

К.А. Свасьян

Загадка истории философии

(Рудольф Штейнер, «Загадки философии»)

Опубликовано в журнале
«Вопросы философии», 12/2002.

1.

Парадокс истории философии есть парадокс её возникновения. Чем она прежде всего была и хотела быть, так это именно историей, одной из многочисленных «историй», которыми, как колокольным боем, отмечено рождение Нового времени. С какого-то момента можно было писать историю философии с такой же святой простотой, с какой в XVII или XVIII веке писались истории растений, птиц, рептилий, королей, стран, мира. Этому энтузиазму суждено было однажды протрезветь под холодным душем критической философии. Ибо критическая философия, в отличие от прочих наук, притязает иметь дело не с фактами, как таковыми, а с основаниями фактов; её вопрос не: *что есть факты?* а: *как возможны факты?* Кант, как известно, ограничился областью фактов математической физики, но нетрудно было предположить, что взрывная волна его вопроса должна была рано или поздно сотрясти и зыбкий мир исторических фактов. Это значит: если историк имеет дело с *фактами* истории, то внимание философа обращено в первую очередь на *проблему* истории как таковой. Парадокс заявляет о себе там, где историк наряду с прочими *фактами* истории преднаходит и факты философии, *философию, как факт*. История этих фактов (школ, направлений, одиноких мыслителей) и слагает историю философии. Но историк не может писать историю философии, будучи только историком — не будучи одновременно и философом. Вопрос заостряется в апоретику акцентов: что́ есть история философии, ИСТОРИЯ философии или история ФИЛОСОФИИ? Иначе: можно ли излагать историю философии на расхожий исторический лад или её изложение должно-таки и само быть философским? Если первое, то речь идет всего-навсего о последовательном изложении систем и воззрений по схеме: Древний мир — Средние века — Новое время. Если же второе, то последовательное изложение систем и воззрений по названной схеме образует порочный круг, так как сама эта схема оказывается среди систем и воззрений... В первом случае историк философии — допустив, что он мог бы быть критянином — такой же критянин, как и все критяне. Во втором случае он Критянин с прописной буквы, некий Сизиф логики, который лжет, когда он говорит правду, и говорит правду, когда он лжет. «*Все критяне лгут*». В переносе на историю философии: все историки философии лгут, как только историки, и могли бы не лгать, как философы, если бы они излагали историю философии не как историю чужих философских жизней, а как историю своей жизни. Автор «Загадок философии» выразил это однажды в словах, от которых всегда будет мутить неадекватный академический дискурс: «Мысли другого человека должно рассматривать не как таковые — и принимать или отвергать их, — а нужно видеть в них вестников его индивидуальности. [...] Философия никогда не выражает общезначимых истин, она описывает внутренний опыт философа, посредством которого последний толкует явления»(1*).

2.

Что сказанное следует понимать не в переносном, а прямом смысле, становится очевидным в свете следующих соображений. История философии, если она хочет быть чем-то большим, чем анекдот или агиография, должна и сама пройти испытание философией. Это значит: она должна подвергнуть себя — по методу двойной критики — тем же критериям анализа, что и излагаемые ею философии. Совершенно очевидно, что мы ориентируемся в историко-философском пространстве не по столбовым верстам продвижения от более раннего к более позднему, а исключительно по проблемам. Судьбы философских проблем и прослеживаем мы от досократиков до современности. Одна из этих проблем (проблема проблем) формулируется как *единство в многообразии*, или (теоретикопознавательно) как — *мышление и созерцание*. Мир, данный в созерцании как многообразие, мыслится как единство; философы, от Фалеса до Эдуарда фон Гартманна, селятся постичь и адекватно сформулировать принцип, согласно которому мировое свершение, еже-мгновенно в миллиардах лет состоящее из изменчивостей и преходящестей, сохраняет идентичность самому себе. Достаточно будет перенести эту проблему на историю философии, чтобы иметь дело уже не просто с историей, но со строго философской и даже метафилософской дисциплиной. Содержание истории философии — многообразие самых

различных философий. Вопрос: что обеспечивает их единство? По аналогии с Кантом: где следует искать трансцендентальное единство сознания в истории философии? По аналогии с Гёте: если сравнить исторические данные философии с растительными образованиями, то не является ли сама эта данность, как и в мире ботаники, некий трансформирующийся в них тип (перворастение)? История философии не стоила бы ровно никаких усилий, если бы она не была бумерангом, поражающим самое себя.

3.

Видеть единое во многом, с этого начинается и этим оправдывает свое предприятие историк философии. Не опознать за тысячу философий *одну и единую*, всё равно что за деревьями не увидеть леса. Некий опыт чтения и вчитывания в материал наводит на странное наблюдение, что философские учения в тысячелетиях следуют друг за другом с такой последовательностью и осмысленностью, как если бы дело шло о различных главах одной и той же книги. Допустив, что какой-то совершенный философ поставил бы себе целью изложить свои философские воззрения в форме истории философии, без того чтобы в его распоряжении находился исторически однажды существовавший философский материал (стало быть по принципу: если бы истории философии не существовало, следовало бы её выдумать), то из этого наверняка получился бы гигантский труд, который начинался бы с досократиков и воспроизводил бы всю историю философии вплоть до конца XIX века. Спрашивается, откуда берется и чем обуславливается эта последовательность философского свершения Запада, заставляющая нас подозревать в ней некий создаваемый в тысячелетиях индивидуальный шедевр *одного единственного автора*? Если историк философии станет избегать этого вопроса, то оттого лишь, что в противном случае ему пришлось бы исповедовать абсурдное мнение, будто философы, в полном сознании возложенной на них задачи изложения некоего коллективного труда по философии, только и делали что заботились о таком изложении собственных философий, где каждая предыдущая логически и структурально согласовывалась бы с последующей. Это значит, что они заботились бы не столько о себе самих как философах, сколько о своих преемниках — Платон об Аристотеле, Аристотель о Порфирии, Порфирий о схоластиках, схоластики о Декарте, Декарт о Канте, этот последний о Гегеле, ну а о соответствующих заботах Гегеля можно было бы и не напоминать бывшему советскому читателю... Этот вздор едва ли достоин серьезного обсуждения. Философы от античности до современности могли допытываться до самых сокровенных тайн мироздания; что оставалось вне их компетенции, так это тайны собственного их философствования, их вписанности в некое целое, в котором они занимали не более привилегированное место, чем действующие лица некой драмы в свершении собственных литературных судеб. Можно было, будучи философом, заботиться о чистоте понятий, непротиворечивости суждений, адекватности познания наконец, но нельзя было, будучи философом, заботиться об истории философии в плане целостности и единства её осуществления. В мире, созданном гением Шекспира, живут около тысячи человек. Надо помножить это число еще раз на тысячу, чтобы получить приблизительную статистику забот шекспировских людей. Отнюдь не риторически прозвучал бы вопрос, а есть ли вообще такие заботы, которые были бы чужды и неведомы людям Шекспира? Точный ответ на этот вопрос гласил бы: Им чужды и неведомы заботы самого Шекспира. Скажи им кто-либо о Шекспире, они (даже лучшие из них) пожали бы плечами. Ибо само существование Шекспира для них (даже для лучших из них) не менее гипотетично, чем существование Творца мира для действующих лиц мировой драмы.

4.

Иначе и со всей решительностью формулируя вопрос: кто философствует в исторически репрезентативных философах, от Фалеса и Платона до Гегеля, Штирнера, Ницше? Было бы небесполезно прояснить этот вопрос по аналогии с уже упомянутым выше гётевским перворастением. Затерявшись в лабиринте растительного многообразия, лабиринтный человек Гёте ищет не философски общеобязательную понятийную истину, но только свою Ариадну, которую он почитает как богиню *Urpflanze*. Равным образом и историк философии, допустив, что он ориентируется не на Канта, а на Гёте, не дает проблеме быть проглоченной трансцендентальным субъектом-минотавром, но соотносит её с неким *первофилософом*. Эта аналогия может быть правомерной лишь до известной степени; в целом она требует принципиальной поправки. Именно: если перворастение не тождественно ни с одним из растений и должно быть понято как творческая мысль, которую природа на более высокой, называемойся *Гёте*, ступени своего развития примысливает к более низкой, чисто вегетативной, ступени своего развития, то с первофилософом (как и вообще с первочеловеком) дело обстоит существенно иначе. Он должен быть не просто логически мыслимым, но и — *воплощенным*. Воплощенным значит: единичным, единственным, *вот этим вот*. Можно, разумеется, сколько угодно

заговаривать означенную здесь проблему всякого рода понятиями, вроде «*трансцендентальная апперцепция*», «*единство исторической памяти*», «*сознание вообще*» и т. п. Беда в том, что этими идеалистическими хлопучками можно добиться не больше, чем эфемерного фокуснического эффекта. Чтобы сделать историю философии (не задним числом, как учебник, а как то, о чем учебник), надо философа. Не измышленного, а реального. Отличие такого философа от всех прочих заключалось бы прежде всего в том, что содержание его мысли (= мировая загадка), ничуть не теряя своей объективности и строгой логичности, не просто производилось бы в жизнеотчужденной работе головы, но переживалось бы, то есть, являлось бы частью его жизни — отнюдь не в переносно-поэтическом смысле, а буквально. Это значит (на грани допустимой языковой конвенции, а, стало быть, тем ближе к реальности): он жил бы свою философию, именно: не *ею*, а *её*. Процесс его мышления протекал бы в нем столь же органично как и прочие, а главное: абсолютно сознательно. Он мыслил бы, как философ, мысли, которые представляют собой не теневые абстракции, а реальные существа. Он мыслил бы, что он есть, и он был бы, что он мыслит, — в противоположность, скажем, Гегелю, который мог еще мыслить Мирового Духа, оставаясь при своем швабском духе и нисколько не смущаясь диссонансами эссенции и экзистенции. Вопрос отнюдь не праздный и не для любителей философских острот: может ли философ духа (ранга автора «Феноменологии духа») быть не в духе из-за каких-то житейских мелочей. «Я должен признаться, — пишет Гёте Цельтеру 27 октября 1827 года в связи с одним дорожным происшествием, испортившим настроение путешествовавшему вместе с ним Гегелю, — что меня до некоторой степени удивило увидеть в самом разгаре XIX столетия философа, который навлек бы на себя старый упрек, что именно эти господа, которым кажется, что они овладели Богом, душой, миром (и как бы еще ни называлось всё это, чего не понимает никто), совершенно бессильны против удач и невзгод обыденнейшего дня»(2*). Совершенный философ в указанном выше смысле мыслил бы дух не бесплотным (параллельно к бездуховной плоти), а воплощенным, причем не в абстрактном понятии, а в понятии, идентичном его телу — некая фундаментальная онтология, которая, если на неё когда-либо и покушались вообще, всегда изживалась в элементе мистики, аскетики, экстатики, эксцентрики, как угодно, но только не трезво философски и в полном здравии ума. — История философии, если ей суждено быть не мозаичным послеобразом отшумевших живых философий, а присутствием духа, имеет своей предпосылкой философа, который философствует в Платоне или Аристотеле, Плотине или Эриугене, Канте или Гегеле с такой же очевиднейшей незримостью, с какой страстотерпец Шекспир живет и страдает в Гамлете или Просперо, в жирном рыцаре Фальстафе или своих блистательных шутах, без того чтобы эти последние имели хоть малейшее понятие о его непрерывном *физически-незримом* присутствии. История философии, которая пыталась бы разрешить эту проблему менее конфликтно и катастрофично, стало быть, делая ставку не на личное, а на всё еще абстрактно понятийное, по принципу «*хата с краю*», стояла бы к реальному её разрешению в таком же отношении, как до- и нехристианские учения о Логосе к физически воплощенному Логосу.

5.

Формулу будущих «Загадок философии»(3*) мы находим в одном письме Рудольфа Штейнера, датированном 5 декабря 1890 года(4*): «Что философия в конце концов должна быть большим монологом, который ведет человеческое самосознание, чтобы понять самое себя и вместе с тем и мир, было мне ясно с самого начала». Историкам философии, которые в своей занятости деревьями отдельных систем и воззрений не догадываются о том, что они находятся, собственно, в лесу, этот отрывок мог бы стать началом прозрения. Ибо камень, о который спотыкались и спотыкаются до сих пор практически все истории философии, есть, говоря вслед за Платоном, неумение, глядя на *многое*, видеть *одно*. Что бы мы сказали о читателе, внимание которого было бы поглощено не смыслом текста, а отдельными предложениями, не предложениями даже, а словами, и даже не словами, а — буквами «в себе и для себя»? Историки философии склонны забывать, что смысл и оправдание их ремесла не в структуралистически замурованной контроверзе, скажем, Платона и Аристотеля, а в том проблемном поле, на фоне которого названная контроверза перестает быть чисто филологическим времяпрепровождением и осмысливается как фактор мирового свершения. Можно было, конечно (особенно, находясь в культурном немецком пространстве до нулевого 1945 года), побить все рекорды по части регистрации букв-букашек, написав, как Г. Файхингер, тысячестраничный комментарий к начальным семидесяти страницам «Критики чистого разума» или не остановившись, как Э. Адикес, даже перед анализом чернил, которыми была написана «Критика чистого разума». Очевидно, что суть лежит не в этом тщании самом по себе, а в его пригодности или непригодности для некоей более значительной задачи. Еще раз словами автора «Загадок философии»: «Чего хотели истинные философы всех времен? Ничего кроме того, чтобы вещи возвещали нам свое существо, чтобы они высказывались сами, когда дух предоставляет им себя в качестве органа

речи»(5*). По аналогии: Чего хотели и хотят истинные историки философии? Ответ: Ничего кроме того, чтобы философы прошлого возвещали им свое существо, чтобы они высказывались в своем главном и оставшемся неизреченным, когда их интерпретаторы предоставляют им себя в качестве органа речи. Историк философии в этом смысле оказывается не просто излагателем или комментатором готовых мировоззрений, но их соавтором, корректором, исповедником, если угодно, душеприказчиком. Чтобы сказанное не показалось парадоксом, надо будет привыкнуть к мысли, что история философии, как продолжающийся монолог самосознания, не может дозвониться себе ни в одном, пусть прекраснейшем, из своих мгновений, но представляет собою открытый поток одного сознания, где сказанное и оформленное является, как правило, лишь верхушкой айсберга смолчанного и подсудного. Если историки философии фиксируют именно сказанную и явную мысль, пренебрегая её брожением и становлением, то отношение представленных ими философий к оригиналам в лучшем случае напоминает отношение фотографических снимков к жизни лица. Загадки философии суть загадки действующих в ней скрыто и подсознательно сил и соотношений, так что история философии может в целом быть сама только завершением и (по-гегелевски) снятием философии, смертью её в прежнем качестве и воскресением в новой форме. Ибо философия, завершённая и эксплицированная во всех своих подсудностях, обращенная на свое прошлое и осознавшая его в своем настоящем, стоит к философии (в обычном смысле) в таком же отношении, как, скажем, «Естественная история творения» к самому творению. Она есть уже не философия (в обычном смысле), а некая иная «*софия*»: теософия(6*), или антропософия.

6.

Книга «Загадки философии» завершается «Кратко изложенным обзором антропософии» (Skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie). Антропософия, как это явствует из следующего, есть метаморфоз философии со всеми её вне-, над- и околофилософскими предпосылками в некий беспредпосылочный тип познания, не допускающий ни одного суждения, в основе которого не лежали бы опыт и абсолютная выверка сознанием. Что западная философия всегда ходила в прислужницах, это очевидно. Менее очевидно, хотя и бесспорно, что она, пусть не всегда осознанно, искала автономии и самоопределения. В Средние века место её располагалось под теологией, с началом Нового времени под естествознанием, но как в том, так и в этом случае её наследственным грехом была догматика, всё равно: догматически положенный Бог или догматически положенная материя. Воля к самоосвобождению пронизывает её со времен Бекона и Декарта, но чем истовее силится она выдвинуть из себя рабыню, тем глубже засевшим обнаруживает себя рабское в ней. Каждая новая попытка реформации или даже революции разоблачает себя в конце концов как более или менее удачно замаскированная реставрация. Очевидно, что корень всех зол лежал в непродуманности и неэксплицированности оснований, собственно говоря, в отсутствии или недостаточной проработанности теории познания. Если основанием философии может быть не что иное, как критическая и познающая мысль, то подмена этого основания любой догматикой (Бог, мир идей, вещь в себе, материя) обрекает философское построение на аварийность. Идеальная или материальная основа мира может всерьез обсуждаться только при условии, что то и другое суть продукты мышления и что начинать, стало быть, следовало бы не с них, а с природы порождающего их мышления. История философских поражений есть нежелание, или неумение, начать с опыта мышления; философы предпочитали стартовать с площадок соседнего теологического (позднее естественнонаучного) факультета, даже и в тех случаях, когда согласно оповещенной программе дело должно было бы идти именно о критической ревизии мыслительно познавательных средств. Так выглядит картина в ставшем, уже изложенном виде. Гораздо важнее было бы проследить внутреннюю борьбу этих мыслителей, именно: чего они, собственно говоря, добиваются и что вынуждает их капитулировать в той или иной точке приближенности к цели. «При рассмотрении формирования философских мировоззрений от античности до нашего времени в устремлениях и поисках мыслителей обнаруживаются глубинные течения, которые не находят у них осознанного и полного выражения, а пребывают в них сугубо инстинктивно. В этих течениях есть действенные силы, которые дают идеям направление, зачастую и форму, однако как таковые остаются скрытыми от ищущего духовного взгляда этих мыслителей. Изложение в их сочинениях часто производит такое впечатление, будто их авторы движимы скрытыми силами, не внушающими им доверия и даже отпугивающими их. [...] То, что утверждается в этих мыслительных мирах, есть выражение познавательных сил, которые — пусть неосознанно — владеют философами, не находя, однако, какого-либо сознательного развития в их идейных конструкциях»(7*). Загадки философии и суть познавательные силы философии, не находящие сознательного развития. Антропософия есть их разгадка. Услышать в истории философии длинный монолог самосознания предполагает двоякое: прежде всего, умение воплощенно пережить её, как личную судьбу и жизнь, то есть, стать ею, и дальше, не просто стать ею, но и над нею, чтобы уметь отделять существенное от побочного, выявлять скрытые силы и тенденции, вести тысячеголосие мысли, не давая ни одному голосу

задержаться дольше, чем этого требует стиль и композиция целого, словом, излагать факты философской истории не просто как историю философии, но как её судьбу, где в качестве субъекта выступает сознающий себя мир, зовущийся «по установлению» Платоном или Аристотелем или Августином или Декартом, а в качестве объекта мир себя не сознающий, и где ошибки и заблуждения первоначального мира каузально отзываются в мире втором потрясениями и ударами судьбы.

7.

Не было бы ничего странного в том, если бы обыватель эпохи религиозных войн, содрогаясь от непостижимой свирепости происходящего, говорил о Божьей каре и конце времен, не допуская и мысли о том, что он и тысячи малых мира сего расплачиваются жизнями за неумение, или нежелание, ученых богословов поладить друг с другом в спорах вокруг какого-нибудь одного слова или даже какой-нибудь одной буквы. Равным образом нет ничего странного, если и современный обыватель, находящий свою смерть на каком-нибудь «Титанике» или в сверхскоростном средстве передвижения, никак не способен постичь дикую для всей его конституции очевидность, что гибнет он и тысячи ему подобных оттого, что некоторые люди когда-то сподобились без понимания и ответственности овеществить некоторые мысли и что, следовательно, этот разверзшийся материально сегодняшний ад есть по всей строгости не что иное, как — *вчерашняя мысль*. Странно и уже почти фатально, что этого никак не хотят взять в толк философы, которым до сих пор и несмотря ни на что кажется, что мысли, возникающие в их голове, этой же головой производятся, ей принадлежат и из неё, словно бы по щучьему велению, назначают миру быть чем угодно: «*вещью в себе*», «*Титаником*» или «*моим представлением*». Грань превращения философии в антропософию — это результат мыслительного наблюдения и осознания того, что человеческие мысли суть наиболее зрелые и, стало быть, наиболее действенные реальности мировой эволюции. Отрицать это можно разве что с таким же успехом, с каким учеными специалистами отрицаются пагубные последствия тех или иных лекарственных препаратов на организм. Верит ли специалистам паства пациентов или нет, до этого организму нет равным счетом никакого дела. Он реагирует, независимо от мнений о нем и их опроса: самоотказом, если его подгоняют под фальшивые теории и обобщения, или жизнеспособностью, если действуют сообразно его природе.

8.

Мысль, как реальность мира, преломленная в голове естествоиспытателя, политика или кого угодно еще в этом роде, способна, в зависимости от качества преломления, то есть, своей продуманности, обезобразить этот мир до неузнаваемости или оживнетворить его. Но попробуем-ка проследить её в наиболее зрелой и самосознающей её потенции, в философии. Геологи изучают мир по осадочным, магматическим и метаморфическим горным породам. Историки по фактам истории. Что же, если не косность и чванство расслабленного интеллекта, мешает и философам изучать мир, не плетясь в обозе позитивных наук или под гипнозом всякого рода дискурсов (ученый эвфемизм, расшифровываемый как просто болтовня), а в точке самодостаточности, что означает: по становлению, брожению, преобразованию, катаклизмам, затвердению мыслепород. Ведь, может статься, что мыслительные усилия больших умов играют в мировом свершении роль, по сравнению с которой землетрясения, эпидемии, переходы через Рубикон, революции и войны выглядят всё еще игрой теней! Философам пристало бы говорить о философских эпохах в несоизмеримо более точном и роковом, космогоническом смысле, чем геологи говорят о геологических эпохах, а историки об исторических. Но вот же люди, для которых совершенно очевидно, например, что выхлопные газы автомобиля загрязняют атмосферу, по какому-то колдовскому недомыслию отказывают в этой очевидности собственным (или каким угодно другим) *выхлопным мыслям*. Мысли для них лишены реальности либо субъективно реальны, тогда как объективно реальны для них только процессы, происходящие «*в природе*», скажем, травы, растущие на лугу, как будто мысль о травах происходит где-то вне природы, и как будто само деление на субъективное и объективное не есть уже *мысль*! Антропософия мысли визуирована гётевским опытом мысли, согласно которому мысль — это зрелая природа, высший этап эволюции природы, на котором она уже не просто развивается, но и способна сознать и познавать свое развитие. Мировое свершение свершается двояко: один раз, скажем, как движение небесных тел «*в небе*», другой раз как мысль о законах этого движения «*в голове*». Очевидно, что этот другой раз (познание) по рангу — объективно и онтологически — превышает любое просто свершение. Философия Штейнера, в которой это наблюдение положено во главу угла, регламентирует, как опыт и результат наблюдения по естественнонаучному методу, то именно, что традиционно всегда постулировалось как трансцендентальная — и непостижимая — основа основ (Бог Декарта, который «*не может быть обманщиком*», кантовское «*отрицательно*

мыслимое, демаркационное понятие», «Я» Фихте, «тождество» Шеллинга, «бессознательное» Гартманна и т.д.). Мы едва ли поймем что-либо по существу в философском театре (особенно Нового времени), если упустим из виду распределение ролей и пафос таксономии в философском познании мира. Опыт значит здесь: только *чувственный опыт*; всё сверхчувственное внеопытно и допустимо лишь в рамках предварительной метафизической, то есть, не-научной заявки. Можно было, разумеется, и метафизику подавать как науку, даже как энциклопедию философских наук, но в сугубо старом смысле (именно в смысле *scientia* как *ars*) или просто в переносном смысле; наукой в прямом и собственном смысле могло быть только то, в основе чего лежал чувственный опыт. После всего этого едва ли покажется удивительным, что философия духа Штейнера, которая не имеет ничего общего ни с метафизикой, ни с мистикой, и создает себя как расширенное и органически перерастающее в духоведение природоведение, вынуждена была облачиться в теософскую номенклатуру, по той оригинальной причине, что в стране мыслителей, Германии, не нашлось ни одного мыслителя, который согласился бы обменять кантианскую чечевичную похлебку на свое первородство, зато нашлись не-философы (теософы), в которых неумение проследить загадки философии на философски адекватном языке компенсировалось живым интересом к самому существу темы. Современные философы, или те, кто считают себя таковыми, могли бы удостоверить наличие или отсутствие в себе философской интеллигентности (а не всё еще агитаторских страстей) отношением к этим самым «Загадкам философии». Отругиваться от философа самосознания Штейнера, который, в философских ли, теософских ли, каких угодно еще эмблемах,^(8*) говорит о том, невыраженностью чего тысячелетиями страдала философия, едва ли свидетельствует об остроте и мужестве ума. Ни с чьей другой стороны творцу антропософии не было содеяно большей несправедливости, чем со стороны философов, которые и по сей день предпочитают либо вообще замалчивать его, либо нести о нем вздор — в том и другом случае не читая его. Их бессменный патрон-хранитель, священный тотем их геральдического щита — некая почтенная схоластическая окаменелость под именем профессор философии Кремонини, тот самый Чезаре Кремонини, который в XVII веке отказался смотреть в телескоп, «так как это опровергает Аристотеля».

9.

Еще раз: загадки философии — это скрытые познавательные силы её, не находящие сознательного развития. Скрытые познавательные силы — силы не сознающей себя мысли. Разгадкой этих загадок может быть, поэтому, только познавшая себя мысль, мысль, знающая не только строение вселенной, но и свое место в ней. Философия Нового времени, от Декарта до Гегеля, изживает себя в грандиозных усилиях самосознания мысли. Понять причину срыва этих усилий, значит пролезть через игольное ушко, отделяющее нас от мира антропософии. Причина — покушение с негодными средствами, попытка решить некую абсолютно новую задачу в русле старой традиционной метафизики. Самопознание мысли в философии Нового времени — это попытка познать вне-опытную, априорную мысль мыслью же, без того чтобы сделать саму её предварительно предметом опыта. Оттого мысль о мысли, как первый шаг в самопознании мысли, обречена на Пиррову победу метафизики; с точки зрения критики познания ценность этой метафизики равна разве что ценности воздушного замка. Ибо единственное, на что могла бы рассчитывать мысль о мысли, чтобы не стать добычей элементарной *petitio principii*, так это быть разыгранной в буре и натиске какого-то безудержно разгениальничавшегося философского вдохновения, вроде Шеллингова, где на фоне виртуозных рефлексий как-то и не думалось бы о постылых правилах и нормах. Сколь бы гениальной ни была эта мысль о мысли, ей тем не менее вряд ли удастся проскользнуть таможенную кантовской «трансцендентальной диалектики», где с ней справятся в два счета, разоблачив её как «халтуру». Правота Канта против метафизики познания неоспорима; после Галилея, в эпоху Гельмгольца и торжества научного материализма, было не более чем анахронизмом явно или контрабандно привносить в познание всякого рода мистические контемпляции и изъясняться на жаргоне Бёме и Пордеджа. Но с другой стороны правота эта оказывалась правотой тупика, ибо не познавшая себя самая мысль неизбежно костенела в параличе агностицизма. Именно в этом собирательном стекле и сошлись судьбы западной философии, которая уже не могла по-старому делать ставку на сверхчувственное, а без сверхчувственного опыта не могла уже ориентироваться в опыте чувственном. Когда, начиная с 1882 года, Штейнер, тогда еще 21-летний студент Венской Технической Высшей школы, по рекомендации Карла Юлиуса Шрёера получает заказ на редактирование и издание (с вступительными статьями и обширнейшими комментариями) естественнонаучных сочинений Гёте в Кюршнеровской «Национальной литературе», становится ясно, что, поверх академически безупречно выполненной задачи, дело идет не о национальной литературе, ни даже о Гёте, а о жизни и смерти самой западной философии. Выясняется, что, подобно старой схоластической философии, загнавшей себя в тупик сверхчувственного, современная, чалящая на Канта философия безнадежно застряла в тупике чувственного, что, следовательно, если один раз дело

шло об основаниях, лишенных опыта, то другой раз фигурировал просто лишенный всяких оснований опыт. Начинать — в эпоху экспериментального материализма — с чего-либо иного, чем с опыта чувственных данных, было бы, как сказано, лишь неким курьезным анахронизмом. Последнюю, решающую, загадку философии надо было разгадывать не в самой философии, а на путях натуралиста Гёте в условиях начинающегося массового помрачения сознания. «Если мы хотим иметь в мышлении средство глубже проникнуть в мир, тогда оно само должно сначала стать опытом. Мы должны найти мышление среди фактов опыта как один из таковых фактов»(9*).

10.

Теософия Гёте, или антропософия, исходит из очевидного. Если на эволюционной лестнице природы, в линии развития от минерального и растительного до животного и человеческого, человек представляет собой (чисто биологически, как наиболее сложный вид среди прочих видов) венец творения, то следовало бы не останавливаться на этой констатации, а продолжить её дальше. Вопрос, который напрашивается сам по себе, гласил бы тогда: Что же является венцом творения в самом человеке, в рамках вида *человек*? Бесспорно, что человек с одной стороны рекапитулирует весь нижний ряд: он тождествен минеральному в костной системе, растительному в силах роста и размножения, животному в инстинктах и ощущениях, и он есть еще нечто поверх всего этого. Что же есть это нечто, или, точнее, где и в чем следует искать его предел, вершину, кульминацию? Совершенно очевидно, что искать следует именно там, где само это искание оказывается впервые возможным: в МЫШЛЕНИИ. Мышление есть венец человека в том же самом смысле, в каком человек есть венец природы. Нелепо, стало быть, рассматривать мышление и природу (дух и материю) отдельно, чтобы биться потом над ребусом их соединения в познании; логично как раз обратное: увидеть в мышлении природу, развившую себя до возможности познать самое себя. Если отвлечься от необязательных моральных привкусов, то можно сказать, что метафора «животное», которой ближние при случае награждают друг друга, покоится на вполне реальном основании: в рамках вида «человек» мыслящий человек занимает по отношению к просто ощущающему или живущему инстинктами человеку то же место, что вид «человек» к виду «животное» в рамках дарвиновско-геккелевской природы. — Не требовалось никаких особых усилий, чтобы уличить Дарвина и Геккеля в их ошибках; гораздо труднее было увидеть их правоту и уже не блокировать их пугалами высокомерной метафизики, а дать им пройти их путь до конца, чтобы честно ищущее естествознание не застряло в середине поиска, а домослило себя до духа. Ему пришлось бы тогда не останавливаться на зоологии, чтобы зоологическими средствами конструировать антропологию, некий ублюдочный образ венца творения, идеал которого степной волк или акула, а реальность индюк или морская свинка — ему пришлось бы домосливать (что значило бы: досоздавать) зоологию до собственно антропологии, чтобы венец природы не тщился переобезьянить обезьян и не просился «назад в природу», а предался бы занятиям, более приличествующим его одухотворенному естеству, равно как и нуждам мира. Такая антропология, на фоне другой уже имеющейся и во всех смыслах позорной (социалдарвинизм), предпочла зарегистрировать себя под именем антропософии. Антропософия — это такая теория эволюции мира, в которой наивысшей ступенью эволюции выступает человеческое мышление. Ключ к антропософии следует поэтому искать не в оккультных соблазнах, а в «результатах наблюдения по естественнонаучному методу»: «Мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов»(10*). Человек «как дух достигает высшей формы бытия и создает в мышлении самый совершенный мировой процесс»(11*). «Задачей познания не является повторение в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но создание совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственно данным миром полную действительность. Высшая деятельность человека, его духовное творчество, органически включается этим в общий мировой процесс. Без этой деятельности мировой процесс совсем нельзя было бы мыслить как замкнутое в себе целое. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно то, что совершается в космосе без его содействия; он является деятельным сотворцом мирового процесса; и познание является самым совершенным членом в организме вселенной»(12*).

11.

В этой точке стояния философию, прежде чем она созреет до смерти в своем прежнем качестве, ожидает еще одно, наиболее тяжелое, испытание: встреча со «стражем порога», конкретнее, с мыслителем, которому сподобилось в философском варианте разыграть роль мальчика из андерсеновского «Голого короля», объявив всю прежнюю философию и вообще культуру парадом несуществующих одеяний: «самым пустым и скудным черепом среди философов», по вердикту Маркса; в характеристике Штейнера «самым свободным из мыслителей, рожденных человечеством Нового времени». Макс Штирнер — расстрига немецкого и уже всяческого

идеализма, Прокруст западной философии, укладывающий её всю без остатка на ложе вопроса «кто» — стоит перед становящейся антропософией приведенных выше отрывков и испытует её вопросом, от которого передергивало и всё еще передергивает безликих и безъязычных философских докторов. «Понятийный вопрос: „что есть человек?“ преобразовался в личный: „кто есть человек?“»(13*). Применительно к нашей теме это испытание формулируется следующим образом: если «мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов» и если «познание является самым совершенным членом в организме вселенной», то позволительно спросить: ЧЬЕ мышление? ЧЬЕ познание?

12.

К пройденным нами выше ступеням сравнения: человек, как венец природы, мышление, как венец человека, прибавляется третья: венец самого мышления. Ибо если в первом случае можно еще биологически обобщить проблему, имея в виду родовое начало человека («Существует только один человеческий род»(14*), то в случае мышления, где дело идет уже не о биологическом, а о духовном, ситуация осложняется до невозможного. В измерении мышления человек есть всегда мыслящее Я, а Я всегда индивидуально («В духовном отношении каждый человек есть род сам по себе»(15*). Это значит: биологическая себетожественность рода, очевидная для животных, никак не очевидна и для людей. Западная логика, как логика рода, где *differentia specified* (индивидуальное) приносится в жертву *genus proximum* (родовому), должна была однажды, при соприкосновении с проблемой антропологии, разоблачить себя как порочный круг. Ибо если логически можно обобщать что угодно, то уж никак не кого угодно. В основе любого логического обобщения лежит гетерогенность того, что обобщается, и того, кто обобщает. Мы видим стол, этот, другой, третий, и заключаем от них к столу вообще. Если мы таким же образом заключаем и к человеку вообще, то добытый результат, при всей его фактической нелепости, не выдерживает и малейшего логического давления. Ибо человеческое в человеке (логически, а не биологически) отличается от стольного в столе и уже чего угодно тем, что общее человека, его сущность и понятие, частно и поименно, тогда как сущность и понятие всего остального обще. Разумеется, и в человеке есть зона обобщаемостей, но зона эта в человеке самое нечеловеческое в нем, так как здесь он срощен всё еще с минеральным, растительным и животным в себе. Чем шире эта зона, тем уже собственно человеческое, то, что обозначается как «Я»: слово, которым каждый может обратиться только к самому себе. Люди, что бы на сей счет ни стояло в разного рода декларациях и конституциях, рождаются разными: однажды это может быть Лейбниц, другой раз мыслители, из которых двенадцать образуют дюжину. «Между отдельными людьми разница часто бóльшая, чем между некоторыми людьми и некоторыми животными», говорит рассудительный Монтень(16*). Лорд Честерфилд выразил это с изящной грубостью очевидного: «У какого-нибудь ломового извозчика органы все по состоянию своему, может быть, ничуть не хуже, чем у Милтона, Локка или Ньютона, но по своему развитию люди эти превосходят его намного больше, чем он свою лошадь»(17*). Бесспорно одно: философская релевантность положения, согласно которому «мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов», не может быть подтверждена обычными средствами философской рефлексии. Ибо мышление предполагает всегда и мыслящего. И если оно представляет собой «самый совершенный мировой процесс», то следует отличать логическую правомерность этого положения от его действительной правомерности. Его действительная правомерность ищет подтверждения не в понятийной истине, а в эмпирике конкретных случаев. При самой доброй воле трудно представить себе некое сообщество философов, умственно трудящихся под крышей истории философии на манер муравьиной кучи. Мышление какого-нибудь Локка и мышление какого-нибудь Шеллинга могли бы еще с общелогической точки зрения претендовать на вакансию совершенства вселенной; индивидуально-логически они несопоставимы. Ибо если уж позволительно различать Локка и какого-то ломового извозчика, то отчего же останавливаться на Локке, а не продолжить различие дальше? Никто, конечно, не станет утверждать, что Шеллинг по своему развитию превосходит Локка настолько же, насколько кучер этого последнего превосходит свою лошадь, но несопоставимость уровня мышления обоих кричащий факт.

13.

Самый совершенный мировой процесс являет себя, таким образом, в форме парадокса: чем универсальнее мышление, тем индивидуальнее пути его достижения. Но если пути достижения мышления называются логикой, то вопрос заключается в том, способны ли мы рискнуть на выводы и нести все логические последствия судьбы этой логики? Увидеть, к примеру, её первородный грех, а именно, тот небывалый факт, что, начиная с Аристотеля, в таблицах категорий при всех *что, как, где, когда* и т.д. просто отсутствует кто. Даже Пилат, поздний

питомец симпозиона, стоя перед Истиной, спрашивал её всё еще в добрых традициях Академии и Ликей: «Что есть истина?» Станным образом философская мораль умещалась в рамках басенной морали о ротозее, зафиксировавшем всех букашек и проморгавшем слона: философ старательно фиксировал мысли и отмахивался от самого мыслящего. От такой вот логической малости, как самого Аристотеля в сравнении с его Органоном или самого Гегеля в сравнении с его Мировым Духом. Штирнер переставляет акценты и ставит западную логику перед скандалом посвящения в антропоморфизм. — Любопытно отметить, что это «испытание Штирнером» не ускользнуло от внимания такого пронизательного читателя Штейнера как Эдуард фон Гартманн. Гартманн, мыслитель, необыкновенно высоко ценимый Штейнером(18*), был одним из очень немногих, кто прочитал и по существу отреагировал на вышедший в конце 1893 года основной философский труд Штейнера «Философия свободы»(19*). Сохранился экземпляр книги с подробнейшими замечаниями Гартманна на полях(20*). Суть возражений: Штейнер пытается «объективировать юмовский феноменализм через абсолютность мышления». (Что феноменализм вовсе не обязательно должен быть юмовским, об этом философы, как феноменологи, станут догадываться чуть позднее, уже в XX веке.) Между тем, продолжает Гартманн, «с феноменалистической позиции мышление может лишь постольку быть названо универсальным и абсолютным, поскольку сознание, в котором оно свершается, является универсальным и абсолютным сознанием». Около решающего пассажа Штейнера: «Получаемое сугубо путем умозаключений и не могущее быть пережитым потустороннее зиждется на недостатке понимания у тех, кто полагает, что посюстороннее имеет основу своего существования не в себе самом», Гартманн приписывает следующее: «Первосущество имманентно мне, поскольку оно изживает себя во мне; но оно трансцендентно мне, поскольку оно изживает себя и в других. Большого не утверждал еще ни один трансцендентальный реалист, и с этим наверняка должен будет согласиться и Шт., если, конечно, он не хочет испытать на себе последствие феноменализма, именно, что мое сознание — это единственное сознание, в котором изживает себя Первосущество». Читатель, для которого ценность философских проблем заключается не в их сглаженности, а в их неубывающей напряженности, согласится с тем, что в означенной апории, в которой как бы предстала сама загадочность всех загадок философии, можно найти неизмеримо больше продуктивности и перспектив, чем в стерильных философских благополучиях XX века. Нужно ли после всего этого удивляться, что «Единственный» Штирнера в современной философской среде приравнен, в лучшем случае, к некоему курьезу, имя Гартманна вообще забыто, а Штейнер, как «окультист», не считается достойным серьезного внимания. Куда ему, если философское внимание поглощено в XX веке такими серьезностями, как глубокомысленный Хайдеггер, плоский Ясперс или, с позволения сказать, модники вроде Деррида и Слотердейка!

14.

Вопрос Гартманна в маргиналиях к тексту «Философии свободы» (заметим: вопрос, инспирированный Штирнером) не мог быть отвечен в рамках традиционно философских средств. Ибо там, где речь идет о *кто*, ответом может быть только личное свершение. Ответом Штейнера на гартманновское «подведение итогов» стала созданная им духовная наука.

Базель, 29 декабря 2003 года

Примечания:

1 Из вступительной статьи к гётевским «Изречениям в прозе». Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. Mit Einleitungen und Erläuterungen im Text herausgegeben von Rudolf Steiner, Dornach 1982, Bd. 5, S. 344 (пер. Э.Атаяна).

2 Goethe, Werke, Sophien-Ausgabe, Abt. IV, Bd. 43. S. 92.

3 В первом, посвященном Эрнсту Геккелю, издании 1901 года, вышедших под заглавием «Миро- и жизневоззрения в XIX веке».

4 Briefe I, 1881-1891, Dornach 1948, S. 143.

5 Из вступительной статьи к гётевским «Изречениям в прозе», цит. соч., S. 340 (пер. Э.Атаяна).

6 Не смешивать ни с каким из традиционных эзотерических течений как Запада, так и Востока. Теософия Рудольфа Штейнера есть теософия гётеанизма; понять её без Тибета, без средневековых алхимиков и мистиков или Блаватской не только можно, но и единственно нужно. Понять её без Геккеля, без естествознания и естественнонаучного образа мысли нельзя.

- 7 R. Steiner, Die Rätsel der Philosophie, Bd. 2, Dornach 1974, S. 226 (пер. Э.Атаяна).
- 8 Из последней, автобиографической, книги «Мой жизненный путь»: «Если я тогда не использовал еще термин „антропософия“, то оттого лишь, что в моей душевной жизни дело идет прежде всего о созерцаниях, а вовсе не о терминологии» R. Steiner, Mein Lebensgang, Dornach 1975, S. 174.
- 9 Р.Штейнер, Очерк теории познания гётевского мировоззрения, М, 1993, с. 23.
- 10 Там же, с. 82.
- 11 Там же, с. 90.
- 12 Р. Штейнер, Истина и наука, М., 1992, с. 7.
- 13 Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1991, S. 411f.
- 14 R. Steiner, Theosophie, Dornach 1990, S. 70.
- 15 Ibid., S. 71.
- 16 Монтень, Опыты, кн. 1, М.-Л., 1954, с. 327.
- 17 Честерфилд, Письма к сыну. Максимы. Характеры, М., 1978, с. 56.
- 18 Штейнер посвятил ему книжный вариант своей докторской диссертации «Истина и наука», 1892.
- 19 В русском переводе: Р.Штейнер, Философия свободы. Основные черты одного современного мировоззрения, Ереван, 1993.
- 20 Опубликовано в кн.: R.Steiner, Dokumente zur «Philosophie der Freiheit», Dornach 1994.