлебе. В том и другом случае решает *чувство голода.* Другое дело, *способны* ли мы голодать *«по Гёте»* столь же сильно, как и по хлебу. Ощущать духовное, как *потребность,* как *нужду,* и реагировать на него с быстротой инстинкта. Гёте оттого и предстает потрясенным современникам *больше, чем человек,* что присутствие его духа наблюдается и там, где у большинства людей хозяйничают инстинкты. Гётева врожденная неприязнь к головному мышлению

проистекает из его потребности мыслить всем телом, и да: как всё тело. Теософия гётеанизма идентифицирует эту потребность (в её ближайшей перспективе) как *самодух,* понимая под последним аннексию астрального тела (= психоаналитическое бессознательное) мыслительной способностью. Одним из опознавательных знаков этого усвоения является то, что мы начинаем жить в мышлении столь же интенсивно и телесно ощутимо, как в инстинктивной жизни. Мышление, потребность в котором для большинства людей столь ничтожна, что отсутствия его они не замечают даже и тогда, когда им об этом говорят, оказывается вдруг таким же, если не более сильным, élan vital, как биологические влечения. И если возразят, что подобный уровень сознания представляет собой скорее идеал, чем реальность, то это возражение бьет совершенно мимо цели. Ибо речь идет не о каком-то конечном пункте в конце пути, а о самом пути. Никто ведь не спрашивает: как и когда можно стать *«Гёте»?* — но только: а есть ли потребность в *«Гёте»?* И: можно ли вообще жить без *«Гёте»?* Выдержать без *«Гёте»* не дольше, чем без хлеба? Кто не может жить без *«Гёте»,* тот живет уже *«в»* Гёте. Его жизнь, даже если она и походит на эмбрион в сравнении с гётевской, коренится в том же стремлении, что и последняя: в стремлении стать *самодухом.* Из этой очевидности вытекает другая, именно, что оздоровление социальной жизни может начаться лишь там и тогда, где и когда названное стремление предстает основополагающим феноменом социального. В «Основных чертах социального вопроса» оно обнаруживается там, где его меньше всего можно было бы ожидать: не среди философов, теологов, художников, литераторов, университетских профессоров, завсегдатаев клубов, франтов, маменькиных сынков, всякого рода жонглеров и канатоходцев духа, но (1919!) у *пролетариев.* «Современное пролетарское движение нашей эпохи — как, может быть, никакое другое из подобных движений, известных в истории — является движением, возникшим из *мысли»*[149]. И, что особенно важно, сохраняющим верность мысли. Некий парадокс заключается в том, что «очень многие высокообразованные люди *живут* в противоречии с наукой, тогда как необразованный пролетарий руководствуется в своем жизнепонимании такой наукой, которой он, возможно, вовсе не обладает»[150]. Можно в дополнение к этому парадоксу поразмыслить о следующей исторической параллели: подобно тому как физически воплощенная в теле сущность Христа была окружена не высокоучеными мужами эпохи, а простыми людьми, так и эфирно являющаяся сущность Христа обращается не к высокообразованным собственникам культуры, но к пролетариям[151] — в эпоху, когда соблазненные ариманическим марксизмом рабочие в Европе и мире хватались за оружие, чтобы кровавыми банями и массовой резней добиться желанного причастия, пресуществления камней в хлеб. Нельзя не воздать должное уму Аримана, который утоляет жажду знаний (голод!) пролетариев, подавая им — через Люцифера — знания в форме различных *идеологий.* Рудольф Штейнер: «Господствующие классы не признают себя виновниками распространения в среде пролетариата того мировоззрения, которое ныне враждебно им противостоит. Но они действительно являются его виновниками, потому что из своей собственной духовной жизни они смогли передать пролетариату только такое наследие, которое неизбежно

---

[149] *Р. Штейнер,* Основные черты социального вопроса в жизненных необходимостях настоящего и будущего, Ереван 1992, с. 44.

[150] *Там же,* стр. 38.

[151] Характерно, что в самом начале теософско-антропософского жизненного пути Штейнера и в самом его конце стояли *рабочие*. Он начинал, как преподаватель истории и риторики в берлинской общеобразовательной рабочей школе (основанной Вильгельмом Либкнехтом), и он завершал почти двадцатипятилетие своей лекторской жизни лекциями для рабочих, строящих новое, на месте сожженого, здание Гётеанума в Дорнахе. Об этих последних лекциях (общим количеством почти в сто пятьдесят), читающихся, по принципу квод-либетариев, как спонтанные ответы на спонтанно задаваемые, *любые,* вопросы, он воскликнул однажды, что наконец-то ему удалось найти аудиторию, перед которой он может, без всяких оговорок и условий, говорить *научно.*

должно быть им воспринято как идеология»[152]. Идеологией называется извращенное причастие, в котором хоть и дается обещание превратить камни в хлеб, фактически же в камни превращается хлеб. В маревном свете идеологии хлебный вопрос сведен к желудку, в пику к питающейся воздухом люциферической духовности, подменившей собою Христа. Мы знаем, во что (со времен Французской революции) обходилась *«господствующим классам»* эта подмена Христа-хозяйственника мира люциферическими играми в бисер. По религиозно-сакральному, дионисически-бесчинствующему неистовству, с которым миллионы обездоленных принимались за революционную переделку жизни, можно составить себе представление о силе духовного импульса, искоренению которого *«страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, великий дух»* Легенды отдал все свои силы и всё свое мастерство.

Ловушка Аримана: заострить основной социальный вопрос на *«хлебе»* и люциферически отвлечь внимание от *«хлеба»* к *«духу»,* фундирована, как мы видим, ложной предпосылкой. Его главный козырь, хлеб, лишь постольку кажется бьющим любую карту, поскольку он разыгрывается как противник духа. Дело не в том, что во все времена есть практические люди, думающие, что сначала нужно думать о животе и только потом — думать *«вообще»,* а в том, достаточно ли у нас смекалки и юмора, чтобы повеселиться над этой убогой суггестией, дающей животу то, что принадлежит мышлению. Первый попавшийся школьно-логический лис уличил бы мысль о желудке, как основе мысли, в слабоумии. — Трюк Аримана в том, что сам он не *есть* то, что он *говорит* и к чему *совращает.* Он сам живет *не хлебом единым,* вообще не хлебом (в Легенде Достоевского он десятилетия проводит в пустыне, питаясь акридами и кореньями). Чем он единственно живет, так это своими *мыслями* о хлебе для ближних. Он живет, как трезвенник, аскет, вечно постящийся, до костей отощавший святой материалистического календаря, короче: он живет *люциферически.* В этом и лежит приманка его жертвы: он живет *люциферически,* т. е. по сути вовсе не живет, чтобы дать другим возможность просто жить: от живота до (раз в неделю) духа. Ариманов common wealth держится на дурости потребителя считать духовное дессертом, которое никогда не должно приниматься на голодный желудок. Если сегодня можно позволить себе ровно столько духовности, сколько поводов дают к этому праздничные листки календаря, то это суть знаки продолжающегося третьего искушения, на сей раз, впрочем, не в выстраданном *люциферическом* пафосе Великого Инквизитора, а под рекламным щитом take your Cola and smile. *Просветы из ямы:* повзрослевший и возмужавший андерсеновский мальчик громко и внятно оповещает мир о металлической наготе нового High-tec-короля. *Король гол:* это значит, что триумфатору и лауреату Ариману впору осознать свое бессилие. Весь колосс его устройства рассыпается, как песочный домик, стоит только вытянуть из-под него опору и показать, что в социальной науке Христа камни с такой же силой духа превращаются в хлеб, с какой хлеб в таинстве пресуществления Христа превращается в духовно-физическое присутствие духа. Господин минерального, вытеснивший дух, делает возможным свободу, которая свободно делает выбор в пользу духа. Очевидно, что после преобразовавшей себя в социальное «Философии свободы» ему не остается ничего другого, как — капитулировать. Очевидно далее — столь же очевидно, как и то, что против этой очевидности сомкнулись в единую цепь все *«братья и сестры тени»,* — что ЭТО УЖЕ СВЕРШИЛОСЬ. Низвержение Аримана в социально-моральной фантазии Рудольфа Штейнера 1919 года являет апокалиптическое событие в Я, интенсивность и силу которого можно до некоторой степени ощутить, если обратить внимание на его теневые противообразы в одновременных массовых апокалипсисах, как сорвавшихся имагинаций Я. Что вульгарная идео-

[152] *Там же,* стр. 43.

логия занята исключительно *«историческим»* отображением свершающегося; что она считает это отображение единственно реальным и высокомерно пренебрегает всем, что выходит за рамки иллюзорного, — не меньший бред, чем стоять у собственной тени и признавать реальность только за ней, а не за тем, кто её отбрасывает. Тотальная мобилизация ада и его концентрированные удары с начала Первой мировой войны — лишь яростная реакция материалистически закупоренного организма на СОБЫТИЕ ЧЕЛОВЕК с являющимся в нем Христом. Сама по себе эта реакция обладает не большей субстанцией и реальностью, чем тень или зеркальный образ. Другое дело, что мы живем в царстве теней, что теней много, очень много, больше, чем много, больше, чем их есть (фокусы статистики), что тени суть взбесившиеся тени, которые отказывают в реальности всему, что не тень, — современная человек опознается по тому, что он стоит перед зеркалом и думает, что находится в зеркале, потому что однажды тот, кто в зеркале, сказал тому, кто перед зеркалом: *ты мое отображение,* — всё равно, достаточно уже одной-единственной тени осознать себя, как тень, как *игра* проиграна. Строго говоря, она была уже проиграна, прежде чем началась. Если мы достигнем понимания Христа, не церковно люциферического двойника, а действующего в настоящем Христа (христианам самое время проверить, наконец, свое христианство на вопросе: *что делает Христос сейчас, сиюминутно?* — с обоюдоострым мечом ответов: либо Он делает историю, как Себя, как взятую Им на Себя карму теней, либо же Он, после Пасхи 33 года, отправлен на покой, читай: *«снят»* узурпировавшими Его ведомство служителями), если, скажем снова, мы достигнем понимания Христа, то мировое господство Аримана обнаружит едва ли большую реальность, чем фантомная боль на месте ампутированного органа. Он пробивает *свое* дело, делая ставку на абстрактное мышление, на прекрасные чувства, благие намерения, пустые фразы, на идеологию, короче: на Люцифера; он и есть карма Люцифера, кармический сюрприз Люцифера. Его будущее лежит, таким образом, в настоящем Люцифера, но если бы Люцифер осознал своё настоящее как умение найтись во Христе, то у Аримана не было бы уже никакого будущего. Говоря дидактически и параболически: в яму не падают вниз головой, если не падают вверх ногами — в небо. Люцифер, искупленный в философии свободы и теософии гётеанизма, отнимает у Аримана основную предпосылку его выигрыша, а именно, абстрактное, общее, чуждое действительности, теневое, комфортабельное мышление, из призрачности которого и выползают все мыслимые и немыслимые беды. Если в этом мышлении и есть что-либо интересное и достойное внимания, то, пожалуй, лишь то, что в нем нет мыслей. О нем сказал однажды антропософский учитель в Берлине 15 сентября 1919 года: «Но с чем сталкиваешься сегодня чаще всего, так это с отсутствием мыслей во всех областях».

Мышление не действительно, если три члена социального организма, именно: хозяйственная, правовая и духовная жизнь, демократизируются и подчиняются принципу равенства, соответствующему *единственно* правовой жизни. Оно не действительно вдвойне, если духовное рассматривается как *один* член наряду с обоими другими. Ученику духовной науки придется в этом случае ломать себе голову над вопросом, что же лежит в основе *всего* организма, если духовное сведено к *одному* из его членов? Значит ли это, что хозяйственная и правовая жизнь бездуховны? Если духовное, как самостоятельный член социального организма, представляет собой лишь *одну,* наряду с хозяйственным и правовым, метаморфозу, то только в том смысле, что *и эта* метаморфоза есть метаморфоза *духа.* Было бы марксистским курьезом в антропософской голове искать свободно-духовное преимущественно по воскресным дням. Потребуется время и судьба, пока станет ясно, что дух, не мошеннический дух всяких оккультизмов, но и не дышащий на ладан дух *«академиков»,* а *сам дух,* и есть величайший жизненный практик, чувствующий

себя как дома не только в обществе шартрских платоников или иенских романтиков, но и среди прошедших огонь и воду и медные трубы предпринимателей и биржевиков. Трехчленный социальный организм есть: *дух, как хозяйственная жизнь, дух, как правовая жизнь,* и *дух, как духовная жизнь,* подобно тому как трехчленный человеческий организм есть: *дух, как тело, дух, как душа,* и *дух, как дух.* Иными словами: дух, который веет, где он хочет, социально *хочет* веять в трех направлениях: один раз, хозяйствуя, другой раз, администрируя, третий раз (все три раза на одном дыхании), свободно творя. Чтобы понятие духа, идентичное понятию свободы, не подверглось коррупции через люциферические реминисценции своего прошлого, оно проходит гётеанистический карантин и идентифицируется не иначе, как в *познании.* «Теософия» держится на «Философии свободы». Если милые современники до сих пор упрямо обходят молчанием обе книги, то сам мир, *как история,* кричит о них. Современники, гораздые толковать о *«герменевтиках»* или, точнее, герменевтичать о *«толкованиях»,* меньше всего расположены им внимать, скажем такой *герменевтике* истории, согласно которой нынешние конвульсии мира, начиная с 1914 года, стоят в прямой каузальной связи с не прочитанностью обеих книг. Ничего, если современники, особенно из тех, кто сидят на Попперах и Блохах (множественное число от Блох), реагируют на сказанное, как на аномалию. Можно принять это к сведению, воспретить себе, однако, всякие дискуссии. Чем дискутировать с поклонниками Попперов и Блохов, мы утешаем себя еще одним просветом: в ожидании более адекватных времен и — более серьезных современников. Мы спрашиваем: кому в эпоху *сознания* выпадает участь Иуды? Допустив, что предательство Иуды с такой же необходимостью разыгрывается в мире эфирно являющегося Христа, как и в мире физически воплощенного Христа. Но мир эфирно являющегося Христа — это мир антропософии, *внутренний мир* её творца, охарактеризованный нами в биографической линии отвода трех искушений. Очевидно, что в абсолютном мире сознания «Философии свободы» нет и не может быть места Иуде. Очевидно далее, что ему нет места и в посмертном мире «Теософии». Остается больной, лежащий во зле и стенающий об освобождении людской мир «Основных пунктов…» — Отличие «Философии свободы» от «Теософии» в том, что она ни в коем случае не есть путь познания, которым может идти *каждый* человек. Читать «Философию свободы» значит, не сокращать разделяющую её от нас дистанцию, а увеличивать, с каждым прочитанным разом всё больше. Ничто не характеризует эту книгу лучше, чем следующее признание её автора (в одном письме к Розе Майредер): «Прежде всего я хотел изобразить биографию одной взыскующей свободы души. Тут уж никак не можешь быть в помощь тем, кто стремится с тобой над всяческими рифами и пучинами. Надо самому быть начеку, чтобы одолеть их. Остановиться и разъяснять другим, как *легче всего* было бы тут сориентироваться — для этого слишком сильно жжет самого тебя изнутри тоска по цели». Мы мыслим в полном соответствии с действительностью, если воздаем этой «Философии свободы» должное, как умению *единственного.* Из решения *единственного* стать педагогом и в гомеопатически дозированных разведениях доводить свое трансцендентное умение до *наших* умений вышла книга «Теософия», предлагающая себя духовно терпящим нужду, *нам,* как путь познания, по которому *мы,* при наличии доброй воли, можем продвигаться *сами. «Каждый* человек может сам приобрести себе познание описанной в этой книге духовной науки» («Теософия», гл. «Путь познания»). Это значит, между прочим: каждый читатель «Теософии» *может* увидеть в ней уникальное умение «Философии свободы», выступающей здесь (под ширмой теософии), как некое педагогическое мероприятие, чтобы *каждый* человек учился мочь сам, что однажды смог *один.* За вычетом этого различия, обе книги находятся в пределах досягаемости чисто индивидуального: «Философия свободы», как *сотворенная действительность* одного человека, «Теософия»,

как *мыслеволевая возможность каждого* человека. С «Основными чертами…» появляется некий решительно новый фактор, уже не имманентный, а гетерогенный. В отличие от «Философии свободы» и «Теософии», имеющих исключительно *индивидуальное* значение, «Основные черты…», в силу специфики самой их темы, значимы не индивидуально, а *коллективно.* Если гётеанизм 1897 года (как мы уже слышали) гласит: «Философия никогда не может передавать общезначимую истину, но она изображает внутренние переживания философа, посредством которых он толкует внешние явления», то карма этого абсолютно беспредпосылочного положения со всей силой заявляет о себе с 1919 года, когда речь идет о таких внутренних переживаниях философа, посредством которых должны быть истолкованы как раз *социальные* явления. Карма гётеанизма в неверном свете третьего искушения: он вынужден положиться на *людей* и рассчитывать на *людей,* которые испытывали бы свое теософско-антропософское счастье уже не как слушатели (с правом на личное непонимание и личные пробы и ошибки), а как *сотрудники.* Этих *«сотрудников»* и берет на прицел Ариман. Можно перечитать однажды цитированный выше отрывок из письма к Розе Майредер в свете следующей сметы из одной штутгартской лекции, прочитанной 1 августа 1920 года: трехчленность — так было сказано это в Штутгарте 1 августа 1920 года — нуждается *«не в сотнях, не в тысячах, а в десятках тысяч сотрудников».*Мы находимся в Иудином мире сознания (помня, что Иуда — не враг, а сокровенный ученик). Ариман, принципал статистики, разбитый по всем трем статьям, рассчитывает возместить проигрыш, отыгравшись на десятках тысяч учеников, ставших сотрудниками, на их растерянности перед неожиданной судьбой: не разъезжать больше с учителем из города в город, реферируя лекцию за лекцией, а на равных стоять с ним в кровавых заревах закатывающегося солнца Европы. Что сотрудничество могло сопровождаться прекрасными и чистыми чувствами, имеет для *дела* не большее значение, чем *«христианское»* настроение хирурга во время сложной операции. Хирург должен не чувствовать, а мочь; параллельно: социальная техника *читателей* «Философии свободы» и «Теософии» предполагала — поверх чувств — умение постичь свое сотрудничество и овладеть им в духе социал-гётеанизма. На практике это означало бы: десятки тысяч сотрудников представляют собой лишь проецированный вовне *образ* того, что разыгрывается как индивидуальное умение *единственного.* Их ценность, смысл и назначение их жизни в том, чтобы они осознают себя в своем *интимно-личном* как бы проецированными вовне способностями действующего в социальном Христа. Подобно тому как вдохновение Гёте становится его глазами, чтобы видеть первораcтение, или его рукой, чтобы нанести увиденное на лист бумаги, так и Христова сущность пронизывает сотрудничество десятков тысяч, чтобы дать свершиться социально необходимому. Не понимать этого, значит находиться под злой звездой того, что апокалиптик называет Гог и Магог[153]. Не следует лишь быть столь тугим на ухо, чтобы датировать рев среднеевропейского сброда — *«Отпусти Варраву и распни Другого!»* — исключительно немецким 1933 годом. Этот рев, в поддержку других Варрав, называющихся вильсонизмом и ленинизмом, отчетливо слышен уже с 1918 года. История нашего сногсшибательного столетия не зря зарекомендовала себя как история всякого рода *amnesty international* в защиту Варрав этого мира, выпущенных уже в полном составе и

---

[153] Рудольф Штейнер в Дорнахе 22 сентября 1924 года (в восемнадцатой лекции так называемого «Апокалипсиса для священников»): «И тогда наступит время, когда сатанинская власть посредством усилий, развитых ею для овладения интеллектуальными способностями человечества, возрастет настолько, что станет подступаться ко всем сформировавшим себя группам, так что действительно случится так, что власть Сатаны будет действовать в направлении всех четырех концов света. И эти группы, маленькие группы: Гог, или более многочисленные группы: Магог, они будут подвержены искушению, искушению сатанинской власти».

пребывающих в полной боевой готовности. Но то, что дает отпускную всем мировым мерзавцам, есть распятие *Другого* — на Голгофе универсального безмыслия. *Карма безмыслия* — под этим знаком будет однажды увидена и рассказана история первого антропософского столетия, а в свете её и история первого христианского столетия: история физического разрушения Иерусалима и рассеяния по миру одного избранного народа, после того как он отдал свои голоса *бандиту* и отверг Того, для Кого был избран, и параллельно: история физически-духовного разрушения Германии, после того как другой избранный народ проглядел свой явленный настоящий миф и соблазнился сумасбродно-кровавой романтикой *«ночи и тумана».* Призрачный Агасфер в образе шубертовского «Шарманщика» или некоего ветхого деньми клошара в овитриненно-помраченных пространствах убитых немецких городов. С фонарем, зажженным среди бела дня, Диоген Циник, друг и покровитель собак, ищет человека, захотевшего бы и смогшего бы понять, что же такое случилось с ним и с миром. *«Ищу немца!»* Не соломенного немца, вытащенного из карл-ясперсовской исторической копилки, а немца, способного увидеть в опустошенном немецком ландшафте 1945 года Иерусалим и озвучить его словами из Мф. 23, 37-38: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст». Немец, обменявший свое антропософское первородство один раз на Варраву национального мифа, другой раз на (сразу двух) Варрав интернационального и сверхнационального мифа, поставлен с тех пор перед необходимостью откликаться на имя и представлять себя ломающему христианскую комедию миру под именем *Агасфер.* Немецкий Агасфер — такова цена, в которую народу поэтов и мыслителей обходится повторное *«и вы не захотели».* Где можно найти еще сегодня немецкую идентичность? В немецком футболе или немецком теннисе: мы помним выпяченные груди, которыми господа из транзитного Бонна (теперь снова Берлина) чествовали на стадионе свою немецкую народную душу по случаю победы национальной сборной. (Сказанное нисколько не умаляет самих игроков, славных малых, в ногах которых больше интеллигентности, чем в головах политиков и философов.) Впрочем, и тут не обходится без поражений, очевидно не в досаду ревущей публике, а в помощь будущим историкам-симптоматологам, которым придется однажды восстанавливать действительную историю Германии; после проигрыша немецкой футбольной команды французской на чемпионате мира во Франции (какому-то невежественному чиновнику не пришло в голову, что местом этой встречи должен был бы быть не старый многоблудный Париж, а — *Компьен)* немецкий канцлер — это был грузный, грешный Коль — произнес-таки в транслируемом на всю Германию кадре фразу, которая в последний раз в немецкой истории могла бы звучать разве что из уст гроссадмирала Дёница или фельдмаршала Кейтеля: «МЫ ПРОИГРАЛИ». (Тогда в 1945-м и дальше это выглядело иначе: не *«мы»,* а *«они»,* злые германонемцы, проиграли; *«мы»,* американонемцы, иудеонемцы, турконемцы, афронемцы и прочая, прочая — выиграли; *«мы»,* meine Damen und Herren, если и проигрываем, то в футбол.) Вопрос: в чем могло бы еще состояться немецкое будущее, опережается и снимается сегодня заранее заготовленным ответом: в том, что немец в наказание за двенадцатилетие своей ненависти к евреям сознательно отказывается иметь какое-либо *немецкое* будущее вообще. Американское, голландское, масонское, буркина-фасонское, добро пожаловать — только не немецкое! Так в запрограммированном сознании. Неким *«вирусом»,* выводящим из строя *«программу»,* мог бы быть альтернативный ответ: немецкое будущее может *быть* всюду там, где немец осознает, что оставленный пустым немецкий дом двадцатого столетия принадлежит к той же карме, что и оставленный пустым Иерусалим первого столетия, именно: к карме обмена своей Эпифании на пошлое обаяние первого попавшегося, всё равно харизматического или демо-

кратического, мерзавца. (Как сказано, XX век — век амнистированных Варрав, которые, раз выпущенные на волю, пробуют себя уже не в разбое, а в политике, науке, искусстве и срывают куш на страстях, предназначенных не удостоверенному никаким референдумом *Другому.)*

Postscriptum к русскому изданию

Основания завершить эту книгу кратким словесным портретом человека, имя которого хоть и известно очень немногим (в России, по-видимому, и того менее), зато таким немногим, которые сами в свою очередь известны всем. Вот в каких выражениях говорит об этом человеке бывший канцлер Германии Гельмут Шмидт[154]: «Эпохальный труд объединения Европы требует времени. Но то, что мы постигли цель, то, что мы сознательно приближаемся к ней, этим мы в значительной степени обязаны великому французу и одновременно великому европейцу Жану Монне, давшему решающие толчки в этом направлении». Так и сказано: великому французу и великому европейцу, который если и остался неизвестным большинству французов и европейцев, то не по журналистскому недосмотру, а скорее в силу особенностей жанра; когда-то этих людей называли *«серыми кардиналами»;* теперь, в эпоху *«смерти человека»,* им больше к лицу скромное обаяние демократии; можно вообразить себе, что в недалеком будущем (если таковое вообще еще *будет)* встанет вопрос о переименовании ряда европейских столиц (скажем, Берлина, Осло, Амстердама: в первой порции) именем этого энергичного экспериментатора. (Почему бы не самой Европы: скажем в Моннезию, по типу Родезии?) Жан Монне — скромный католический душеприказчик старой пуританской воли, по сути один из *«амнестированных»* (см. выше) — в самом деле сделал больше, чем кто-либо, чтобы Европа провалилась однажды в обморок и очнулась *«уже не той».* Ему принадлежат с начала пятидесятых годов первые решительные инциативы по генерализации Европы, в частности так называемый «план Шумана»: создание «Европейского объединения угля и стали», как первой модели Европейского Союза (это транснациональное ведомство было с самого начала организовано как государство, с исполнительной властью, парламентом и даже судебной палатой). С 1953 по 1955 год Монне — его первый президент и опекун. Тогда же им планируется создание общей европейской армии (предложение было отклонено французским парламентом). В 1976 году решением глав правительств Европейского Сообщества он был объявлен первым, и долгое время оставался единственным, почетным гражданином Европы. Когда в начале 80-х годов Сообщество возглавил Жак Делор, в его рабочем кабинете на стене висел единственный портрет: Жана Монне.

Можно бегло пройтись по ряду характерных вех этой долгой (1888-1979) жизни. В 1917 году в возрасте 29 лет Монне уже руководит ведомством по координации английской и французской военной промышленности. Спустя два года, как член французской делегации, он принимает участие в Версальской конференции, и в том же году, в качестве заместителя генерального секретаря Лиги Наций (до 1923 года), перебирается в Женеву. После этих сногсшибательных витков карьеры наступает трехгодичное затишье в родном городе Коньяк, где он наследует отцовскую коньячную фирму. С 1926 года Монне снова у дел, на сей раз в роли вице-президента европейского филиала Инвестментбанка Blair & Co в Нью-Йорке. Возможно, как раз на это время и приходится его американ-

[154] Здесь и дальше по книге: *Andreas Bracher,* Europa im amerikanischen Weltsystem. Bruchstücke zu einer ungeschriebenen Geschichte des 20. Jahrhunderts, Perseus Verlag, Basel 2000, S. 79-100.

ский *«ангажемент»,* миссия проводника американской воли в Европе. Во всяком случае, когда в рискованных банковских играх он потеряет целое состояние, друзья, среди них Джон Фостер Даллес (будущий министр иностранных дел Америки) и Джон Мак-Клой (будущий президент Мирового банка, а с 1949 по 1952 год американский Верховный комиссар в Германии), не дадут ему упасть и финансово поддержат его в масштабах, «выходящих за рамки обычных обязательств дружбы», по замечанию одного биографа. Некоторое время он проводит в Китае, устраивая займы для тамошнего правительства. Затем возвращается в Нью-Йорк, где организует новый Инвестментбанк Monnet, Murnane & Co., известный своими деловыми связями с Германией, уже при Гитлере. (Любопытный штрих: в 1934 году Монне, 46 лет, женится на 26-летней Сильвии; брак заключается в Москве, и только в 1975 году корректируется церковным венчанием в Лурде.) В 1940 году, сразу после оккупации Франции, Монне откомандирован Черчиллем в Вашингтон для закупки вооружений. Там он практически входит в правительство, как одна из ключевых фигур в переорганизации американской индустрии в военно-промышленную (беспрецедентный случай для иностранца); в 1943-м по поручению Рузвельта он отправляется в Алжир для создания французского эмигрантского правительства. После войны, уже в середине 50-х годов, он основывает так называемый «Исполнительный комитет Соединенных Штатов Европы» (частично финансируемый США, фондом Форда, руководимым его другом Мак-Клоем), одной из целей которого является идеологическая унификация различных партий и организаций Европы, по сути укрощение строптивых левых и превращение их в убежденных глобалистов (если сегодняшний социалистический канцлер Германии и его *«зеленый»* министр иностранных дел, говоря о единой Европе, гордо выпячивают грудь и не моргают глазами, то это, несомненно, заслуга предусмотрительного сценариста). Монне умер в 1979 году в возрасте 91 года. На похоронах присутствовало такое множество влиятельных зарубежных гостей, что президент Франции (Жискар д'Эстен) казался себе, по собственному признанию, едва ли не посторонним. Особенно внушительно выглядела делегация из Германии, возглавляемая канцлером Шмидтом. Можно допустить, что у немецкого канцлера дрожал голос (внутренний голос), когда он произносил (писал) следующие слова: «Он никогда не был главой правительства или хотя бы только министром. За свои важнейшие инициативы он брался без каких-либо поручений по службе. Единственным, кто давал ему поручения, была его совесть, было его чутье на политически необходимое и целительное, было его высоко развитое, выходящее далеко за рамки национального горизонта, чувство ответственности как гражданина мира. Монне являет редкий — чтобы не сказать, единственный — случай политика, обошедшегося без важнейшего ингредиента политики: власти». Чтобы несколько смягчить чувство неловкости, вызванное этим tenore di grazia немецкого увальня, желательно было бы послушать и других, более вменяемых, свидетелей. Американский банкир, общавшийся с Монне в Китае в середине 30-х годов, находит в нем тип, «очень близкий к чистому авантюристу», не думающему при своих сделках ни о чем другом, кроме личной выгоды. Писательница Энн Морроу Линдберг обобщает впечатления: «Он всегда загадочен, на какой-то спокойный и весьма неприметный лад. Ему вечно звонят по телефону, после чего оказывается, что он должен в Англию или Америку по какому-то ужасно важному делу, но никто не имеет и малейшего представления о том, чем он собственно занимается». Британскому дипломату, встречавшемуся с ним в начале войны, он показался «смесью гангстера и заговорщика». Говорили, что его американская адресная книжка богаче черчиллевской. Но связь с Америкой, после войны, ни для кого не должна была оставаться тайной, скорее уж открыто разыгрываемой картой. В конце концов речь шла о старом плане пуританского спасения многогрешной Европы, и было бы неджентльменски скрывать это (не план, а цель) от самой грешницы. Де Голль, один из многих кармиче-

ских *«выдвиженцев»* Адольфа Гитлера, не в последнюю очередь обязанный своей харизмой эффекту мелкого фона, следующим образом охарактеризовал однажды удачливого соперника: «Жан Монне не француз, каким-то образом связанный с американцами; он великий американец». (Для немца Шмидта он, как мы слышали, не просто француз, но «великий француз» и даже «великий европеец». Впрочем, мы не найдем тут никакого противоречия, если подумаем о том, что немецкий канцлер мог бы вполне присоединить к своим характеристикам и де голлевскую; тогда бы мы имели *«великого француза», «великого европейца»* и *«великого американца»* не в трех различных оптиках, а как ОДНО И ТО ЖЕ.) Речь шла о понимании Европой (после Освенцима, после которого *«нельзя писать стихов»)* своего абсолютного банкротства, своей неумелости справиться с собой, словом, полной никудышности, соответственно: о необходимости сойтись воедино в этой никудышности, быть, раз уж так случилось, не национально никудышней, а глобально никудышней, слить себя в котел Единой Никудышности и, сделав это, взять курс на новую Каноссу с погружением в American Dream и с окончательным и уже непоправимым пробуждением в африканскую действительность. *«Совесть господина Монне»?* Почему бы и нет, но гораздо интереснее было бы воздать должное его рычагам воздействия. Монне, хоть и не *«выдвиженец»* Адольфа Гитлера, но ловкий биржевой игрок на крахе его предприятия (под вывеской Тысячелетний Рейх), скупщик немецких акций накануне абсолютного падения их курса, скупщик дешевизны в перспективе новых послеялтинских политических подорожаний; надо обратить внимание, с какой убедительностью он разыгрывает немецкую *«шестерку»,* тянущую еще вчера на *«козырного туза».* Страх перед Германией, перед *«ces asiates de l'Europe» («гуннами»,* как их до самой смерти называла королева-мать), умело разжигаемый и поддерживаемый страх перед *«народом убийц»:* от розыгрыша *этой* карты и зависел, по сути, вопрос: быть или не быть Объединенной Европе, которая и возникала ведь в прямом и переносном смысле В ЦЕЛЯХ СНЯТИЯ НЕМЕЦКОГО ФАКТОРА. В феврале 1949 года, когда встал вопрос о сроках оккупационного присутствия в Германии, условием американской стороны было создание «в пределах соответствующих границ общего европейского Союза, в *котором может быть абсорбирована Германия».* Решение должны были принимать сами европейцы, впрочем, при обещании всяческой поддержки извне. По сути речь шла о *французском* решении; в послевоенном политическом дискурсе Франции выпала *красивая* роль страны-освободительницы, к тому же единственно европейской среди четырех; но Франция (особенно после основания Федеративной Республики Германия в сентябре 1949 года) стояла перед тяжелым выбором: либо признать возрождение суверенного немецкого государства, но тогда снова очутиться самой под действием седанского синдрома, либо выплеснуть ненавистную немецкую воду с собственным французским ребенком, т. е. отказаться от своей суверенности в пользу некоего транснационального и трансгосударственного ведомства, через которое она могла бы контролировать опасного немецкого соседа. Тут-то и пробил звездный час великого или никакого француза Мон-не: склонить соотечественников ко второму варианту, по принципу: гнаться надо сразу за двумя зайцами, а то не поймаешь ни одного, тем самым: загнать обоих европейских зайцев, перепуганного французского и зашибленного немецкого, в американские силки. Когда позже (в 1963 году) де Голль, в бессильных попытках выпутаться из капкана, заключит с Аденауэром Елисейский договор, это вызовет такую реакцию в Вашингтоне, что бундестаг в одностороннем порядк сформулирует преамбулу к договору, где заявит о своей приверженности обороне в рамках НАТО. Значимость договора будет сведена всего лишь к регулярным консультациям между Францией и ФРГ. Тогда же в 1963 году Монне организует культовую поездку Кеннеди в Германию («Ich bin ein Berliner!»), чтобы погасить немецкий энтузиазм, возникший было годом раньше во время посещения Германии де Голлем. Сам де

Голль благоразумно уйдет со сцены, чтобы не позорить старость ролью Ле Пена (студенческий карамболаж окажется лишь предлогом). Его место займут голлисты, в которых от мечтателя «Европы отечеств» только и останется, что поднимать бокал за la grande nation. Трудно сказать, ненавидел ли Монне Францию. Известно, что он больше всего любил учреждения: не людей, ни даже народы, а именно учреждения. «Учреждения важнее людей», повторяет он не раз в своих воспоминаниях. Даже его представления о бессмертии носили не личный, а ведомственный характер; об одном друге он сказал однажды, что тот был достаточно умен, чтобы оставить после себя нечто долгосрочное: учреждение. Об отношении его к Германии, к немецкому, как таковому, можно догадываться. Его настольной книгой была антология The Spirit of Man, изданная в 1916 году английским поэтом Робертом Бриджем для поддержания духа солдат в окопах. Антология состояла из текстов английских, романских и древних авторов. Во введении составитель Бридж напоминает доблестным воителям, что эта война «и есть та ужасная война со злом, о которой говорили философы и святые». Даже в старости Монне держал эту книгу на столике возле постели.