

О.И. Рёснес

## 400 лет эссе: борьба за человека

ISBN 978-82-996952-4-4

[Глава I. Неизбежность антропософской ориентации современных знаний о человеке](#)

[Глава II. Монтень: одиночество как знак времени](#)

[Глава III. Ницше: полдень истины](#)

[Глава IV. Бродский: законы внутреннего сгорания](#)

### Глава I.

#### ***Неизбежность антропософской ориентации современных знаний о человеке***

При всей своей многоликости, будучи *описанием трагедии*, литература XX века бессильна затронуть в своих "протоколах" суть происходящего: она скользит лишь по поверхности "факта". Литература оперирует огромным количеством фактов, вторгаясь подчас в область той "психологии чувств", где "распутываются" причинно-следственные узлы, обнажая "искомое" обстоятельство. Было бы несправедливым говорить, что на этом изнурительном пути литература ничего не достигла; и было бы несправедливым скрывать, что достижения эти - количественные. Даже на самых крайних своих "выступах", на острие своих "откровенностей", литература XX века *не говорит ничего*, что не было уже сказано в XIX веке: это всего лишь дохождение "до точки". Неуловимо для своих критериев истинности литература XX века отрывается от той *тоски о человеке*, с которой связывается понятие душевно-духовного, ставит на место этой тоски энтузиазм *исполнения задачи*, упаковывает саму эту "задачу" в ограниченные "телесностью" рамки. На этом пути *упрощения* человека литература становится не просто *скудной*, но *скудно лживой*; и то, что принято называть ее "успехом", есть в основном дань чувству, но не истине. Дойдя до своего рубежа "очевидности" на исходе XX века литература так и не смогла выработать более глубокие критерии "правды", уступив "правде ужаса" и сделавшись "индустрией страха". От такой литературы, даже в позолоте престижных "наград", разит смертью: на смерть обрекается уже не гибнущая в трагедии "телесность", но человеческий *дух*; литература становится *отрицающей дух духовностью*. В этом своем качестве литература является деструктивной практикой: практикой "мефистофелевского" шедевра. И до те пор, пока в слове не заговорит "незримая", "высшая" часть человека, бесполезно ожидать от того или иного литературного "кода" хотя бы "вздоха" правды; "код" безнадежно застревает в энтузиазме невежества

Литература рубежа XX-XXI веков "кодируется" *низшими* проявлениями человеческого духа, патологической тягой к "господству" и "победе" той или иной внешне-авторитарной "нормы"; при этом "истина" также становится "нормой". Низшие, материалистически ориентированные "компоненты" человеческого духа являются идеальным "жилищем" сил разрушения: эти силы достигают своей *высшей* духовности в человечески-низменном, и эта духовность укрепляет в человеке его "веру в себя" как в существо односторонне-материальное. Сознание "одноразовости" человеческой жизни, в описании которого современная литература так преуспела, вырывает человека из его собственной судьбы, питает иллюзии "случайности" и "непредсказуемости". Бредя вслепую по бесконечным маршрутам "описаний", литература "уговаривает" сознание человека "не ходить дальше" границы чувственного, за которой "ничего нет". Описание "великих трагедий"

вырождается в одну сплошную "песнь о преступности", в которой слышится уже "вой" деградации: человек становится все "проще и проще".

Напрасно было бы ожидать от сегодняшней литературы "рецептов выздоровления": то, что могло бы врачевать, из литературы изгнано. Но иногда, благодаря "отдельности" чьей-то судьбы, в литературу наведывается "гость из времени", самопознавательный импульс, выверяющий "глубину" человека, в том числе и в "трагедии". Загадочное "приветствие" Иосифа Бродского: "Из времени приходит гость, приходит гость..." так и осталось литературой не понятым, импульс "ясновидения" остался не востребуемым. Литература "миллениума" не в состоянии "перешагнуть" Бродского, эту свою последнюю вершину: дальше, за Бродским, зияет "отрыв". Только перестав быть "литературой" в сегодняшнем понимании, перестав быть *описанием предметности*, слово и может запечатлеть человека во всей его глубине: его единое с космосом *Я*. Почти уже сто лет, начиная с рубежа XIX-XX веков, литературу "дожидается" такое *спиритуальное* знание о человеке, которое превосходит "абстрактную" составляющую мыслительного процесса, указывая к тому "началу", из которого проистекает собственно *художественное*. Эта спиритуальная "мудрость", антропософия, выявляет *творящую* сущность человека, в которой "мочь", "долженствовать" и "волишь" сливаются воедино. Воля к *одоухотворенному слову*, к такому миропониманию, в котором художественное, научное и культовое составляют единство, и есть воля к человеку; возможности литературы на этом пути безграничны.

Антропософия вступает в познавательную человеческую практику в противоречивое и грозное время: в трупном запахе окопов первой мировой войны предчувствуются катастрофы еще большего масштаба, разрушение становится движущей силой двадцатого столетия. В первое смутное десятилетие XX века, с его трагическими "великими" революциями и становлением фашизма, антропософия оказывается единственной *утверждающей дух* человеческой практикой, своего рода островом разума и души посреди демонического разгула страстей, стирающих в человеке его "видовую" сущность. Трезво и объективно реагируя на происходящее, оценивая события с точки зрения "космической судьбы" человечества, с точки зрения *предназначенности* человека к высокому духовному бытию, антропософия вносит в человеческое развитие *сознательный самопознавательный импульс*, духовное содержание которого отвечает *импульсу Христа*.

Создание так называемого "антропософского движения" было уступкой обстоятельствам, побуждавшим людей коммунизировать именно в "партии" и коллективе; и в этом виде "движение" выполнило свою единственную задачу: была накоплена обширная библиотека, представленная в значительной мере записями прочитанных Р.Штейнером докладов, а также его оригинальными сочинениями. Сознательно отстраняясь от "лидерства" в антропософском движении (если не считать кратковременного, накануне своей смерти, "председательства"), Р. Штейнер видел свою задачу в том, чтобы выразить словесно, литературно, знание о "невидимой" части человека и научить современников этими знаниями пользоваться.

Историки распорядились считать Р. Штейнера "философским писателем", при этом заранее ставя клеймо "теории" на всю антропософскую сверхчувственную практику. Историческое мышление оказывается бессильным усмотреть в формировании антропософии *новую* человеческую потребность: потребность в *знании* о "таинственном" (в противоположность прежней "вере"). Что же касается литературы "антропософской", то это как раз то, чего сам Р. Штейнер менее всего желал: отведение антропософии определенной "ниши" в культурном, материалистически ориентированном процессе. Антропософское знание о человеке и о мире не есть "часть" мозаики знаний, не есть нечто по отношению к человеку внешнее, "нечеловеческое", но есть, напротив, проникающая во все сферы человеческой активности *мудрость*, говорящая *из* самого человека, от имени его космического *Я*. Рассмотренная в качестве "метода", антропософия есть *духовное становление* человека как существа самопознающего; самопознание есть "инструмент"

антропософии, состояние "самопознания" - первое условие той "работы", которую человек совершает на пути к *самодуху*.

Историки и сегодня не прочь отнести Р. Штейнера к числу современных "мистиков", при этом не утруждая себя пониманием отличий мистической субъективности от *объективности* духовно-научного знания. С еще большей долей недопонимания историки берутся "уравнивать" антропософию с "другими" современными ей направлениями мысли, в том числе теософией, тем самым внося хаос в свое собственное понимание истории: история человека *сознательно одухотворенного* начинается именно с антропософии; во всех же остальных "эзотерических" направлениях мысли человек *не волен* познавать свое высшее Я, подчиняясь воздействию извне и оказываясь в конечном итоге под прессом чувственного.

Подобно тому, как "внешне" ориентированное историческое мышление не в состоянии считать "событием" те духовные изменения, которые произошли с человеком в связи с мистерией Голгофы, оно проходит мимо и этого *наиболее важного в XX веке* события: формирования антропософского знания о человеке. Писатели реалисты-сериалисты описывают войны и преступления, при этом не проявляя даже намека на интерес к тому возвышенному образу человека, в котором моральные и природные закономерности едины. О таком человеке литература не желает ничего знать.

Литература "незнающая" и по сути своей враждебная человековедению, - таков удел сегодняшнего словотворчества, тиражирующего "нормального монстра" под аккомпанемент сытого урчания престижных премий и наград. Нравственный калека, карлик, монстр, - таков сегодняшний "герой", оперенный в лохмотья "индейки-судьбы", умирающий от страха перед своим ухмыляющимся "двойником". Таков результат "откровения" в человеке *не родственных* ему деструктивных сил.

Тем не менее, антропософский импульс *внесен* в человеческое развитие, картина мира принципиально меняется: на смену человеку *разумному* приходит человек *духовный*. Разумность все еще выжигает свои ресурсы, не заботясь о, собственно, топливе: хватит ли у человека *души!*, дотянет ли *дух!* И если "точные" науки могут теплеть себя еще достаточно долго иллюзией приближения к "бесконечности", то словесная человеческая практика выветривается гораздо быстрее: слово становится *новоязом*, коммерческим скоропортящимся продуктом массового назначения. На этом опасном пути слово имеет тенденцию выйти из человеческого обихода и в целом из человеческого развития, переродиться из созидającego фактора в разрушающий. В противостоянии одухотворенного слова и слова-монстра, высасывающего из человеческой земной сферы не укрепленную духом реальность, - в этом драматическом противостоянии приходит на смену двадцатому веку нынешнее столетие- Уже на рубеже XX-XXI веков становится ясно, что литература, включая и философскую литературу, не может развиваться так, как это происходило ранее: все доселе интересовавшие литературу "сюжеты" оказываются выхолощенными и превращаются в порочный сериал коммерческих клише. Литература буквально задыхается, будучи насильственно лишенной *духа*; и если говорить о "дыхании" того или иного, даже заслужившего высокие премии, шедевра, то это, как правило, искусственное дыхание.

Развиваясь под знаком "репортажа" и "фельетона", литература XX века стремительно "стареет": все, что можно было познать, уже познано; все, во что можно было "верить", исчерпало себя. Старчески "разумная" и даже "очень умная" литература рубежа XX-XXI веков имеет в сущности одну цель: выжить за счет "упрощения" человека. Поэтому рано или поздно, в том или ином "состоянии амебы", человек окажется вынужденным, в целях сохранения своего вида, *принять во внимание* свою вземную, состоящую в родстве со всем космосом, свою "солнечную" часть. Рано или поздно человек вынужден будет обратиться к духовному знанию о самом себе.

В этом "рано или поздно" нет никакой угрозы: это лишь намек на "отдаленность" сегодняшнего "вещного" менталитета от, собственно, *мудрости*. Но уже сегодня можно

разглядеть в эссеизме, каким бы куцым и истощенным он ни оказывался, разглядеть намек на *вопрошание о смысле* того, что происходит с человеком. Карабкаясь по вертикали "неочевидности", слоняясь по пустырям нигилизма, выветриваясь на пепелищах "новояза", эссеистическое слово неизменно остается вектором *Я*, вектором "силы духа". И в качестве такого результирующего вектора эссеистическое слово обращено к духовной науке.

В свое время Р. Штейнер высказывался в пользу того, чтобы антропософия работала в обычных культурных и информационных структурах, раздвигая рамки повседневной человеческой практики. Понимание человека как триединого, духовно-душевно-физического существа, имеющего *духовное* происхождение и развивающегося в земных условиях с перспективой на дальнейшее космическое развитие, - такое антропософское понимание человека не только отвечает историческому человеческому опыту, но дает сквозное видение человека в его "доземных" и "послеземных" состояниях. Антропософия не "подменяет" собой те или иные познавательные сферы, и тем более не противоречит "точному" знанию в указанной "сфере точности"; антропософия говорит от имени *всей* человеческой реальности, а не только той, что постигается в физическом эксперименте. Являясь в определенном смысле "знанием о таинственном", антропософия перемещает ориентиры человеческого познания на более глубокий уровень, в сферу действия "незримого", духовного, становящегося "зримым" благодаря развитию в человеке его *естественных* способностей.

Как знание и как *наука*, антропософия пользуется *языком современной литературы*. Но не создание сектантски ограниченной "антропософской литературы", а внесение в литературный процесс антропософского познавательного импульса, - такова естественная задача науки о человеке, в какой бы "невостребованности" она сегодня ни пребывала. Говоря языком литературы, духовная наука является *точным знанием*; эта точность определена не "числом" и не "мерой" (хотя не исключает соответствия с ними), но объективностью внутреннего наблюдения, осуществляемого методами имажинации и инспирации. Сами эти методы столь же для человека "обычны", как и, скажем, естественнонаучный метод, в них налицо те же, "естественнонаучные" принципы, но отнесенные к духовной реальности. Входя в современное мышление *посредством* литературы, антропософия "осваивает" прежде всего эссеистику: самопознание перестает быть "частным делом", оказываясь "горячей точкой" познания. Эссе "выходит" на антропософию своим Л-вопрошанием; в эссеизме кончается "только" литература и начинается "таинственное": эссе становится своего рода "органом дыхания" литературы. Всякий раз, когда писатель оказывается "в тупике" факта: дальше нельзя, дальше только "через себя" и с "помощью себя", - писатель становится эссеистом. В действительности же литература имеет дело только с "тупиком", часто без какой бы то ни было "перспективы", и чтобы "спасти мир", писатель вынужден спасти себя: в акте самопознания, выявляющем "общечеловеческое". Эссе не раз уже "спасало" литературу; сегодня - это вопрос о выживании: литературы, языка, *человека*.

Литература, продолжающая "усыплять" человеческое сознание "линейной" и "синхронной" причинно-следственной картиной мира, играет в лучшем случае роль "поводыря слепого", к тому же - слепого поводыря. Не уставая говорить о "потерянных поколениях", литература забывает о "потерянности" самого мышления, ориентированного исключительно на "внешнее": человек неизбежно оказывается "потерянным", будучи внутренне пустым; литература *не наполняет* человека смыслом. Наивысшим достижением сегодняшней литературы становится показ *различий* между людьми, показ антипатий и деструктивностей, позволяющих говорить о *деградации* человека. Одним из неизбежных следствий такого "портретирования" становится идея "противостояния", идея "всеобщности разъединения". В свете этого "противостояния" единый организм человечества выглядит физическим конгломератом "хорошего" и "плохого", понятие "человек" вытесняется понятием "государство", "нация", "религия". Взятое более крупным

планом, "противостояние" оказывается феноменом духовным, внутренним указателем *устремленности* человека к тому, что в его понимании является "высшим". Так, "богом" иудаизма и ислама выступает *господство* в физическом мире, индуизм *замирает* в своей "конечной цели" на пороге духовного мира, христианство гипнотизирует человека "иконой". Забота о процветании "своей" религии является сегодня не только делом совершенно безнадежным, не дающим человеку *никаких* оптимистических надежд, но еще и мошенническим предприятием: религия "держит" Бога *вне* человека. Проблема "противостояния" отпала бы сама собой, коль скоро "высшее" обреталось бы *самопознавательно*: творческий импульс Христа един для всех без исключения людей.

Глобальные информационные процессы рубежа XX-XXI веков в грубом приближении "решают" проблему "противостояния", переориентируя устремления "массового человека" от "себя" к "внешнему миру". Но это - всего лишь отсрочка, всего лишь "опьянение" человека обилием "внешних" фактов, своего рода "похищение" человека. Наиболее эффективным инструментом такой "раздухотворенности" выступает *арабизм*, доставивший человеку (примерно в седьмом веке) импульс ислама. Ислам пришел в уже значительно <<вакцинированный>> христианским учением мир, заняв главным образом "технологическую", чувственно-познавательную нишу человеческих устремлений. Само технологическое мышление сродни безудержному однообразию арабесок, обращенному вовне, к "узору", к "линии" технологии "производственные", "политические", "религиозные" активизируют в человеке абстрактно-логическое мышление, связанное с физической структурой мозга; при этом глубины человеческой души "молчат", будучи не востребуемыми. Влившись в русло рационализма Ф. Бэкона в европейское мышление нового времени, арабизм ставит штамп "непознаваемости" на душевно-духовном, тем самым подвергая человека насильственному "обрезанию": человек есть исключительно *разум головы*. С этой "головной разумностью" человек имеет дело и сегодня; человек "мудр" головой, душа его ущербна, наподобие аллахова полумесяца; душа человека в лучшем случае *отражает*, но не *излучает* свет. Это притупление в человеке его внутреннего свечения, эта "исламизация" представлений человека о самом себе имеет своим внешним результатом агрессивность и насилие: не профильтрованный человеческим духом феномен воли. С точки зрения не востребуемых мышлением душевно-духовных "структур", у сегодняшнего человека недостает того скрытого Я-импульса, который есть, собственно, "христианское". Мир дозрел пока только до ислама, до слепоты Аллаха, утверждающего себя "мечом".

Процессы индивидуализации, активно протекающие в Европе со времени Ренессанса и до сегодняшнего дня, подготовили достаточно выдвинутое из душевно-духовной сферы человеческое Я, достаточно стабилизировали его самопознавательную "агрессивность". В связи с этим разговор об "изначальных христианско-иудейских ценностях" теряет сегодня тот налет "истинности", позолота которого обязана своим блеском невежеству. Чтобы верно судить как о природе иудаизма, так и о природе христианства и их "ценностях", нужно понять смысл мистерии Голгофы, исторического и одновременно космического события. До тех пор, пока в сознание человека не вошло представление о "событии" на Голгофе как о *духовном событии*, христианства как духовной реальности не существует, иудаизм остается театром. Есть только разговор о *мертвых* понятиях иудейского (библейского) властолюбия.

Как общечеловеческий, внациональный уровень духовного постижения мира, христианство есть феномен будущего. Но элементы этого не существующего пока христианства дают о себе знать и сегодня в одухотворенных интуицией мыслеобразах как "внешней", так и "внутренней" реальности. Тот сам опознавательный импульс, который вынашивала на протяжении многих веков античность, унаследовавшая культуру мистерий Востока, оказывается исторически утерянным ввиду его неосознанности человеком: античный человек познает себя и мир пассивно, вбирая "во сне" готовые картины истины. Мышление античного человека не допустило бы самой постановки вопроса об участии

полного, "дневного" сознания в акте самопознания. Мышление нового времени подготавливает рациональный аппарат такого "участия", выявляет новый строй человеческой души, "души сознательной". Сегодняшний человек обречен оживить сферу сознания силами интуиции. В этой самопознавательной исторической динамике неизменно присутствует нечто, не поддающееся ни разрушению "извне", ни изгнанию "изнутри": *предчувствие* единого "солнечного" начала в человеке-мире-космосе. В этом предчувствии человек древний "сродняется" с человеком сегодняшним: это - сквозное, видовое качество человека, его в определенном смысле "божественность". Только с учетом этого, сущностного, и можно верно судить о целях развития человека и его места в мире. Это - не вопрос о той или иной "религиозности", неизбежно вульгаризирующей понятия, но вопрос о *смысле* происходящего. Ни одна из существующих в мире религий не оказывается дееспособной в познании духовного: религия преграждает доступ человека в духовные сферы. Именно поэтому так называемые "религиозные" конфликты не могут быть разрешены *никакими* "внешними" усилиями; их решение может быть исключительно "внутренним", зрело духовным, сознательным. Та часть современного человечества, которая определяет себя "исламской", менее всего готова к сознательному осмыслению себя как "целого" с другими: исламу для иллюзии процветания необходим "враг"; ислам *не может* быть "мирной" религией. В "противоположном", христианско-иудейском культурном блоке дело обстоит едва ли лучше: "арабизм" технологии съедает *человека*. Уступая мусульманскому сознанию в своей "метафизике" или "вере", сознание сегодняшнего европейца вызывает к себе серьезное недоверие: есть ли в нем вообще *ценности!* В этом причина того, что мусульманин не только не становится в Европе европейцем, но несет ислам дальше, "глоболизируя" завоевательский процесс в полном соответствии с сутью этой религии. Экспансия ислама в сочетании с "книжным", поверхностным "христианством" Запада, помноженным на "власть технологии", обеспечивают сегодня человеку тот духовный вакуум, который вполне отвечает понятию "деградация". Человек деградирует как *разумность*, трактующая жизнь с позиций смерти; человеческая "материя" дорастает до неба - и становится небом - дух человека слишком слаб, чтобы "дознаться" до себя как до *жизни*. Тот американский тип массовой культуры и конвейера, с которым человек справедливо связывает сегодня представление о господстве, есть в плане "духовной физиологии" истощение и выжигание ресурсов жизни: жизнь становится *имиджем*; технологическая "форма" настолько отдалается от человеческого содержания, что становится как бы самостоятельной, в человеке уже не нуждающейся, при случае "клоняющей" любую, в том числе и человеческую, материю.

Деградация, в состоянии которой человек обнаруживает себя всякий раз, сталкиваясь с невозможностью решить "мировые проблемы", отвечает естественному ходу развития Земли: "пик" был пройден в античности, далее развитие идет по нисходящей, планета "стареет". Старееет и "земной" менталитет человека, считающий планету "разовой", а человеческую жизнь "однократной". Старение становится нормой деградации.

Закономерным следствием старости является смерть; труп подвержен действию сил разрушения, подобно всякой другой "вещи"; но человек есть нечто иное, чем "вещь". С позиции этой "невещности" антропософия и ведет разговор о человеке; с позиции сквозного "будущего", с позиции предназначенности человека к духовному бытию. Картина сегодняшней человеческой практики, в том числе и политической, могла бы отвечать сущности человека в гораздо большей степени, окажись в эту практику включенным *духовное знание*: изживая свои интуиции *свободно*, человек поступает *нравственно*. И если не "все человечество", то "отдельная личность" все больше и больше ставится перед необходимостью освоения новой спиритуальности, пронизанной духом современной науки.

Получив в начале XX столетия антропософский импульс, человеческое мышление, продолжая по инерции бег в прежнем, материалистическом направлении, не может развиваться в этом направлении бесконечно: его ждет тупик безмыслия. При всей

убедительности "совершенства технологий", мышление сегодняшнего человека остается шаблонным, ориентированным на "бесконечность" природы и материи, *никогда* не встречающейся с духовной реальностью. Не располагая "инструментом" освоения духовной реальности, сегодняшнее "технологическое" мышление полагает "целью назначения" тот или иной вариант "благоденствия", при этом все больше и больше отхватывая у человека *способность жизни в мышлении*. Каков, собственно, портрет "благоденствующего"? Безмысленный потребитель "нормы" и шаблона, одноразовый пользователь "полосой удачи" между рождением и смертью. Портрет нищего, если не сумасшедшего.

Деградация человека в сторону "головной разумности" обретает благодаря современным мульти-медиа характер тотальности; информационная культура становится во многом *культурой имиджа*: эстетической тюрьмой эгоизма, страха, страданий. "Головная разумность" строит *над* человеком величественные "небеса" прогресса, при этом *не желая ничего знать* о не удовлетворяемых ею духовных потребностях человека, человек съедается "производством". К этому в значительной мере "съеденному головой" человеку и присматривается на рубеже XX-XXI веков эссе: есть ли тут еще жизнь?

Эссе вступает в XXI век неохотно, словно заранее примеряясь к бегству, к "измене", к "предательству". Во владениях полузадохшейся, дистрофичной литературы эссе выглядит вызывающе, а его притязания - чрезмерными. Задыхаясь от безмыслия, литература не в силах даже спросить: "Зачем?.." - зачем эти хлопоты со словом, указующим *вдаль!*, к чему? Как литературная форма, как шаблон, эссе давно уже переправлено литературоведением на кладбище литературных технологий: фрагментарность, афористичность, скачкообразность, автобиографичность, непрерывное изменение ракурса и т.д. Литературоведение хлопотливо упаковывает эссе в ту или иную форму "документальности", спаривая его с очерком, мемуарами, путевыми заметками и при этом не интересуясь собственно *эссеистическими* возможностями слова. Эссе как словесное самовыражение *Я* несравненно шире "жанра эссе" и "литературной формы" как таковой; потребность говорить о стиле письма сменяется в эссеизме потребностью разговора об истине. Рожденное в лоне литературы, эссе прорастает сквозь стилевые и жанровые границы, неся в себе зов самопознания: призыв вон и прочь, "в сторону личного", к авторскому сверх-Я, от которого и исходит "приговор". Приговор *быть в духе*. Только вступая в эту сферу бытия, независимую от данности повседневного существования, автор нащупывает контуры истины. Автор становится той ареной самопознания, где приговор выносится смертью, а исполняется жизнью; отвечающее уровню самопознания авторское слово есть осуществление этого приговора.

Эссе возникает на исходе Ренессанса как потребность выяснения истины о мире "для себя", "своими" средствами, как потребность обнаружения некоей исторической инвариантности: вечного человеческого "Я", странствующего в некоем подобии древних мистерий по обжитому человеком космосу. Природа эссеистического высказывания такова, что в нем выявляется такой тип миропонимания, "угол зрения", тот самый ракурс, при котором автор судит о себе как о мире в целом. Эссе выжимается разумом Нового времени из тоскующей по истине души Паскаля, отвоевывается у незрячей науки Сведенборгом; говорит вместе с Бердяевым языком Софии об "эпохе ночи"... Эссе не только требует особой душевной возгонки, своего рода испепеления души, но требует *осознания* этого высвобождающего высшее "Я" процесса "горения".

В серии докладов "Откровение тайнств человеческой сущности", прочитанных в Дорнахе в 1911 году, Рудольф Штейнер обосновывает *метод*, с помощью которого современное человековедение проникает в глубь душевно-духовных, а также лежащих *за* физической реальностью процессов. Человеческое земное развитие оказывается некоей промежуточной ступенью в космическом развитии: человечество прошло три предыдущие ступени, так называемые стадии Сатурна-Луны-Солнца, и устремлено в будущем к трем следующим ступеням, Юпитера-Венеры-Меркурия. Таким образом, нынешнее земное

состояние человека есть некая середина, перелом, подготовка к совершенно иной космической ситуации. Такое целостно космическое рассмотрение человека охватывает не только непосредственно "человеческую" реальность, но также сферу более высоко развитых и связанных с человеком сущностей. Так, благодаря человекосозидающим космическим силам, в устройство человеческой головы была *внесена* мыслительная способность в виде так называемых люциферических сил; человеческий разум - это *люциферически разум*. Если мыслительная способность дана человеку "сверху", то "снизу", из области физических явлений, на человека действуют так называемые ариманические силы, единственной целью которых является *разрушение*. Р. Штейнер неоднократно приводит пример Мефистофеля, в фигуре которого Гете соединяет люциферическое фантазирование с ариманическим окостенением мышления: обе эти власти, выпавшие из-под контроля человеческой *души*, ведут в конечном итоге человека к гибели. Именно поддержание равновесия между борющимися за человека Люцифером и Ариманом и выявляет человеческую сущность: человеческая жизнь есть коромысло весов, на нижней чаше которых - ариманическая власть, на верхней - люциферическая власть. Люциферическое начало "высвобождает" человека из его духовных основ, зовет человека к "универсальной свободе", тем самым вырывая его из космического развития. Ариманическая власть высасывает из человека и его земного окружения материальную субстанцию, отторгает ее от земного развития. Таким образом, человек есть нечто "третье", и в понимании этого триединства лежит основа метода антропософского человековедения. Оптимальная познавательная ситуация для человека - овладеть этим равновесием в триединой духовной структуре мира. Только переживая самого себя, свое сверх-Я, как равносильную Люциферу и Ариману реальность, человек ставит себя в верное по отношению к космосу и земному развитию положение. Пафос словоизъявления *Я* и является ключом эссеистики, является оправданием ее чрезмерностей и крайностей, ее внутренней бездны. Эссе - это последнее, что есть в резерве у сегодняшнего слова; пространство между люциферической разумностью и ариманической волей к смерти стремительно сужается, порождая монстра: производителя-потребителя.

В духе такого "производства-потребления" строится сегодняшняя социальная практика: практика дуалистического противопоставления *добра и зла*, практика объявления "ересью" всякое отклонение от "нормы благоденствия". В течение последних ста лет такая социальная практика делается преимущественно "ариманической", опускающей человека до его "бренного тела", со ссылкой на его "бессмертную душу". "Мы говорим, - отмечает Р. Штейнер, - о материи без духа, о некоей бездушной материи, мы долбим эту внешнюю, камнеподобную, бездушную материю и не можем построить от нее мост к душевному" (1). *Дуализм* проходит мимо человека как *духа*, ограничиваясь ссылкой на ту или иную его "животность"; кокетничая с естествознанием, дуализм наделяет человеческую душу "гравитацией", а само ее "бессмертие" упаковывает в метафизический склеп "непознаваемости". Исключая из рассмотрения человеческий *дух*, дуализм деформирует само мышление, настраивая его на вечное "никогда" и "нигде", ставя ему ориентиром мертвое Ничто. "Человеко-животное", имеющее тело и душу, пассивно, "лунно" отражающую Бога, - таков дуалистический портрет человека. Активность человеческого *Я* и его взаимодействие с другими духовными космическими сущностями выпадает за рамки "научных" описаний: "портретирование" человека осуществляется ... *без*, собственно, *человеческого* элемента. Именно поэтому большая часть того, что именует себя сегодня "литературой", обречена на "усыхание" в виде того или иного имиджа реальности. Подойти к человеку ближе, означает сегодня увидеть его целиком, в его телесно-душевно-духовном единстве.

Вкус с такому осмыслению человека не только утерян в ходе разрушительного "строительства" XX столетия, но еще и достаточно "оплеван" массово-культурным мышлением; нет ничего более ненавистного для культурно-потребительской "нормы", чем напоминание о духовной сердцевине человека. Грубость сегодняшнего человеческого

сознания, с его "очевидностью", "доказуемостью", "приземленностью", свидетельствует неизменно "против" возможности принятия в сознание человека духовной реальности. С таким, ограниченным физическим миром (как бы далеко в космос этот мир не простирался) сознанием человек *ничего* не может узнать о себе; впервые такая возможность обнаруживается тогда, когда сознание вторгается во "вне-чувственную" (сверхчувственную) сферу, когда у человека появляется "сверхчувственное чувство". Такого рода наблюдения, проведенные Р. Штейнером в начале XX века, уже дали достаточную информацию о происхождении, например, человеческой головы как отличном от тела элементе. Человеческая голова в буквальном смысле старше тела, ее до-земное развитие прошло через стадии Сатурна-Солнца-Луны; само же "тело" человека начинает формироваться в планетарном времени Луны, а система конечностей - в земное время. В определенном смысле древняя, до-земная, человеческая голова имела "животную" форму, являлась *животным* (сами животные возникли позже, в связи с развитием на Земле человека), приняв в себя люциферический импульс разума. В земной же фазе человеческая голова, существуя уже наряду с конечностями тела, развивается по нисходящей линии, "умирает": органические связи в человеческой голове говорят о процессах разрушения, голова непрерывно "оживляется" за счет деятельности остальных частей тела. "Предоставленная лишь тем силам, для которых она предназначена, - отмечает Штейнер, - а именно, силам чувственного наблюдения и силам представлений, голова неминуемо погибнет..."

Когда мы мыслим, когда ведем чувственные наблюдения, то в нашей голове, в нашей нервной системе в целом и в ее отношениях с органами чувств происходит не восходящий жизненный процесс, соответствующий росту, мы хотим просто спать, погрузиться в глубокий сон и не можем уже мыслить ясно. Мышление и чувственное наблюдение имеют место в нашей голове только благодаря тому, что органические процессы непрерывно идут на спад, идет обратное развитие, в голову входит смерть" (2). Люциферическая, пришедшая извне, разумность, которой человек оказывается наделенным до своего прихода на Землю, есть разумность "умирания", деградации. С этим импульсом деградации человек развивается дальше: постепенно теряя пассивную, "сновидческую" связь с духовным миром, приходя к сегодняшнему "грубому" сознанию в мире материальном, предчувствуя возможность "продления" сознания в духовный мир.

В древние дохристианские времена знание истины о мире ("божественное откровение") человек получал в моменты так называемого сновидческого ясновидения; отсюда - "ночная" природа Яхве, его нерзимость, "неизреченность", его опосредованное говорение к человеку: истина является человеку в виде образа-картины, в виде духовной сущности *Михаила*. И эта истина не осознается, воспринимается не головой, а погруженными в "ночное" состояние остальными частями тела, и только затем уже приливает к голове в виде "воспоминания" о сновидении.

Однако такой человек дохристианской эпохи, бессознательно черпающий истину извне, не мог соответствовать поступательному развитию земли: спящий человек есть нечто для земли бессмысленное.

Поэтому в земное развитие вносится толчок в виде мистерии Голгофы, исторически растянувшейся на несколько веков (Р. Штейнер датирует этот период с 747 года до нашей эры по 1413 год нашей эры) и создавшей возможность воспринимать истину сознательно: познающий человек становится бодрствующим.

Какова же теперь роль этого бодрствующего познания? Мистерия Голгофы дала толчок *слову*: "И пришло время, - в духе евангелия замечает Р. Штейнер, - когда плоть снова стала словом и учится жить в царстве слова" (3). Однако инструмент этого бодрствующего познания, человеческий разум, в значительной мере подвержен люциферическим влияниям, стремящимся вырвать его из его земного развития, перевести в "люциферическую сферу". В этом еще один парадокс человеческой истории: человечество является единым благодаря общему для всех людей разумно-логическому,

люциферическому началу, которое само по себе есть инструмент смерти. Согласно библейской легенде, Михаил низверг своего противника Люцифера с неба в человеческую голову, тем самым дав человечеству, так сказать, общий старт; и все последующие деяния Михаила связаны именно с объединением человечества на некой общей, "космополитической" основе. Но еще более мощным, чем импульс разума, полученный человеком задолго до его земного развития, становится так называемый импульс Христа, призванный объединить человечество на *духовной* основе; если импульс разума был *принудительно* ввергнут в человеческую голову, то импульс Христа принимается *добровольно*, свободно, персонально. Благодаря этим двум мощным историческим импульсам - и соответственно двум типам познания, разумно-логическому и сознательно сверхчувственному - человечество ввергнуто в величественную драму своего развития в космосе. Внедренные в человеческую голову в стадии ее нисходящего развития, люциферические силы поддерживают жизнь головы за счет сил остального организма, разжигают эту жизнь в умирающей головной структуре. Люциферический человеческий идеал: вживление человеческого разума в космос, минуя дальнейшие эволюционные этапы Юпитера-Венеры-Меркурия, отрыв человека от этой его космической эволюции. При этом человеческий разум сделался бы чисто субстанциальным, от человека отдельным (своего рода Солярис), и эта тенденция имеет место всюду, где создается так называемая "вторичная реальность" (к примеру, "электронная реальность" мульти-медиа).

Импульс Михаила, с определенной периодичностью вторгающийся в земное человеческое развитие, приводит человечество (наиболее развитую его часть) к некоему "общему знаменателю" идей, понятий и устремлений, к некоему общечеловеческому единству. Начиная с последней трети XIX века, космополитическое михаэлистское начало буквально врывается в жизнь Европы, способствуя небывалому культурному расцвету (взять хотя бы русский "серебряный ренессанс" рубежа XIX-XX веков), поискам новой научности и новых "мировых" технологий: мир вступает в *эпоху Михаила*. В связи с этим актуальным становится вопрос: что, собственно, означает "мыслить михаэлистски". Двадцатый век так и не смог войти в колею этого вопроса, отдав себя на растерзание смертоносным иллюзиям, удручающей практике концлагерей и "светлого будущего". Тем не менее, эпоха Михаила продолжается, перемалывая мир силами глобальных СМИ и всеобщего рынка, взвинчивая человеческую мысль до граничащих с духовной сферой витков: человечество подготавливается к иному, космическому менталитету. Мыслить о человеке "михаэлистски", значит, принимать во внимание "незримую" часть человека, рассматривать человека в качестве не только "чувственного", но и "сверхчувственного" существа, состоящего в родстве с другими, в том числе и более высокого ранга, сверхчувственными существами. Однако потребность мыслить так (за исключением редких единичных случаев) пока еще не наступила: пока в мире достаточно природных, минеральных ресурсов, человек позволяет себе "забыть" о своей духовной природе. Но минеральный мир развивается по нисходящей линии, и человек, как отмечает Р. Штейнер, "обречен вживаться в духовное постижение самого себя и мира" (4).

У этой "обреченности" есть свое историческое начало: древнегреческое мышление, кульминаровавшее в фигурах Сократа, Платона, Аристотеля. Именно эта культура подготовила мистерию Голгофы, впиталась средневековой схоластикой, вдохновила Ренессанс, вошла в качестве естественнонаучной логики в современность. Древнегреческое мышление - это плод более ранней культуры мистерий, затрагивающей все человеческие чувства и волю. И хотя содержание древних мистерий было постепенно утеряно, методы представлений и конфигурация мыслей, этот формально понятийный дистиллят, остаются и становятся греческими, и в этом виде усваиваются в последующих веках. "Выработка понятийного аппарата мистерии Голгофы, - отмечает Р. Штейнер, - всецело обусловлена греческим мышлением, греческой диалектикой" (5). Именно в греческом мировосприятии впервые возникает стремление "познать самого себя", однако на том, греческом, уровне сознания (на уровне "дремлющего" сознания) невозможно было

прийти к самопознанию, охватывающему последовательность земных жизней отдельного человека. Только современный ("сознательно бодрствующий") человек созревает в своем мышлении до, собственно, размышления: в его представления вписываются такие конфигурации мысли, которые он впоследствии помнит; и чем глубже эти борозды размышления и понимания, тем больше оснований для того, что человек будет помнить это и в своей следующей земной жизни: человек будет способен "смотреть" в свои прежние жизни. И речь идет не о каком-то "отклонении", а о нормальной человеческой способности. Предчувствие этой новой способности, как отмечает Р. Штейнер, доставляет сегодня некоторым людям определенное беспокойство: человеку чего-то недостает. Налицо определенный раскол между "требованием жизни" и внутренней потребностью человека, и этот раскол компенсируется духовной активностью человека, его сознательным освоением "чужой", не известной ему в его прежней жизни, реальности. Сознание этой чуждости, посторонности, несоответствия своему окружению совершенно необходимы современному человеку для пробуждения его чувств и воля. Спящие чувства и спящая воля - реальности разного порядка. Воля относится к самому глубокому, третьему уровню сознания, на котором формируются математические и геометрические представления о мире; это - уровень "ясности". Другим уровнем "ясности" является бодрствующее человеческое сознание, уровень представлений. Срединный же уровень сознания, уровень души и сердца, остается запутанно сновидческим; с этим уровнем связывается, собственно, древняя культура мистерий. Между двумя "ясностями", волевой-математической-ариманической внизу и головной-рассудочной-люциферической наверху, пребывает "неясность" души и сердца; и в этой срединной части человека должен установиться такой же строгий и высокий порядок.

Современный человек стоит в преддверии новой культуры мистерий: культуры поддержания равновесия между ариманической и люциферической мудростью. Человек не может больше оставаться, как того требует материалистически ориентированное мышление, атеистом: в его сознание должно войти "небо", в мышление должна установиться "вертикаль". Тонкий научно-духовный анализ показывает, что атеизм есть духовное выражение органических нарушений в человеческом организме: "Быть атеистом, - подчеркивает Р. Штейнер, - это болезнь. Не найти Христа - это несчастье". (6)

Панорама сегодняшней духовной жизни в значительной мере задымлена стереотипным понятием "Бога", вовсе не обязательно имеющего связь с человеческим, космически-земным, персонально переживаемым Христом; такой Бог есть абстракция, равно пригодная для обслуживания любой религии, мертвая величина, демон "слова". Абстрактный, мертвый Бог говорит в лучшем случае к голове человека, подчиняя его сердцебиение и дыхание "долгу понятия"; нет ничего удивительного в том, что Бог этот обыкновенно *ненавидит*: акт сближения с ним есть самоубийство.

При всей значительности культово-эстетического элемента, этот лишенный *импульса Христа* Бог является всего лишь люциферически-ариманическим гибридом, манифестирующим бездуховность человека.

Задымленному мертвыми абстракциями "небу" человек может противопоставить только *себя*, самопознание. Однако на сегодня дело обстоит так, что та культура, в которой самопознание в первую очередь призвано развиваться, европейская культура, вырабатывает противостоящие самопознанию импульсы: люциферический разумный импульс, помутняющий сознание человека "сверху", и поднимающийся навстречу ему ариманический инстинкт потребления информационных нечистот и отбросов. Та "середина" человека, в которой сосредоточена чувственность и эмоциональность, оказывается зажатой в тиски, изнасилованной, отравленной; ритм "сердечности" и дыхание "душевности" становятся "излишними"; внутренняя неподвижность, склеротичность, "кристаллизуясь" снаружи тем или иным имиджем, говорит в лучшем случае о "красоте умирания". "В наше время, - замечает Р. Штейнер, - человечество в лице многих индивидов вообще не любит вкус истины" (7).

Культура, подменяющая стремление к истине стремлением к успеху и благоденствию, "обожествующая" эти категории, не может быть ничем иным, как *культурой умирания*. И с этим приходится считаться, предъявляя литературе требование "выживания". Выживающее лишь в самопознании, слово разрывает в известной мере "пакт" со своим временем, рискуя стать "несовременным", потерять "параллель" с историей, слово ведь не только "хлеб", но еще и воздух, еще и свет. Та "линейная", "синхронная", причинность, в которой все "от пространства", верна только для физической реальности; понимание сущности человека выходит за пределы "линейности", сегодняшние "следствия" могут иметь весьма отдаленные, в том числе и вневременные, "причины". Поиск "ответов" (скажем, о сущности человеческой наследственности) *только* в физических процессах, на каком бы глубоком уровне они не изучались, не дает на самом деле *никакого* ответа; имидж тех или иных "новых скрижалей", увенчанных той или иной престижной премией, живуч лишь в соответствии со своей "мыльностью"; сегодняшняя культура расходует свои ресурсы в основном на "мыло".

Оказавшись между "задымленным небом" и "мыльной клоакой", человек теряет сегодня ту почву, которая обеспечивает ему *вертикальность* его положения в космосе. Человеко-животное, человеко-вещь, человеко-монстр не отвечают ведь тому понятию "человек", которое присутствует в каждом скрыто, выходя "наружу" лишь при "чрезвычайных" обстоятельствах. Природа этой "чрезвычайности" и есть повод для существования литературы; либо литература становится человековедением, либо идет "на мыло".

В своем комментарии к известному лозунгу "Пролетарии всех стран соединяйтесь!" Р. Штейнер показывает, *как* озвучивается изнутри, самопознавательно, смысл "понятных всем" слов: "За этим призывом стоит совершенно справедливое требование человечества. Но не об этом требовании идет здесь речь... Что они хотят этим лозунгом сказать? Культивируйте антипатию к другим классам, что характерно для вас, пролетариата! Культивируйте как отдельные личности то, что похоже на ненависть, и объединяйтесь, то есть любите друг друга, объединяйте ваши чувства ненависти, ищите классовую любовь, ищите на основе ненависти любовь к классовой общности! Любите друг друга из ненависти или по причине ненависти!" (8)

К подобной внутренней проясненности литература пока не смеет подступиться, слишком мало истинности в ней самой; будь она на это способной, большая часть ее "шедевров" оказалась бы на свалке. Литературный "процесс" все больше и больше становится таким, что сама "процессуальность" вырождается в калейдоскоп, в мерцание и мельтешение, в иллюзию многократной зеркальности, в скучную повторяемость мертвых узоров. Эссеистический самопознавательный импульс не разбивает этот "калейдоскоп", он смотрит в "Зазеркалье".

Подбираясь к истокам самопознания со стороны древних культур, приходится "начать" с восьмого тысячелетия до нашей эры, с так называемой древнеиндийской культуры: в ней отсутствуют понятия времени и пространства, человек "зрит" необозримые мировые дали, проникая "взглядом" в различные временные промежутки; человек как бы "размыт" во вселенной. Древнеперсидское время, начиная с пятого тысячелетия до нашей эры, отмечено универсальным сознанием "света" и "тьмы", в том числе и в моральном плане: световая аура человека и есть его индивидуальность, игра света-тьмы и есть духовно-физическая реальность, не предполагающая никаких различий между природной необходимостью и человеческой свободой. В халдейско-египетском миропонимании, ко второму тысячелетию до нашей эры, присутствует уже привкус природной необходимости, отождествляемой с провидением; но человек различает уже "бога внутри" и "бога снаружи", а также то, благодаря чему оба эти провидения встречаются в человеке - в процессе дыхания, осознаваемом как нечто одновременно внутреннее и внешнее. В греко-латинской эпохе налицо уже противоречие между внутренним и внешним: человек противоречит природе, между внутренним и внешним нет больше точек соприкосновения,

человек познает мир только за пределами обычного сознания. Греко-латинский период продолжается вплоть до начала пятнадцатого века: человек несет в своем душевном строе нечто двойственное, позволяющее иметь лишь неполное знание о самом себе и окружающем мире. Ренессанс ставит целью возврат утерянного, внутренне-внешнего единства познания. Эта начавшаяся с Ренессанса эпоха, которую Р. Штейнер называет пятой послеплатонической эпохой, и есть эпоха человеческого самопознания.

Зачастую, когда речь идет о самопознании, в этот процесс пытаются привести нечто давно уже опробованное и давшее "результат", к примеру, культуру йоги или медиумистические упражнения; однако подобные атавистические возвращения на прежние ступени развития не ведут сегодня к тому же, что и в глубокой древности, результату. Человек стал иным, многие процессы в его организме, в частности, процесс дыхания, тоже стали иными. Научно-духовные исследования показали, что, начиная с халдейско-египетского периода, примерно четыре тысячи лет назад, человек постепенно перестает дышать душой (как бы фантастично это теперь ни звучало!) и начинает дышать только воздухом: сама физическая реальность "потеряла" душу. Душа в земной атмосфере, одушевленный воздух - эта древняя реальность исчезла навсегда, никакими приемами йоги это не вернешь; и в этом смысле занятие йогой есть нечто не истинное, не соответствующее сегодняшней реальности. Сегодня человек "вдыхает" в себя душевно-духовное иначе, более тонким и требовательным способом: человек вступает в душевно-духовное взаимодействие с миром *сознательно*. И сам способ постижения атавистических переживаний, в частности, мистерии Голгофы, не может быть прежним. Человек должен вернуть себе духовное дыхание: дать душевно-духовному струиться в себя и самому излучать душевно-духовное в мир. Это и есть *культура Михаила*: знание о том, что душевно-духовное есть нечто, объективно происходящее в мире. "В волнах света, - поэтически замечает Р. Штейнер, - через мировое пространство проходит душа" (9). Понимание света как чего-то большего, чем физическое явление, как носителя душевно-духовного, постепенно становится качеством современного сознания.

Почти сто лет назад, в 1901 году, Р. Штейнер написал предисловие к своей книге "Мистика на заре духовной жизни нового времени", и речь тут идет как раз о сущности самопознания: *что* желает быть познанным и *как*. "Познай самого себя, и ты познаешь мир" - эта формула считалась в Древней Греции изречением Аполлона, и на протяжении последующих столетий ее "присваивали" *себе* многие выдающиеся умы. Р. Штейнер называет эту формулу "магической", таящей в себе бесконечную жизнь. "Чем дальше продвигаешься, странствуя по самым различным путям духовной жизни, - пишет он, - чем больше проникаешь в познание вещей, тем глубже кажется смысл этих формул. В иные мгновенья нашего раздумья они вспыхивают, как молнии, освещая всю нашу внутреннюю жизнь. В эти мгновения в нас оживает что-то похожее на чувство, как будто мы подошли вплотную к развитию человечества и слышим биение его сердца" (10). Формула "Познай самого себя" просветляла такие выходящие умы, как Гегель, Спиноза, Фихте, Мейстер Экхарт, Ангел Силезский, не говоря уже о евангелистах и одиноких, малоизвестных мыслителях Ренессанса. С этой формуле притягивается всякое мышление, в котором появляется тяга к "общему" и "вечному", своего рода "тоска", которую можно утолить лишь "умерев и став".

Самопознание и познание вообще - вещи разные; познание нацелено на нечто, находящееся "вне" человека, даже если это его собственная голова; при самопознании человек сам находится "внутри" изучаемого предмета. Познавая, человек имеет перед собой нечто в соответствии с "законами" мира готовое, состоявшееся, будь то "вещь" или "процесс"; в ходе самопознания человек сам "создается", растет и развивается, находясь в деятельном состоянии: человек "дорастает" в своем микрокосмосе до космоса. Самопознание впускает в человека совершенно иной свет, озаряющий обычное познание. В этом смысле, познание без самопознания является "слепым" знанием.

Собственно механизм самопознания сводится к пробуждению и активизации человеческого "Я". Природе "Я" свойственна некая "агрессивность": "Я" как бы "съедает" познаваемый объект, растворяет его в себе, усваивает. И то, что усвоено "Я", получает от него иную, более высокую природу: становится духовным. Так можно "унести" в духовный мир дерево или птицу, дать этим внешним предметам сиять в их вечной сущности. Активизация "Я" - это и есть жизнь духа, есть излучение духовного света, падающего на изучаемый предмет. "Я мог бы объять в моем познании весь мир, - пишет Р. Штейнер, - он не был бы тем, чем он должен стать во мне, если бы познание не было пробуждено во мне к высшему бытию" (11). Самопознание не есть "добавление" к познанию: это пробуждение к более высокому уровню знания, в том числе и об окружающем мире. Знание об окружающем мире просветляется внутренним духовным чувством, включается в духовное содержание мира. Можно говорить о *культуре самопознания*, без которой познание не представляет никакой ценности для человека. Отчуждение познавательного процесса от поисков духовного содержания вещей есть не что иное как ариманическая смерть познания: бессмысленное нагромождение логически выверенных "внешних" экспериментов. Культура самопознания - а это, бесспорно, культура будущего - не нуждается в логических доказательствах: это реальность внутреннего опыта. Этот опыт не есть достояние одних только "великих умов"; он - общечеловеческого свойства. Именно поэтому и возникает нужда в *культуре*, в культивировании, если угодно, определенного рода "открытости" по отношению к духовной реальности. И хотя сегодняшнему компьютеризированному уму овладеть такой "открытостью" довольно сложно, а еще сложнее - отказаться от идеи бесконечности "вещи в себе", человек обречен на эту внутреннюю переориентацию. В противном случае человек прекратил бы свой рост в космосе, став ариманическим "цементом".

Таким образом, самопознание как активизация "Я", как пробуждение духовной сущности человека, дает неограниченные перспективы познания вообще. "Это - солнце, которое озаряет одновременно *всю* действительность", - пишет Р. Штейнер (12). В самопознании, условно понимаемом как процесс индивидуальный, преодолевается индивидуальность навстречу общечеловеческому "Я": в отдельном самопознающем "Я" раскрывается строй всего мира, оживает нечто большее, чем данный индивидуум. В конечном счете самопознание ведет к "встрече" с тем высоким духовным существом, которое преодолевает в человеке противоположность внутреннего и внешнего: человек "встречается" со своей серединой. Самопознание не есть нечто "частное", касающееся лишь данного индивида; это - существенная часть космического процесса: "... мировое свершение само противопоставляет себе свою духовную сущность" (13).

Это вырастание индивидуального "Я" до общечеловеческого "Я" Р. Штейнер называет "изначальной мистерией жизни" (14): в самопознании не просто зеркально отражается мировой процесс, но реально совершается, пробуждается. "Наивнутреннейшее ядро мира оживает в самопознании как духовное содержание, - пишет Р. Штейнер, - Переживание самопознания означает для человека жизнь и деятельность внутри мирового ядра" (15).

Самопознание является единственным путем человека к свободе. Воля индивидуума всегда мотивирована и в этом смысле несвободна; вне самопознания, вне активизации "Я", основание всякого поступка есть своего рода принуждение извне. Когда же основанием воления становится само "Я", его "мотивы" есть само воление, воля становится свободной. "Только такое действие свободно, - пишет Р. Штейнер, - которое в каждой своей части проникнуто огнем самонаблюдения" (16). Таким образом, человек несвободен в познании, подчиняясь той или иной "закономерности", и свободен в самопознании, где его "Я" вырастает до всеобщего "Я". Процесс самопознания вскрывает изначально заложенное в человеке противоречие: противоречие между его индивидуальностью, отдельностью и стремлением "расшириться" до всеобщего "Я". Это противоречие человек несет в своей душе как некий "неразрешимый" диссонанс, режущий надвое человеческую сущность. Отсюда - вековая тоска по "единству", целостности,

полноте. В человеческой материальной практике существуют образцы такого единства, великие произведения искусства, в которых дух художника, ставший общечеловеческим духом, проникает в зримую или слышимую материю; сопутствующий созданию художественного произведения люциферический импульс "самостоятельности творения" растворяется здесь на высоте самой идеи произведения. Если литература поставит себе когда-нибудь цель быть чем-то большим, чем "описание эпохи", и тем самым избежать вырождения в ту или иную технологию, ей неминуемо придется стать "большим эссе", непредсказуемым путешествием "к человеку". И не глобальность тиражей будет определять в литературе "общечеловеческое", а глубина ее самопознавательного импульса.

Сегодня, на руинах когда-то многообещающей мечты о "социальной справедливости", вдохновившей не одно поколение писателей, литература поставлена на грань выживания: выйти за пределы чувственных представлений, "умереть и стать" или съехать на инвалидной коляске под откос технологической мусорной кучи. Сегодняшняя литература, независимо от того, в какой части света она создается, есть своего рода "Фанта", искусственно распалюющая жажду и никогда не утоляющая ее. И самым последним, пока еще живым призывом высвечивается изредка в литературе. "Познай себя..." Но кто этот призыв слышит?

Сегодня любой средний школьник сможет, пожалуй, написать "эссе". Существуют известные, почтенные "школы эссе", вдоль и поперек перепахавшие "особенности жанра"; и множество усердных учителей добросовестно "учат", ссылаясь на бесчисленные газетно-книжные примеры, как надо и как не надо "писать". Сегодня эссе переживает ту хищническую технологическую атаку, которую прежде пережил роман, перед нею не устояв. Роман закономерно иссяк, сделавшись "сериалом", благодаря именно "внешней" авторской ориентации - не составляет исключения и так называемый "психологический роман", ищущий в ариманической телесно-чувственной сфере и совершенно не способный стать перед "бездной души" (ряд "психологических романов" можно смело объединить одним общим названием, украв у Фрейда тезис: "Не забывайте, что человек - это животное!").

В течение прошлого, двадцатого века роман сумел стать настолько ариманически-неопрятным, что в нем почти не осталось незараженных разрушением возможностей: только "эссеизированные" островки и можно назвать в романе живыми. Эссеизация литературного процесса - единственная на сегодняшний день "отдушина" литературы. Импульс самопознания и есть дыхание и жизнь литературного "героя".

Сфера самопознания избавляет человека от "необходимости разрушать"; впервые за свою долгую историю человек *осознает* цель своего пребывания на земле и в космосе, коммунизируя при этом с немногочисленной пока частью самопознающего человечества с помощью одухотворенного, эссеизированного слова.

Сегодняшнее научное мышление, к которому в конечном итоге тяготеет и литературоведческое мышление, не задается целью определить природу своей научности: это делает вместо него материалистическая практика. Если бы наука позволяла себе быть, как того хотел Ницше, "веселой", нацеленной на радость познания истины, в ней неминуемо возник бы вопрос: почему человек доверяет созданным им инструментам больше, чем себе самому? Сегодняшний врач, прежде чем выписать рецепт, "консультируется" с компьютером; пилот уступает место автопилоту и т.д. Сегодняшняя наука такова, что добровольно (вернее, зло-вольно) "сбрасывает" душевно-духовное в те или иные туманности искусства, балансирующего между массово-развлекательной ролью и абстрактным теоретизированием; и это сегодняшнее искусство, за исключением редчайших примеров, столь же неспособно принять в себя живую духовную реальность, как и сожалеть об этой невозможности. За последние сто лет искусству практически удалось "забыть", что такое сила художественного роста, откуда она проистекает; и сегодняшняя абстрактно-материалистическая наука только подпитывает "художественное

творчество" разрушительными импульсами того или иного авангарда. Плодотворный синтез "научного" и "художественного", выявляющий общепознавательную душевно-духовную основу, вытеснен сегодня грубым сожигательством "прогрессивных технологий", единственным плодом которых является "вторичная реальность" самого мышления: живые душевно-духовные процессы постепенно из мышления уходят. В такой непростой ситуации оказывается слово на рубеже XX-XXI веков: слово истощенное, насилуемое, падшее... слово, цепляющееся за жизнь. И в это высыхающее русло реки вливает живую влагу одухотворенности и смысла антропософское человекознание - с тем спокойствием и любовью к человеку, которые исходят лишь от истины. Конечно, говоря об антропософии, нельзя не вспомнить об "антропософском движении": где оно? Существует Антропософское общество с филиалами во многих европейских центрах, в Гетеануме проходят международные штейнеровские семинары, есть, наконец, многочисленные "штейнеровские школы". Говоря о перспективах "движения", Р. Штейнер предполагал возможность расцвета антропософии именно на рубеже XX-XXI веков - но с оговоркой: если мир к середине двадцатого века сумеет одолеть разрушительные тенденции развития. При таком благоприятном исходе отпала бы нужда в "антропософском движении", антропософия естественно впиталась бы в европейскую культуру. Но развитие мира по разрушительному, античеловеческому пути двинулось дальше, получив дополнительный толчок в виде глобализации рынка и СМИ; вместо предполагаемого расцвета знаний о человеке рубеж XX -XXI веков имеет дело с наихудшими вариантами таблоидного мышления и рыночно-порнографического энтузиазма. Какую роль в выправлении этой катастрофической ситуации играют сегодня "штейнеровские" организации? На Западе они выступают в виде некой субкультуры, тихо благоденствующей в отведенном ей демократией пространстве: "движение" стало своего рода сектой. Сегодня имеет место такая "практика", в которой без труда угадывается попытка "примирения" высоких устремлений духоведения с... уровнем заработной платы: есть деньги, есть и "антропософские исследования". Непредвзятому взгляду ясно, что "антропософское" в штейнеровском смысле ушло из сегодняшней "антропософской практики", хотя "школы" по-прежнему носят имя Р. Штейнера. Или, как иронизирует К. Скаген: "Р. Штейнера не приняли бы на работу в штейнеровскую школу".

В сегодняшней "антропософской системе" Запада планомерно рассасывается "штейнеровский" импульс, иллюзорно подводясь под черту "общего выражения лица". В этом уютно заболоченном виде "система" демократично катит под гору на инвалидной коляске, теряя последнее, что могло бы поддержать в ней смысл: интерес к отдельному человеку. "Отдельный человек" в демократии - не более, чем иллюзия, работающая "на слом" личности. В этой связи применительно к "антропософскому движению" возникает не менее стойкая иллюзия *анархизма* антропософии. Подобного рода заблуждения дают сегодня пищу "дискуссиям", нисколько не затрагивающим, собственно, *антропософское*. Понятие "анархизма" не имеет ничего общего с антропософским взглядом на человека, являющимся выражением *порядка*; того порядка, с которым человек становится единым, в том числе и в *моральном* смысле, открывая себя навстречу Логосу.

Что же, собственно, произошло со столь основательно начавшимся в прошлом веке "антропософским движением"? Таким, каким оно выступало для современников Р. Штейнера, антропософское движение быть сегодня *не может*: время "движений" испустило дух. Сегодня "в движение" вынужден прийти каждый отдельно, на свой "страх и риск", в соответствии со *своей* тягой к свободе. Сегодня как никогда жгуче актуален для человека вопрос о его внутреннем выживании; становясь на путь самопознания, человек рано или поздно обнаруживает *в себе* тот импульс роста, импульс вертикали, *импульс Христа*, который с радостью и был положен Р. Штейнером в основу антропософского движения. В одиночку и сознательно, беря *всю* ответственность на себя и не сбрасывая ее "на счет" какой-либо "организации", человек постепенно *вырабатывает* в себе самом душевную ясность и духовную мощь.

Первоначально выступившая в лоне немецкой культуры, как "продолжение дела" Гёте, антропософия есть подлинное детище Европы. Всё, что прежде оседало в душах европейцев в качестве духовного знания, неизменно приходило с Востока, оказывалось "заимствованным". Антропософское духовное знание есть первая самостоятельная проба *европейского духа*, в сравнение с которым не идет ни одна предшествующая "мудрость": только "европейский" тип мышления оказывается способным удержать в себе познавательный импульс Христа. Космополитизм нынешней эпохи, эпохи Михаила, есть внешнее, "воинственное" проявление этой устремленности "к единому", своего рода грубый, сырой материал того фундамента, в котором рано или поздно обнаружится "краеугольный камень". Самопознание - одна из примет этой "краеугольности".

Человек вышел из слова, чтобы самому стать словом. Не мертвый атолл буквы антропософии, к которому комфортабельно приросло "движение", но сила и свежесть индивидуального *видения* обещает человеку ту школу, которую каждый проходит в одиночку на пути к человеческой общности.

## Глава II

### *Монтень: одиночество как знак времени*

*"Тысячи путей уходят от цели,  
и лишь один-единственный ведет к ней".*

*Мишель де Монтень*

#### 1. Отступление в башню.

В 1570 году Мишель де Монтень, французский дворянин и высокопоставленный чиновник парламента Бордо, добровольно отстранился от дел и уединился в башне родового имения, построенной еще в средневековье. В верхнем этаже этой башни, в просторной библиотеке, освещаемой тремя окнами с видом на идиллические виноградники и поля, Монтень написал три тома своих "Опытов", в целом насчитывающие полторы тысячи страниц. Первые два тома были впервые изданы в 1580 году, третий том вышел в 1588 году вместе с повторным изданием первых Двух, а в 1595 году, уже после смерти Монтеня, вышли все три тома одновременно, завоевав неслыханную популярность как во Франции, так и в Европе в целом. В течение последующих пятидесяти лет "Опыты" переиздавались не менее двадцати пяти раз, пока католическая церковь не внесла эти книги, ввиду их неконтролируемого влияния на умы, в индекс запрещенной литературы. Но еще через пятьдесят лет "Опыты" вновь широко издаются, переводятся на другие языки и находят заинтересованного читателя.

Сам Монтень нисколько не рассчитывал на популярность и адресовал свои книги прежде всего *себе*, а также узкому кругу близких друзей. Это - совершенно необычная для всего предыдущего, греко-латинского периода писательская позиция: писатель - больше уже не античный оратор и не средневековый проповедник и даже не "гуманист" в дантовском смысле; писатель уходит от официальности, бежит вон и прочь. Вон из "нормальной" повседневности с ее заботами о пропитании и времяпровождении, прочь от самого способа повседневного мышления. Мыслить в направлении "себя", ткать полотно своего одиночества с единственной целью: знать *о себе* больше. Это - потребность Нового времени, своего рода компас познания. В главе "Об одиночестве", во второй книге "Опытов", Монтень указывает именно на "тоску одиночества" и "меланхолическое настроение" (1) как на причины написания книги. Это скромное замечание раскрывает нечто гораздо большее, чем потребность в досуге, столь превозносимом гуманистами Ренессанса; это - принципиально новый ракурс в миропонимании, ракурс отстраненности и отдельности, ракурс самодостаточности.

Окруженный книгами и вырезанными на стенах изречениями греческих философов, Монтень предпринял не имевшее доселе аналогов странствие к себе, и Новое время откликнулось на призыв к такому странствию словами Декарта: "Хорошо прожил тот, кто утаился".

Сама по себе "отстраненность от дел" - явление во времена Монтеня не новое, хотя и довольно редкое для человека "большой" карьеры. Другое дело, причина этой, в данном случае, отстраненности: поиск совершенно необычной даже для Ренессанса реальности "я сам". Монтень уводит из Ренессанса приверженное *манипуляторскому* церковному слову сознание, переориентирует его от поздней ренессансной мистики в сторону прагматического освоения внешней физической реальности. "Трехзубчатая звезда Монтеня-Локка-Комениуса ясно высвечивает то, - отмечает Р. Штейнер в одном из своих "английских" докладов, прочитанных в 1923 году, - как человечество покидает Логос и устремляет взгляд к чувственному миру" (2) Наступает время эмпиризма, с его страхом перед непостижимостью духовной сущности слова; слово становится "идолом". Логос как *живая* духовная реальность исчезает из познавательного обихода становится для познания отголоском традиции, "пережитком". На смену Логосу приходит *наблюдение*, целиком связанное с чувственно-физической природой человека. И то сверхчувственное, что открывалось когда-то познанию в Логосе, теперь затягивается паутиной "потусторонности" и в этом своем "внечеловеческом" качестве вызывает одно лишь недоумение: какое отношение это имеет к *разуму!* Потеряв связь с Логосом, эмпирический разум все больше и больше становится "головным", умозрительным, "обходящимся" без участия души: становится *чуждым* человеческому духу. Это - разум "побед" и "завоеваний", разум "обустройства" и "уничтожения"; эгоистический пафос такой разумности питается сознанием "одноразовости" человеческой жизни, сознанием "бессрочности" вещи.

Эмпирическое сознание возносит *вещь* над человеком, "меряет" человека аршином вещи. Та *деволюция*, в которую человек вступает с началом христианской эры, обретает в лице эмпиризма своего рода ускоритель деградации; но и это - тоже *развитие*, развитие по нисходящей линии, в сторону неизбежного тупика, в котором эмпиризм разбивается о собственные стены. Это "развитие вниз" выжигает в человеке его "бездуховный ресурс", как бы ни старалась искусственно питать его "культура"; на определенном этапе "бездуховности" человек *не сможет* идти дальше, не *осознав* себя как дух. Магистраль эмпиризма, тянущаяся от позднего Ренессанса и пересекающая рубеж XX-XXI веков, подготавливает такое человеческое сознание, которое способно применить естественнонаучный метод в сфере *духовного* опыта.

Монтень выбирает "башню", "частную жизнь", "себя". Это, бесспорно, "инакость", причем, инакость требовательная, не желающая "узнавать" человека в его "внешнем", титулярном обликах; выходя "из-под пера" писателя, портрет человека слагается больше из намерений, из той или иной "недостижимости" и "невозможности": портрет замурованной в бетон вещи *души*. Сама ситуация пребывания "в башне" есть скрытый вызов смотрящей "вовне" эпохе, хотя "опасность" эта только предчувствуется, только слабо очерчивается "вздохом" притесняемой разумом душевности. "Наши чувства устремляются за пределы нашего "Я" (3) , - констатирует в первой книге "Опытов" Монтень, как будто "прощаясь" в чувственном познании с самим Я. Однако в этой "направленности" чувственности, от Я и вовне, есть уже обозначение "центра" человека, каким бы неостребованным этот "центр" не оказывался. И вот как обстоит дело с "не требующим" участия Я познавательным процессом: "Природа... озабочена в большей мере тем, чтобы мы были деятельны, чем чтобы владели истиной, она внушает нам эту обманчивую мечту. Мы никогда не бываем у себя дома, мы всегда пребываем где-то вовне" (4). Чувственное познание как бы выделяется из общей познавательной сферы, становится "бездомным", механически активизируя разум, но не насыщая познавательную сущность человека. Отсутствие в познавательном процессе реальности Я, реальности

духа, делает *всю* человеческую практику ущербной, каким бы "успехом" она не сопровождалась. Монтень догадывается об этой сулящей "господство разума" ущербности, но ничего не желает о своих догадках *знать*, его сознание для этого не готово. Сознание эмпирика, набухающее фактами, должно быть сначала "отравлено" собственной непроницаемостью, должно стать страданием и болью, начать *жить*. Монтень *наслаждается* окружающий его замок вещностью, "вещи" говорят к его чувству справедливости, он видит себя среди вещей (своей родословной, королевской службы и т.п.) значимым. А то, что ничего пока не значит, не разворачивается вовне, на что не обещает быть никакого "спроса", Монтень оставляет *себе* и "близким", среди которых, помимо давно умершего друга и горстки античных умов, едва ли найдется *человек*. Вынашивая этого "близкого человека" в себе, Монтень не может с Рим сойтись; но само его *стремление*, его самопознавательный эксперимент тянется дальше этого провинциального одиночества, дальше эмпирического понимания "опыта".

"Если только мне это удастся, - пишет Монтень, - я постараюсь, чтобы моя смерть не сказала ничего такого, чего ранее не сказала моя жизнь" (5). Что может сказать человеку его смерть? Что она может сказать другим? Монтень готовился к смерти основательно, его ежедневный писательский труд - тому доказательство. Потеряв почти всех своих детей, близкого друга и родителей, наблюдая кровавую практику "гугенотских войн", вплотную подступавших к его поместью, пережив тяжелую физическую травму при падении с лошади, Монтень имел о смерти вполне конкретное представление: это была та же эмпирическая практика, практика жизни. Тем не менее, Монтень пожелал наложить на уста смерти запрет, не дать ей *сказать*. Но что, если бы смерть все же "сказала"?., "проговорила"? В этом случае эмпиризм потерял бы свою актуальность, выглядя попросту глупо в сравнении с захватывающим опытом *высвобождения* человека из физического плена "вещи". Смерть, как возвращение человека к своему *Я* ценой "потери" эмпирически-чувственного, выглядит с точки зрения эмпирика "незаконным", не отвечающим "законам природы", представлением: человек *должен* "кончиться" вместе с гибелью тела. Жизнь человека, какой она видится эмпирику, от рождения до смерти, должна сказать о человеке "всё", то есть *не более* того, что говорят "законы природы"; "правота" этих "законов" отвечает линейной каузальности типа "причина-следствие", "гармония" этих "законов" - в их механистичности. В "замке" Монтеня ощущается аромат иной причинности, сопутствующей, к примеру, тому или иному героическому поступку в античные времена: человек поступает не так, как того требуют сиюминутные обстоятельства, но в полном противоречии с ними, "абсурдно", "не умно", "себе в ущерб", словно выполняя чей-то заказ. Монтень терпеливо описывает, к примеру, жесточайшие физические муки, спокойно переносимые ребенком, который к тому же еще и выговаривает своим мучителям, "дразня" их своим хладнокровием: тут явно в дело вмешивается то, что стоит *за* порогом смерти, что *знает* о ситуации гораздо больше, чем того требуют ее временные границы.

Сталкиваясь с подобными историческими примерами, Монтень не находит к ним *никаких* комментариев, его познавательная "бедность" этого не позволяет. Бедность втиснутого в интервал "рождения-смерти" человека. В "башне", где уединился Монтень, достаточно окон, но *перспектива* только одна: линейность рождения-смерти.

Познавательная программа эмпиризма исключает из игры "незримую", никакими "законами" не объяснимую часть человека; познается то, что лежит в чувственном мире, "за пределами" *Я*, при этом само *Я* оказывается чем-то потусторонне-излишним, "надуманным"; *Я* и истина не связываются в познании воедино. Но даже и в таком усеченном виде *импульс самопознания* оказывается тем "динамитом", с которым Новое время подступает вплотную к сегодняшнему дню: человек осознает неизбежность отступления "в башню", неизбежность поисков "окна".

В пропитанной ароматами античности библиотеке, где создавались "Опыты", время текло иначе, чем "снаружи": время поворачивалось вспять, к душевной конституции

греко-римского "героя" и "мыслителя", наделяя человека *перспективой* роста. Монтень смотрит на человека именно с *вершины* античного миропонимания, узнавая в "бездне" своего времени приметы *безвременья*. *Скепсис*, меланхолия.

Разочарование, тоска - эти составляющие разумной эмпирической души становятся "авансом" будущей "переоценки ценностей"; и то, о чем *может* вопрошать к себе Монтень, составляет лишь слабый отзвук будущего *предчувствия* в человеке *духа*. Томление эмпиризма неразрешимостью этой "проблемы духа" выступает у Монтеня в виде попытки "бегства в частное", попытки "оградить себя", сохранить "немногое оставшееся". То, что еще *остаётся* от греко-римского периода на исходе XVI века, желает у Монтеня "культивации", *особых* условий, особого душевного ракурса, предписывающего достаточной уже разумности "плыть назад", по волнам *интуиции*, к некоему целостному представлению о человеке-герое-мыслителе. Но именно это интуитивное, Монтень *разумно* сводит на нет, тем самым внося неразрешимое противоречие в познавательный процесс: познание "не верит" своему "внутреннему" глазу, сбиваясь на лихорадочную фиксацию "внешних" фактов и обстоятельств; познание становится *слепым*. Подобно вырезанным на деревянных балках потолка изречениям античных мыслителей, неизменно направляющим мысль Монтеня, старые, восходящие к *духовному знанию* истины бросают свой далекий отсвет на эмпирические опыты, все больше и больше от них отдаляясь; опыт Монтеня состоит в своеобразном "возврате" к утерянному: возврате как бегству от цели, как парадоксу и самообману, как попытке балансирования между потерявшим одухотворенность разумом и еще не обретшей сознательность душой. В "башне" Монтеня живет одиночество, не смеющее сойтись с "духом", не властное отказать себе в "соитии" с "внешним", поверхностным историческим фактом; одиночество в "тюрьме факта". В сущности, кроме этой "тюрьмы" у Монтеня ничего и не было; воспоминание об античной "героике" становится у него привычкой, если не повседневным наркотиком; "мнения" окружающей "башню" жизни становятся пожизненным оправданием самого "сидения". Но те незримые душевные пути, что привели Монтеня к "отстраненности от дел", и есть главное его завоевание: в душе эмпирика закладывается механизм *инакости*.

С этой "инакостью" в эмпиризм вливается потребность вопрошания; даже озвученная "внешним" фактом, эта потребность обещает большее, выступая для доминирующей над интуицией разумности в виде *страха*. Страх подойти к границе разумности: что дальше? На этом вопросе и мог бы кончиться эмпиризм, окажись сама разумность направленной не только вовне, но и вовнутрь, к "таинственному", не являющемуся ареной "эмпирического опыта". То, что у Монтеня выступает в виде "тоски по истине", что вынуждено удовлетворяется реминисценциями античности, есть в действительности косвенное признание *негодности* эмпиризма как метода самопознания. С этим, вынесенным в самом начале "смертным приговором" эмпиризм тащится по ухабам истории, попутно задевая то или иное "направление" и никогда не претендуя на опыт *всего* человеческого существа, телесно-душевно-духовного. Сложенное из мозаики эмпирических представлений *эссе* Монтеня стартует под флагом самопознания, при этом прочно оставаясь на мели внешнего факта. Обозначенное Монтенем как опыт и эксперимент, эссе становится *попыткой* отхода от нормы, и с этим импульсом инакости вливается в литературу. Слово, запертое в "башне" "личного", "необщего", указующее на "факт", отбрасываемое смертью обратно в "жизнь", томящееся по смерти как недоступному для себя бытию. Слово, еще не пропитанное духом *свободы*.

Эссе рождается в "башне" Монтеня не как "чрезмерность" литературной формы, но как *первая* форма *сознательного*, бодрствующего вопрошания о сущности человека. На фоне крайне неустойчивой и переменчивой действительности, с ее непредсказуемостью завтрашнего дня, "башня" Монтеня оказывается своеобразным островом "погруженности в человека": неспешным самопознавательным предприятием, отстаивающим суверенность частного, личного. Монтень мог бы, пожалуй, жить "отдельно" от окружающей

действительности, учитывая его немалое наследство и прекрасную для своего времени образованность; но его тяга к "отдельности" простирается гораздо дальше: к *пытливости* высвобождающегося от традиций ума. Новое время еще не знает вкуса свободы, но в нем налицо это стремление: стремление к самодостаточной индивидуальности. Роль эссе как проводника к этой новой душевной конституции человека усваивается литературой не сразу; литературные "условности", достаточно уже омертвившие слово, продолжают работать *против* индивидуализации языка, против той естественности мышления, которая сравнима с дыханием. Многие из того, что Монтень делает *бессознательно*, повинуюсь внутренним импульсам "воспоминаний" и "тоски", Новое время так и не смогло "объяснить": бремя "объяснений" сваливается на "особенности жанра" эссе, на нечто внешнее по отношению к *причине* самопознания. Исходя только из "внешних" событий, с их грубой логикой кровопролитий и борьбы за власть, никоим образом нельзя было заключить о необходимости "познать себя"; бегство в "башню" выглядело не менее "несовременным", а "отрешение от дел" и вовсе смахивало на безумие. И сколько бы сам Монтень не прослеживал, с кропотливостью "заинтересованного лица", свою родословную, никакой "самопознавательной" наследственности там не было и следа; причина его *воли к себе* могла быть только *духовной*, незримо скрывающейся в его предыдущих жизнях. Импульс "к себе" пришел в Новое время *через* Монтеня, эссе стало его внешним выражением.

Из окон "башни"\*библиотеки видны были не только идиллические, несмотря на войну, поля; дальше, за голубоватой округлостью холмов, лежала Франция "варфоломеевской ночи" и Генриха Наваррского, еще дальше лежала "открытая" Америка, и за всеми этими далями предчувствовалась совершенно не известная "часть света": человек.

## 2. Учиться умирать

Ренессанс, наследуя отголоски античных мистерий, был наполнен предчувствием жизни после смерти и до рождения. Новое время сужает угол человеческого познавательного зрения, одновременно заостряя восприятие зримой реальности. В этом - своеобразный трагизм Нового времени: "запретно" тосковать о сверхчувственном, достигая знание о мире исключительно с помощью чувственного опыта. Эта тоска о духовном обнаруживает себя именно в тот момент, когда человек больше уже не в состоянии "жить духом", когда слово-идол становится абстрактным указателем во всех сферах и на всех уровнях человеческой жизни. Потенциал этой тоски огромен, его хватило на четыре столетия; и если сегодня никто не решается назвать эту тоску по имени ("будить тоску о смысле", как выразился Г. Померанц), то причина этого - в еще большей, чем во времена Монтеня, отстраненности человека от духа. Монтень догадывается о цене этой отстраненности: знание без "высшей

Удовлетворенности", без участия в этом знании души. На страницах "Опытов" время от времени встречаются замечания относительно такого нового философствования, и эти замечания окрашены, как правило, сожалением: Монтень "знает", что истинное знание о чувственном мире лежит "за пределами" чувственности, знает, что это "запредельное" умирает в слове-идоле. Но это "знание" остается все же "незаконным": время больше уже не зрит в сверхчувственном мире, пускаясь вдогонку за физическим экспериментом. И если бы не этот вздох сожаления, кто вознес бы так высоко пафос познания Нового времени? Трагизм познавательного тупика - это вызов человеческому разуму, взвинчивающий саму разумность до самоотрицания: разум "кончается", вступая в полосу смерти. "Философствовать - это значит учиться умирать" (6), - утверждает Монтень. Но что же на самом деле *учится* умирать? Идет ли речь об идоле-душе или об идоле - "я"? И то и другое для Монтеня - скрытые в себе сущности, скорее избыток мечты, чем действительность; но именно об эту познавательную невозможность и разбиваются волны эмпиризма: дальше - смерть.

Обстоятельства личной жизни - потеря детей, угроза войны, грабежей, неизлечимая болезнь - не раз заставляли Монтеня смотреть на смерть более пристально, чем того требовало время: смерть чего-то одного - не есть ли это жизнь чего-то другого? Собственно, уединение в башне - это тоже своего рода "смерть", добровольно инсценированная в угоду жизни среди книг. Монтень "умирает" как официальное лицо и восстает к новой жизни как автор эссе. Это балансирование между двумя путями развития личности, вовне и вовнутрь, и есть, по сути, цель эссеистического эксперимента: обнаружение некой "середины" как местопребывания истины. В поисках этой середины Монтень постоянно обращается к античной классике, еще сохранявшей живое представление о мистериях духа: этот греческий, в переводе на латынь (которую Монтень знал как родной язык), мир живет в эссе Монтеня гораздо более деятельной жизнью, чем, подчас, собственное окружение писателя. Язык классических цитат и современной Монтеню науки (сам Монтень учился латыни буквально с пеленок, согласно идее его отца, взявшего в услужение немецкого медика, в совершенстве владевшего латынью, но не говорившего по-французски), латынь как нельзя лучше настраивала мышление на рассудочно-морализирующее отношение к миру, одновременно проникая во все слои описательной, "фактической", истории. Такой "латинизированный" факт и становится отправной точкой "опытов" Монтеня: эта, в определенном смысле, мертвая реальность "событий". И как бы не оживлялось то или иное событие обилием дополнительного цитирования и тонким остроумием повседневных авторских зарисовок, ему не вырваться из сферы обыденного: жизнь этого события обыденно коротка. Вот почему Монтень неоднократно призывает читателя (а это прежде всего он сам) уйти, оторваться, увлечься *неизвестным...* но куда уйти? Ответ на этот вопрос дают размышления о природе смерти. Эти размышления не имеют у Монтеня никакого церковно-религиозного привкуса, что впоследствии и было замечено католической церковью; в этих размышлениях нет никакой тяги к христианству, каким оно выступает на исходе XVI века. В этих размышлениях есть только "я сам": душа чувствующая и рассудочная, стесненная границами рождения и смерти. "Уходите из этого мира так же, как вы вступили в него" (7), -

пишет Монтень, и в этом "замечании" содержится нечто, от эмпиризма ускользающее: знание о том, что что-то *вступает* в земную жизнь, что-то *уходит*, что-то *сущностное*. Строго говоря, характер этого "замечания" не соответствует ни эмпирическим представлениям о человеке, ни, собственно, христианским: Монтень говорит здесь о духовной "части" человека, проникающей собой как "земную", так и "неземную" жизнь. Вот тут бы эмпиризму и расширить свое представление об "опыте", внося в него *опыт Я*; но эмпиризм видит иную цель: вырастающий из физического эксперимента материализм; эмпиризм заранее "сплющивает" толщу человеческого опыта, "запечатывает" его головной разумностью. Оценивая "угол зрения" эмпиризма с позиций духовной науки, важно отметить, что в "головной части" человека *Я* никогда не выступает "свободно", но только в "комплексе" с астральным и эфирным телом, и этот внеземного происхождения "комплекс" противостоит в голове физическому, "вещественному" началу ( для сравнения: в другой части человека, в области обмена веществ, *Я* действует самостоятельно, противостоя "комплексу" астрального, эфирного и физического тела); таким образом, голова человека является наименее "духовной", в сравнение, например, с конечностями, частью человека: *Я* пребывает в голове как бы "пленником". Головная разумность не охватывает всю сферу человеческого разума, это лишь ее "люциферическая", своего рода "автономная" часть. Будучи единственной "разумностью" эмпиризма, этот "верхний человек" становится инструментом и автоматом, достигая в своем *противостоянии физическому* поистине люциферических высот. Новое время "покоится" на этих познавательных высотах, "склеротизируется" логикой "законов", становится "кремнеземом" человеческого мышления. Лишь слабые подземные ручейки вопрошания: "Откуда?.. Зачем?.." пробиваются изредка на поверхность, ничего не обещая, никуда не зовя... но ведь в них-то все и дело! "Такой же переход, какой некогда бесстрастно и

безболезненно совершили вы от смерти к жизни, совершите теперь от жизни к смерти, - "между прочим" замечает Монтень, - Ваша смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она - звено мировой жизни" (8).

Переход *от смерти к жизни*, - об этой человеческой реальности Новое время не желает ничего знать.

Как одно из звеньев "управляющего вселенной порядка", смерть теряет в интуитивных озарениях Монтеня статус "исчезновения" или "только разрушения": смерть становится *жизненным* процессом. Тем не менее, Монтень не желает "тревожить" свое время этой интуитивно добытой правдой: он советует своему времени "хорошо жить", и время берет это в качестве растянувшегося на века лозунга.

Становясь благодаря Монтеню "наставительным", книжное слово слагает с себя обязательство (с каким оно в русле позднеренессансной мистики рвалось к человеку) быть "небом" и "истиной"; неизбежно тяготея к "норме" мышления и поступка, "наставление" теряет всякую нравственную продуктивность, цементируя в человеке его *моральную фантазию*. И хотя Монтень не "проповедник", но "воспитатель", *воспитывающий* самого себя, его "Опыты" насквозь "наставительны", это своего рода школа "бытового философствования", повседневного самонаблюдения и в конечном итоге того стиля жизни, за которым угадывается античная норма "отстраненности от дел". Подобно тому, как латынь искусственно сделалась "родным языком" Монтеня, "классическое" наставление становится нормой внедрения в человеческое мышление чуждого человеку "морального пейзажа", замораживающего многообещающее "я сам". Одной из "тайн" Нового времени является как раз *духовная ослабленность* человека на фоне усиления его материалистических устремлений; человек буквально захлестывается "арабизмом" внешне-чувственного, логически систематизирующего, количественного. К этой "тайне" не смело подступиться всерьез ни одно идейное "направление", и именно потому, что важнейший познавательный импульс, импульс Христа, оказывается вытесненным из человеческой души: вытесненным многообещающей перспективой "числа". Новое время "покупает" материалистический прогресс ценой охлаждения и замораживания в человеке *духа*, при этом создавая с помощью "классических образцов" иллюзию "равновесия" человеческой души. Окажись Новое время способным доискиваться до человеческой сути, оно ужаснулось бы крутизне той пропасти, в которую человеку как раз и предстояло сорваться. Не отсюда ли "необъяснимая" меланхолия Монтеня? В его "патологическом" пристрастии "сыпать цитатами" из сочинений античных классиков угадывается почти детская (а может, старческая) беспомощность *мышления*: мышление Монтеня нуждается не только в "старте" и "причале", но и в самой мыслительной силе, выступая большей частью как заимствование. Возвращенный Европе "арабизмом" аристотелевский строй "головы" есть своего рода "недоносок", вживленный в материнское лоно: есть *акт насилия*. Новое время есть экспансия такого насилия.

Значительная часть цитат, взятых Монтенем из античных источников, относится к искусству "красиво умирать". Монтень "коллекционирует" изображения смерти, придает им значимость "надвременного" события. В той ситуации моральной необеспеченности, в которой оказывается человек второй половины XVI века, актуальным становится "образец чести" или "пример ценности", которые сам себе человек дать не в состоянии: "чужая", в данном случае, античная мысль отрывается от породившего ее строя души, от всего "миро состояния", механически переносится в другую человеческую ситуацию, становится абсолютom, мертвой величиной. Неспособность к моральной фантазии "компенсируется" у человека Нового времени бурно развивающейся способностью к *манипулированию* "образцом" или "нормой"; человек вступает в новую полосу *несвободы*.

Умение "сыпать цитатами", столь развитое у Монтеня, вытесняет собой, собственно, *мыслительный процесс*: цитата "заклеивает" пробел опыта, пресекает собственное интуитивное усилие. Монтень дает античному автору "додумывать" за себя, при этом не только впадая от него в зависимость, но делаясь "ниже ростом", "скромнее", "уживчивее".

Человеческий "калибр" Нового времени становится более удобным в обращении, все более и более тяготея к *разменной монете*. Уступая себя "правоте" античности, Монтень совершает беспрецедентную попытку манипулирования своим же собственным сознанием; эмпиризм узаконивает этот грабеж "нормой мышления".

Размышления Монтеня о смерти становятся движущей силой в написании эссе; сознание смерти входит на рубеже Ренессанса и Нового времени в само мышление, и эта "составляющая смерти" подготавливает будущее Я-сознание, неизменно противодействующее физически-земному в человеке. С позиции "природного" человека-животного, Я-сознание выступает из общего сознания человека как некая *перманентность умирания*, как бегство человека в "иной" мир, не доступный эмпирическому познанию. Монтень говорит о смерти не только как "потерявший" или "готовящийся"; в его рассуждениях виден как бы "другой", инспирирующий его человек, знающий "наверняка", о чем идет речь: об активизации души, являющейся "единственной и полновластной госпожой нашего состояния и нашего поведения" (9). Такого рода "внезапные" прозрения у Монтеня не редки, и никаких специальных "подходов" к ним не выстраивается: эти истины словно падают ему на голову, действуя как мгновенные *высвобождающие дух* импульсы; в этих интуитивно добытых истинах Монтень "умирает":

"... ибо только тогда, наконец, из глубины души вырываются искренние слова, срывается личина и остается сущность" (10).

Самому Монтеню вряд ли пришло бы в голову называть себя "свободным духом": авторитет (прежде всею, античный) значит для него так много. Он и сам претендует на роль авторитета, на роль "воспитателя" и "наставника" в сфере "внешних" чувств; его "Опыты" могли бы служить "учебником жизни" для молодого дворянина; ими можно было удовлетворить дидактический голод нескольких поколений. Общий "рецепт" авторитарной дидактики Монтеня таков: прежде чем совершить тот или иной поступок, следует припомнить и иметь в виду, что делали или советовали делать в аналогичном случае другие, "мудрые". В этом смысле лобои "правильно" совершаемый поступок оказывается *вторичным* решением, отпечатком, к примеру, героики античности или библейских "указаний"; это - обучение на чужом примере, обучение *чужой правде*: при этом моральная фантазия в человеке молчит, горделивое "я сам" на деле оказывается примером конкретного подражания, сопоставления, сравнения и т.д. Стоя у истоков "теории развития" (развития от "более простого" к "более сложному"), эмпиризм "промахивается", метя в *индивидуум*: это всего лишь "продукт" рода, наследственности, "незыблемых норм" и т.п. Самопознание такого "индивидуума" не проникает дальше "вещественного" в человеке, не имея никакого доступа к ... собственно *человеку*, к его подлинному "я сам", унаследованному от "себя", но не от "отцов". Самопознание Монтеня ограничивается почтительным реверансом в направлении индивидуальной истины, при этом оставаясь больше "почтением", чем "истиной"; взятое в кольцо "внешних фактов", самопознание изнуряет себя "бесконечностью", становится *бесконечным недопониманием*.

Монтень "возвращается" к античности, надеясь найти в ней рецепты "умирания": рецепты высвобождения человека из "обстоятельств" его прозябания или несчастий; но эти "рецепты" остаются ненайденными.

### 3. Человек земной: добро или зло?

Эмпиризм полностью реформирует человеческое сознание, внося в него естественно-научный импульс: познание направлено теперь в сторону *от* человека, от того духовного лона, из которого человек вышел. Если для человека античности слово заключало в себе волевой импульс, воздействующий как на душевную, так и на телесную организацию человека то эмпирическое слово есть нечто, предназначенное лишь для головы. Именно этой, нисходящей в своем развитии части человека эмпиризм доверяет зная будущего

"прогресса": впереди - "век разума". В этом апофеозе "разумности" Нового времени человеческая душа как бы уходит "в ночь", становится высушающим руслом реки, по берегам которой - смерть. Проникаясь сознанием смерти, разум Монтеня отыскивает тысячи предлогов, чтобы зафиксировать "красивую смерть", смерть античного, например, героя; Монтень накапливает "опыт смерти", пытаясь зафиксировать переход ко сну или возвращение сознания после глубокого обморока; постоянное соседство со смертью - центральная составляющая его "эссеистического проекта". Сознание смерти дает пищу той меланхолии, которая первоначально и подтолкнула Монтеня к написанию "Опытов". Жизнь в эссе, какой ее понимает Монтень, есть непрерывное бегство к смерти: бегство как созидание. Монтень желает придти к смерти деятельно и сознательно; желает принудить смерть к равновесию с жизнью: в эссе схватывается сам переход, "пассаж", строится мост "от себя-и-к-себе". Монтень понимает, что слова "мертвы", но этой "малой смертью" он преодолевает небытие: "умирая" в слове, его душа рождает некое движение, и в этом - тайна его эссе. Впрочем, сам Монтень к этому скрытому движению, к этому проблеску "иного" или даже "чужого", относится с явным недоверием и вовсе не склонен продлевать свои "опыты" в этом направлении: "... не дело зрелого разума, - пишет он во второй книге "Опытов", - судить о нас поверхностно лишь по нашим доступным обозрению поступкам. Следует поискать внутри нас, проникнув до самых глубин, и установить, от каких толчков исходит движение; однако, принимая во внимание, что это дело сложное и рискованное, я хотел бы, чтобы как можно меньше людей занимались этим" (11). Здесь налицо "ариманический" страх перед той крутизной, на которую все еще зовет душа: душа, самостоятельная в своей рассудочности, но беспомощная в темноте своей оторванности от Логоса Монтень "знает" (хотя и не вопрошает к источнику этого знания), что разумность и ученость - свойства для человека вторичные, наработанные; однако и душа оказывается для Монтеня своего рода "продуктом" жизнедеятельности, продуктом, сделанным "на заказ" и не имеющим никакого смысла вне земной жизни человека. Это - люциферическое понимание душевно-духовного, привязывание его исключительного к земному, полная самостоятельность в земном, абсолютизация этой самостоятельности. Люциферу не нужно "небо", он сам становится небом и замыкающими человеческое познание горизонтами; человек космический, "солнечный" Люциферу враждебен. И дело не меняется от того, что наука Нового времени материалистически проникает в космос: представления людей о вселенной по-прежнему остаются "земными". В этом - могущественная роль Люцифера. Новое время совершенно равнодушно к "божественному": "Он (Бог) тебе не собрат, не земляк, не товарищ" (12), - пишет Монтень. В понятии "божественное" смешиваются представления обо всех стоящих выше человека духовных сущностях, без всякого различия их роли в развитии человека: "Бог" это одновременно и Люцифер, и Ариман; "боги" - это не только добро, но и зло. "На каком основании, - пишет Монтень, - боги могут вознаграждать человека после его смерти за его благие и добродетельные поступки, раз они сами побудили его к этому и совершили их через него? И почему они гневаются и мстят ему за его порочные Деяния, раз они сами наделили его этой несовершенной природой, между тем как самое ничтожное усилие их воли могло бы предохранить его от этого? Разве не это самое возражение Эпикур приводил с большой убедительностью против Платона: "Обладая лишь смертной природой, нельзя установить ничего Достоверного о природе бессмертной" (13). Противопоставляя вслед за Эпикуром "божественное" "человеческому" или, с точки зрения эмпиризма, "нереальное" "реальному", Монтень дает самопознанию лишь короткий прогон, загоняя его в тупик внешнего "факта". Эссе Монтеня сплошь состоит из "фактов"; в самой структуре эссеистического восприятия мира "факт" играет роль некой "границы", авторского "горизонта" и "предела досягаемости". Работая с "фактом" эмпирически, чувственно "внешне", Монтень вносит в литературный процесс определенную долю "арабизма": доказательно (истинно) лишь то, что дает себя сравнить с "источником", выступающим в виде *буквы*. Никаких иных оснований для понимания

"факта" эмпиризму не требуется. Как и в сфере естествознания, "арабизм" активизирует в литературном процессе его "фактологическую" сторону, адекватно отображающую лишь условный "срез" действительности, а именно, действительность "внешнего человека". Литературный "арабизм" деятелен и агрессивен, его задача - максимально организовать, "кристаллизовать" до однообразия узоры "арабески" подчиняющиеся "законам природы" факты. Бесконечность однообразно повторяющейся детали - аргумент вечности "арабизма", его "уместности" и "актуальности", его "доказуемой убедительности". В застывшей, достигшей своего "потолка" спиритуальности "арабизма" литература желает для себя "отдыха" от того "опасного" и "рискованного", с чем ей неизбежно приходится сталкиваться всякий раз, когда в рассмотрение принимается человеческий дух. В своей многообещающей систематизирующей практике "арабизм" зовет литературу на самый край ее потребности в "вещественном": мысль становится *трупом* живых душевных картин, слово становится *книгопечатанием*.

Живя в окружении книг, странствуя от одного мудрого изречения к другому, Монтень замысливает эссе как "ученую беседу", позволяющую *избежать* состояния беспомощности и бессилия за счет мнения "другого". Коммуникабельность эссе, нередко адресованного конкретному лицу, выступает у Монтеня как приглашение к "разделению мнений", высказанных автором, как авторский "общий знаменатель" культуры и нормы мышления. Монтень *учит рассуждать*, учит человеческую голову, на неопределенное время "отстраняя от дел" человека "середины", человека устремлений, тоски, надежд, чувств. Будучи невестребованным, "срединный человек" пребывает в состоянии хронической незрелости: теряя из виду греко-латинскую эпоху с ее ренессансной вершиной, человек "сердца" замораживается на века, "вымерзает", перестает себе "светить". Эмпиризм надолго похищает у человека его "солнечную" составляющую, пытается подменить ее люциферической "солнечностью" разума, втягивая в этот грабеж человеческую волю. Возвещая в эссе Монтеня о некоей "норме разума", эмпирическое мышление хоронит в этой "норме" *интуитивность*; прочность разумных конструкций имеет своей изнанкой "склеротизированную" мысль. Стимулируемое прагматической практикой "арабизма", практикой "золочения буквы", эмпирическое мышление приносит человеку *болезнь*: пустоту в душе и провал в сердце. Отстраненность от дел как первый симптом этой болезни говорит еще о некоем внутреннем запасе "света": Уединиться в "башне", сесть на "диету" самопознания. Во "башен" в мире не так уж много, и будущее обещает вообще обойтись без них. В "башне" эссе, умирая для внешней "случайности" в пользу внутренней "необходимости", Монтень держится за последнее, что еще у "срединного" человека осталось: за свою, отраженную от античных изречений, тоску о Логосе. Тоску, которую Новое время не в состоянии унять.

Эстетика "многосторонности", в одеянии которой эссе вступает в мир, *учит* задавать вопросы. Формируясь как жанр мемуара-дневника-летописи-зарисовки, эссе становится такой *формой вопрошания* о человеке, которая *не обязывает* давать сиюминутный на вопросы ответ: самопознавательный характер эссеистического "предприятия" есть указатель в сторону *созревания* человека для понимания "себя". При всей своей манипуляторской "вторичности", "Опыты" Монтеня оснащают литературу парусом дальнего странствия: "я сам" постепенно становится *содержанием* слова.

Обращенное к "внешнему" факту, самопознание Монтеня проецируется из "неизвестной дали" примечательных биографических событий, странных стечений обстоятельств, совпадений и т.д. Монтень "вдруг" вспоминает, схватывает детали недавних или давно минувших событий, дает им "прорасти" в иные исторические пласты, дает их хронотопам слиться в его "здесь-и-теперь". В этом "сквозном" подходе угадывается потребность "просвечивания" человека (события), намерение схватить не только "факт", но суть. Эта "сквозная" составляющая эссе, представленная в "Опытах" лишь в своем несмелом зачатке, оказывается впоследствии, два-три века спустя, наиболее болезненным пунктом эссеистики, в частности, эссеистических "драм" Ницше.

"Просвечивать" человека с помощью одного только разума - дело настолько безнадежное, что "человековедение" попросту устраняется из самопознания: познавательный "луч" метит в человека физической реальности, оставляя "во тьме" Я. В этом смысле "самопознание" Монтеня не является само-познанием; это лишь познание определенных *следствий* не являющейся предметом рассмотрения Я-реальности. Сознание Я "погашается" в пользу обретаемой через освоение физического мира *индивидуальной свободы*.

Рассмотрение человека в полярности "добра-зла" придает самопознанию Монтеня привкус вечного несовершенства; метя в то или иное "добро", человек рискует оказаться "злым" и наоборот. Подобные "недоразумения" для эмпиризма нормальны, причина их в том, что оценка добра и зла дается с позиций "посюсторонности", с позиции "законов природы" или "законов морали", но не в связи с духовной "частью" человека. Эмпиризм не в состоянии добыть сведения о том, как соотносятся между собой законы природы и моральные законы; "вечность" законов природы сминает в своем "наступлении" на "одноразового", от рождения до смерти, человека собственно "вне-природное", сверхчувственное, выводит его из игры,

"приспосабливает" самого человека к подчинению "природной" необходимости. Будь человек и впрямь только "природным", он рано или поздно неизбежно превратился бы в *аморального раба* физической реальности, в некое ариманизованное существо, назначение которого - стать космическим пеплом и прахом. Эмпиризм накладывает табу на те остатки Древнего духовного знания, которые человек удерживает своей моральной интуицией: остатки "внеземного" знания о себе самом. Эмпиризм ничего не знает о "солнечной" природе человека, являющейся *Реальностью добра*; "реальность зла", напротив, изучается эмпиризмом с величайшим напором: Реальность болезни и скорби, равнодушия и жадности к власти. Давая таким образом *одностороннюю* картину человека, эмпиризм никак не может быть "мировоззрением", как не может им быть пришедший позже материализм: "воззрение" на мир ограничивается линейным "от и до". И тот наплыв фактов, в котором Монтень пытается утопить свое неведение, есть косвенное доказательство непроницаемости его мышления для поисков истины; сам Монтень честно называет это "деловитостью".

Порок эмпиризма, как и последующего материализма, заключается не в его ориентации на физический мир (что само по себе неизбежно и дает впечатляющие результаты), но в неспособности осознать себя как "частность", как "временное жилище" человеческих устремлений. Растягивая эту "временность" до масштабов "вечного", человек не может не стать аморальным; "господство" человека над природой обретает характер *люциферического противостояния* человеку - как-духу.

Самопознавательное эссеистическое "предприятие" не просто зовет человека "в башню"; в эссе оживает то, что оказывалось в человеке невостребованным: предчувствие внутренней *наполненности* человека. "Внешний" опыт говорит, что человек "пуст"; опыт эссеистический *сомневается* в этой "пустоте".

#### 4. Скепсис неведения

Наследуя аристотелевскую логику, беря ее в качестве "готового продукта", эмпиризм окончательно отрывает этот последний плод античности от его мистериальных корней, но сами эти корни "отдыхают" в ожидании проникающего к ним тепла. Эмпиризм - это не вечная мерзлота люциферических фейерверков "научности", это только перегруппировка познавательных сил. Знал ли Монтень, что написанное им "для себя" может стать тем провокационным криком, который разбудит лавину самопознания? Жизнь в башне мало к этому располагала; Монтень не был провокатором, его социальный импульс удовлетворялся идиллической картиной "скромного бюста в библиотечном углу".

Но те "собеседники" Монтеня, которым он особенно доверяет, а это в первую очередь античные авторы, без конца тревожат его намеками на что-то в человеке "большее", чем его "земные" проявления: "... и когда ты, Платон, говоришь, - запальчиво бросает Монтень, - что этими воздаяниями в будущей жизни будет наслаждаться духовная часть человека, ты говоришь нечто маловероятное. Ибо тот, кто будет испытывать это наслаждение, не будет больше человеком: ведь мы состоим из двух основных частей, разрушение которых и есть смерть и разрушение нашего существа" (14). То "маловероятное", о чем Монтень спорит с Платоном, и есть скрытый предлог самопознания, в конечном итоге предлог для написания эссе. И если "маловероятное" - всего лишь предчувствие, то ведь и оно имеет свою причину, и не обязательно "внешнюю". Не находя для своего устремления "к себе" ни одной "внешней" причины, Монтень отдается меланхолии, тоске о "потерянном друге" или "утраченной молодости"; в скорбной . рассудительности его размышлений о "преходящем" сквозит растерянность только что проснувшегося, но еще не пришедшего в себя: душа сознательная "тормозит" на границе "факта". Можно, пожалуй, говорить о "бездейственности" Монтеня и даже его "лени" по отношению к внешнему, официальному окружению; можно приводить забавные примеры его бытового "невежества" (он не знал, как делается сыр, для чего нужны дрожжи и т.п.); можно называть его плохим отцом и плохим в своем имении хозяином, предпочитавшим ничего не знать о недочетах и даже о воровстве... Но сам Монтень здесь не причем! Он включен в предприятие иного рода, в иного рода активность; и каждое проявление его внешней пассивности есть одновременно шаг в сторону его "опытов": эссе рождается на перепутье внутреннего - внешнего, его отправная точка - душа Душа, бьющаяся о "гранит" факта. Душа, все еще живущая отражением античности - и в этом отражении столько жизни! Душа, еще не проснувшаяся к осознанию в себе духа. Внеплановость и необязательность таких душевных опытов, бессистемность и фрагментарность изложения с обильным реферированием чужих мыслей, скачкообразность, разорванность и в целом бессюжетность - эти характерные приметы эссеистического письма "высвобождают" автора из тесноты "обязательств" перед мнением других; автор волен искать и ошибаться, волен быть "собой", хотя и в пределах "логики факта". "Я никогда не стараюсь исчерпать мой сюжет до конца, ибо ничего не могу охватить в целом, - пишет Монтень, - Каждая вещь состоит из многих частей и сторон, и я беру всякий раз какую-нибудь одну из них... Порой мне нравится смотреть на вещи под необычным углом зрения. Я бросаю тут одно словечко, там другое - слова отрывочные, лишенные прочной связи - не ставя себе никаких задач и ничего не обещая. Таким образом, я не обязываю себя исследовать свой предмет до конца или хотя бы все время держаться его, но постоянно перебрасываюсь от одного к другому, а когда мне захочется, предаюсь сомнениям, неуверенности и тому, что мне особенно свойственно, - сознанию своего неведения" (15).

Сознание неведения, к этому "опасному" эмпирическому пределу Монтень и устремляет свои "Опыты". И хотя его знаменитое "я сам" не может еще быть вопрошанием к Я, в самой неудовлетворенности *знанием о себе* угадывается стремление идти "дальше". Монтень не знает, куда "дальше", но в нем есть *беспокойство*, есть, пусть еще слабое, "завтра". Присматриваясь в "башне" к этому "завтра", Монтень охотно и часто рассуждает в "Опытах" о методе эссеистического письма: именно как *метод*, эссе "прирастает" к человеку, становится его "оком" самонаблюдения. Необусловленность манеры письма "внешними" требованиями и традициями, уход на "задний двор" и в башню, холодность отстранения от самого себя как члена человеческого муравейника в сочетании с жаром приближения "к себе" - это сплошь новые душевные качества, новый уровень личной ответственности. Это пока еще не "рассуждения о методе", это лишь первая попытка сознательной жизни в мышлении. Эссеистические эксперименты Монтеня выглядят порой склеротически окостенелым, болезненным предприятием, приносящим автору каплю радости ценой всепоглощающего скепсиса неведения: "... что же иное и моя

книга, как не те же гротески, смешанные как попало из различных частей, без определенных очертаний, последовательности и соразмерности, кроме чисто случайных?" (16) Сознание Монтеня бредет наощупь, это своего рода дневные грезы, в которых сам он - скорее лицо постороннее, чем непосредственный участник происходящего. В своих Рассуждениях Монтень как бы бредет позади себя самого, видя события в прошлом, как бы "вспоминает" их. Его "родная" латынь - а Монтень мыслит именно в строе этого языка - отзывается мертвым, затонувшим колоколом из глубин истории, отзывается эхом утерянного *живого* слова. Латынь была когда-то живым языком, одухотворенным знанием мистерий; именно поэтому латынь для Монтеня *живее* французского, на что он сам неоднократно указывает. Монтень как бы "вспоминает" латынь. Внося в свои эссе своеобразную ретроспективу "становления" современного ему человека, Монтень дает говорить "через себя" той душевной конфигурации человека, которой нет и не может быть места в XVI веке: он как бы "подсматривает" за исчезнувшей навсегда жизнью. Самого себя Монтень видит точно также: с некоторого отдаления, словно речь идет не о нем самом сиюминутном, но канувшем в прошлое. Это сознательное "отставание" от себя может быть только индивидуальной "прихотью" или, если угодно, наследством от прежнего развития, но никак не внешним "приемом" письма. И то, что Монтень, в силу особенностей своей судьбы, вносит в эссе эту ретроспективу, выступает уже для "всего человечества" как обращенность к "началу", к одной из более ранних душевных стадий человека. Сам Монтень живейшим образом интересуется всем, что так или иначе связано с "отстающими" цивилизациями, со всякого рода "дикарством", высматривая в этом "инакость" человека: в эссе появляется мотив "странствий", мотив пространственного перемещения в поисках... не утраченного ли *времени!* Эмпиризм не знает, что такое время, его интересуют лишь "линейки" и "часы", эти пространственные указатели "солнечности". Будучи всецело "философией пространства", эмпиризм рисует такую картину человека, в которой время практически выбыло из игры: душевно-духовное, внепространственное, время "умирает" в "букве" закона природы. Утратив на исходе Ренессанса остаточную способность бессознательного созерцания времени, человек уверенно вступает в "полосу затемнения": его зрению открыто лишь "земное", космически-земное. И в эти земные дали устремляется новорожденная эссеистическая мысль, авантюрно желая "приключений"; Монтень сравнивает свою мысль с "резвым конем", скачущим по бездорожью. Рискуя стать "бездомной", мысль Монтеня несется мимо "дверей" и "ворот", за которыми *время* наведывается к алхимии или презираемой Монтенем медицине: с этой *научностью*, все еще считающейся с человеческой душой, Монтень не связывает представления о "методе". Его эссе как странствие в пространстве, как ретроспектива *пространственного*, "земного в земном", учит человека "умирать", заколачивая вход в человеческое-временное, "солнечное", душевно-духовное; смерть ничего не добавляет к этому "умиранию".

## 5. Диссонанс духа и чувства

Но не задуманы ли "Опыты" в качестве попытки *жизни слова!* Не ради ли этой "прихоти" ломается лед привычных представлений о манере письма, сжигаются мосты традиций? Рожденное в "башне" под знаком "покоя" и "мира", эссе несет в себе незримый "динамит" *расширения* человека вовнутрь, "динамит" того пристального интереса "к себе", в котором просвечивает уже тоска о слове. Смотреть на человека как на источник слова, в этом уникальная роль эссеизма. Эссе есть всегда одиночное предприятие; и именно как нечто отдельное, из себя и в *себя расширенно* устремленное, эссеистическое самопознание может нести бремя *человека*. Первым объективным признаком "очеловечивания" слова становится у Монтеня интерес к "Далекому", лежащему "дальше" повседневности: "... я всегда вижу перед собой неизведанные просторы, но вижу смутно и как бы в тумане, которого я не в силах рассеять" (17). Будучи единственным компасом в

этом тумане, авторское "Я" находится в непрерывном процессе "обучения", и вопрос лишь в том, "дотянет" ли автор до своих "глубин". Вопрос о человеке становится для Монтеня вопросом о "далеком", будь то далекое "вчера" или далекое "завтра"; настоящее "свершение" неизменно уступает свою долю актуальности уже когда-то свершенному, словно будучи его эхом: Монтень достаточно безразличен к делам своего имени или к "успехам" гражданской войны, но зато поглощен "делами" и "успехами" других исторических эпох. Размытый в исторических далях человек не собирается в сознании Монтеня воедино; его писательское Я не дорастает до Я общечеловеческого. Монтень может "собраться с собой" только как с "телом": "скелет, анатомический оттиск, в котором артерии, мускулы и жилы зримо выступают, имея свое определенное место... Я описываю не свои действия, но самого себя, свою сущность" (18). Противопоставляя "действия сущности" самой этой "сущности", Монтень загоняет познание в тупик неразрешимого диссонанса: "законы" человеческих поступков и внутренний "закон" человека - не одно и то же! Полагая сущностью человека его *физическое тело*, Монтень берет его в качестве некой "мертвой величины", эмпирически описываемого "отброса" души, которую эмпиризм не в силах познать. Монтень сравнивает процесс самопознания с "кухней", где он "варит" чувственный жизненный опыт, смешивая различные ингредиенты, чтобы потом все это усвоилось *телесно* и в конце концов стало удобным для чтения *экскрементом*. "Что я могу предложить здесь, в более или менее сложившейся форме, так это застарелые экскременты души, порой твердые, иногда разжиженные, но неизменно неудобоваримые" (19). Эссе как опыт попытка, испытание становится для Монтеня поиском некой словесной параллели телесно-физическому, индивидуальному: написанное зеркально отражает чувственно-познавательную природу самого автора. В этой процедуре автопортретирования "герой" сливается с физическим автором, душа становится чувственно осязаемой кистью; это - решительный шаг в сторону "скелета", в сторону смерти: Монтень "умирает" в физическом авторе-герое. Глядя в историческую человеческую даль и "умирая" в сиюминутности, Монтень делает это с необычным для своего времени рвением: в сущности это переход в новое познавательное русло, реформа мышления. Рождается диссонанс чувственно-познавательного "результата" и той абстрактной "программы", в которой Логосу уделяется лишь роль традиции. Этот диссонанс имеет трагический привкус: самопознание тормозит на внешнем, сиюминутном, забываясь в тупик неутолимой тоски по духовной реальности. Это симптоматично для Нового времени: осознать тоску о духе именно в момент полного недоверия к слову как носителю духа. Новое время расщеплено той "высокой экспонентой", как выражается Р-Штейнер применительно к Монтеню, Локку и Комениусу, экспонентой эмпирического опыта, в котором, в отрыве его от опыта духовного, заложено разрушительное начало. Но именно такой мощный Диссонанс и может породить импульс к поиску духовной человеческой сущности: когда дальше идти уже "нельзя", а возвращаться "не к чему".

Этот взгляд из будущего едва ли касается повседневного эссеистического бдения Монтеня. Башня, в которой укрылся Монтень, достаточно для своего времени надежна; микрокосм эссе достаточно еще нов и еобжит. И каким бы долгим не обещал лечь впереди путь эмпирического познания, Монтень ставит в самом начале многозначительный указатель о "приватизации": о том резерве "индивидуального пользования", который пока еще не принят Новым временем во внимание. Во имя этой приватизации познания Монтень и прибегает к процедуре автопортретирования. "Содержание моей книги - я сам", - предупреждает он в предисловии "К читателю" (20); и в конце второго тома "Опытов" он делает "рабочий" вывод: "Моя книга в такой же мере создана мной, в какой я сам создан своей книгой. Это - книга, неотделимая от своего автора, книга, составляющая мое основное занятие, неотъемлемую часть моей жизни" (21). Эссе становится для Монтеня своеобразной "терапией души" и укрепляющим средством для духа; в самой "неудобоваримости" его эссеистической "продукции" содержится "лекарство" против той

пассивности восприятия себя и окружающего мира, пассивности чувственного "фатализма", которым Новое время усыпляет Я. Уча современников "разумности", Монтень оставляет "для себя" потайную дверь в царство химер: силы роста его фантазии другого, чем "разумная телесность", рода.

## 6. Галопирующий всадник

Книга как автопортрет - явление совершенно необычное для Европы XVI века. И если в последующие столетия соблазн автопортретирования в той или иной мере затрагивал Паскаля, Руссо, Ницше, то именно по причине того равновесия, которое обретается единственно "в себе": потребность в душевном покое, в силе и уверенности в себе постепенно становится для человека чем-то вроде дорогостоящей роскоши, на которую у него не хватает *жизни*. И природа этой потребности такова, что человек начинает присматриваться к границам своей короткой земной жизни; в человеке пробуждается воля эту жизнь *охватить*. Время Монтеня дает много поводов, чтобы убедиться в краткости и ненадежности человеческого существования: башню писателя окружают гражданские распри, пожары, эпидемии; собственно, писать он начинает всерьез как раз в 1572 году, отмеченном варфоломеевским кровопролитием, и, как отмечает в своей исторической справке А. Мельберг, среди родственников Монтеня были протестанты и евреи (22).

В кипящем котле гражданской неразберихи Монтень не видит никакой иной обращенности к миру, как только персональной: он сам не раз оказывался той персоной, с которой считались короли, у него были связи при католическом дворе Генриха III, и протестантский опальный Генрих Наваррский, впоследствии Генрих IV, сам не раз навещал Монтеня в его имении. По сути, Монтень всегда находился в своей "башне", его внутреннее существо никогда полностью не сливалось с Монтенем-дворянином или Монтенем - однодневным узником зловещей Бастилии. Это свое внутреннее "Я" Монтень опекает в "Опытах", избегая столкновений с прямолинейной жестокостью своего времени; он пишет автопортрет красками времени, но пишет через стены башни. Автопортрет Монтеня есть оттиск внешнего, вливающегося в его "праздный" ум мира событий, и в "том оттиске больше "чужого", чем "своего", отсюда и определенный скепсис неудовлетворенности: " ... если обще есть что-то, могущее удовлетворить меня" (23). В котором смысле это автопортрет той *неудовлетворенности*, с которой Монтень вынужден уживаться, направляя свое самопознание от себя и вовне. значительной мере этот автопортрет обязан непрерывной "беседе" Монтеня с античными авторами, которым он как бы "отдает" себя: "... сложившийся во мне образ этих беспредельно богатых душ прошлого отвращает меня и от других, и от себя самого" (24). Но как в случае с греческими и римскими мыслителями, так и в случае с собственными впечатлениями, например, от многочисленных странствий по Европе и встреч с самыми различными людьми, Монтень отражает в автопортрете лишь ту "выгорающую" часть жизни, в которой узнает себя его скепсис: всякое мнение порождает мнение противоположное. Монтень "не верит" ни Копернику, ни Парацельсу именно в силу "непрактичности" их теорий, тогда как "практичность" испанских и португальских завоеваний и открытие новых континентов вызывает у него энтузиазм: человек проходит через судьбоносные испытания, не уступающие в своей значимости новым торгово-денежным отношениям. Подобно тому, как монета теряет в XVI веке свой вес, становясь полностью зависимой от банковского курса, становясь своего рода фикцией и идолом, теряет свой "духовный вес" слово: остатки ренессансного интереса к вселенской картине мира смываются будничной тягой к тому или иному географическому "золоту" как к средству процветания и прогресса. Географический кругозор Монтеня поразительно широк и говорит о неутоленной жажде странствий; и "странствует" при этом ренессансный гуманист, озабоченный благоденствием не только человека, но и его природного окружения (Монтень не выносил даже мысли о мучении животных, а всякое человеческое рабство

считал хуже смерти). Как выходец из Ренессанса, Монтень охотно "беседует" с wybranными им самим попутчиками; "беседа" становится важной частью его автопортретирования: "Из всех видов жизненной деятельности, - пишет Монтень, - она (беседа) является для меня наиболее приятной Дух соревнования, стремления к победе, боевой пыл... Полное согласие - свойство для беседы весьма скучное" (25). Именно в беседе - чаще всего с самим собой - и складывается "эстетика" эссе: спирали странствий, перехлестывающие границы разума "видения", химеры и монстры - тот самый "бешеный бег коня", с которым сам Монтень неоднократно сравнивает свои "Опыты". В этом смысле Монтень отступает от литературной "управляемости" формой, он дает этой форме размягчиться и растаять, сделаться текучей и подвижной, изменчивой и непостоянной. Этот выпущенный на волю "конь" мог бы пуститься вскачь куда угодно, была бы *воля* автора. И сколько бы не нарушались в эссе границы соседних, поэтических, философских, риторических владений, эссе не становится у Монтеня ни философским трактатом, ни поэтической исповедью, ни дидактической риторикой: это ускользающая от определения *химера*, устрашающий в своей неожиданности *монстр*. Тем не менее, было бы слишком поспешным и поверхностным заключением считать эссе Монтеня неким "паразитом" или "полипом", присосавшимся к телу других литературных жанров. Эссе рождается из потребности *самопознания* и может быть оценено именно на этом направлении. И если говорить о "материнском теле", к примеру, автобиографии, поэмы или письма, то эссе неизменно прорастает сквозь любую литературную структуру, отмечая ее границы и то, что лежит за ними. Эссе вступает в "беседу" с другими литературными формами и неизменно зовет их к бегству "за грань". Это провокационное свойство эссе *как мироощущения* несет в себе достаточно того динамита, который обнаружится позднее в ницшеанской "переоценке ценностей". Но сам Монтень не спешит "взорвать" мир несогласных с ним мнений, вместо этого он удаляется в башню: " ... общепринятые мнения не находят во мне благоприятной почвы, - признается он, - где они могли бы укорениться. Никакое суждение не поразит меня, никакое мнение не оскорбит, как бы они ни были мне чужды. Противные моим взглядам суждения не оскорбляют и не угнетают меня, а только возбуждают и дают толчок моим умственным силам... Тот, кто возражает мне, пробуждает у меня не гнев, а внимание. Общим дело и его и моим должна быть истина" (26).

Наиболее "возражающим" собеседником Монтеня был, конечно, он сам: тот, чье воображение несло сквозь человеческие судьбы и исторические эпохи, кому "не сиделось" в одной только "этой" жизни. Не является ли поэтому беседа, к которой так охотно и часто прибегает Монтень, способом размежевания с собой-собеседником? Способом ухода в *свою* башню, Я какую бы даль не уносился в беседе "ретивый конь", как бы не прельщала его "сладость времени", сладость навсегда исчезнувшего строя человеческой души, Монтень неизменно возвращает беглеца в пространство *своей*, отмеренной рождением и смертью, жизни. Пространство, освоенное "галолирующим всадником", выступает из времени как сфера чувственного опыта; опыт сверхчувственный, *опыт времени*, для Монтеня не актуален. Его обращенность к себе-собеседнику есть явление "узкого круга": "я" и "ты". Как лицо официальное ( в 1581 году он был избран мэром Бордо), Монтень имеет возможность быть на виду у "всех", но умело этого избегает, предпочитая "башню". Стал бы Монтень продолжать свои "Опыты", окажись он сам единственным их читателем? Его обращенность " к себе" в значительной мере размыта опытом других людей, его "читатель" заранее вписан в ход самого повествования, сплетен воедино с автором, отличаясь от него лишь "углом зрения". Монтень пишет как бы для многих "Монтеней", обозначая сменой перспективы новую, еще необжитую часть *своей* души.

Природа эссеистического высказывания предполагает "единичность" бездействия, некий резонанс мировосприятий, "взаимопроницаемость" автора и читателя. Некоторые свои эссе Монтень начинает с обращения к конкретному лицу, и в этих коротких

посланиях он схватывает то *живое* в предполагаемом собеседнике, что, собственно, и провоцирует написание данного эссе. Здесь налицо определенная, хотя еще робкая попытка нащупать "дух" собеседника; и эта попытка беспомощно сходит на пег перед очевидностью "внешней реальности": семейно-родовые, светские и политические обстоятельства неизменно выходят на первый план, отгесняя *человека*. Единственное, что Монтень в состоянии впустить в свою "башню", так это *разум* собеседника. "Тогда как ум наш укрепляется общением с умами сильными и ясными, - пишет он, - нельзя и представить себе, как много он теряет, как опошляется в каждодневном соприкосновении и общении с умами низменными и ущербными. Это самая губительная зараза" (27). В башню получает доступ лишь то, что не нарушает *пространственности* мировосприятия Монтеня, что *разумно* содействует росту его авторского "Я", что с ним пространственно "заодно" и в родстве, что симпатически проникается этим "Я" и само его проникает.

Какой бы "ретивостью" не обладало воображение Монтеня, каким бы "галопом" оно не уносило бы его в иные эпохи, его "конь" всегда остается на привязи: на привязи пространственно ограниченного чувственного опыта.

## 7. Эссе: проводник через смерть

Ограничиваясь "разумно-симпатическим", не поднимающимся до уровня общечеловеческого Я, эмпиризм заостряет в человеке "антипатическое", отграничивающее одну индивидуальность от другой в угоду индивидуальной свободе. Единение на основе "разума" оказывается поэтому таким нестойким, переменчиво зависящим от той или иной "идеи", того или иного мертвого отражения чувственного опыта. Разум *оглуляет* человека, будучи единственным инструментом познания; разум делает человека *одиноким*. Уча "разумности", Монтень учит человека "обходиться собой", учит свободе "замерзания". "Невозможно вести честный и искренний спор с дураком" (28), - прямодушно заключает он, захлопывая дверь "башни". В главе "Об одиночестве" (29) Монтень нащупывает "антипатические" границы самопознания: границы того непрерывного конфликта, к которому привязано существование человека между рождением и смертью. Свобода человека в чувственно-познаваемом мире достигается лишь за счет ущемления "другого" интереса, других стремлений к свободе. Монтень согласен "по возможности" отдавать себя семье, хозяйству и заботам о здоровье, при этом проводя свою подлинную, действенную жизнь "на заднем дворе", в закоулках своего одиночества. Вопрос о "подлинности" жизни охватывает *весь* эссеистический опыт Монтеня: насколько то, что воплощается в "химеры" его "Опытов", способно иметь свое продолжение *после* прочтения в *самом* читателе; насколько сам Монтень "усваивается" *другим*. Эмпиризм, с его представлением о синхронности причины-следствия, проходит мимо подобных вопросов; "эмпирический" читатель *потребляет*, писатель *описывает*. Пространственная обозримость (чувственный, "дневной" человек) без учета компоненты *времени* (сверхчувственный, "ночной" человек) придает причинно-следственному процессу "линейный" характер: характер необходимости "от и до". В этом смысле "конец" книги есть книгопечатание; "конец" автора есть буква. Что же тогда *живет*? "Провокация" эссе как раз и состоит в *пробуждении* "разумного" читателя к *переживанию*, к свободе выбора между *буквой* и *переживанием*. Эссеистический проект Монтеня обращен к свободе "антипатической", зовущей человека в "башню"; пока разум строит "симпатические" "мосты, *душа* остается безмолвствующей пленницей разумности. Мост к человеку оказывается недостроенным. Свобода разума плен души, таков "приговор" самопознавательного проекта Монтеня. Подлинное "я сам", высшее, "ночное" Я человека, остается в этом проекте не востребуемым: Я не умещается "целиком" в чувственном, оно "больше" пространственного человека. Монтень придает особое значение "последнему" этапу человеческой жизни, "умиранию" в человеке чувственного: Я пытается просочиться сквозь индивидуальный чувственный опыт к *слову*. Но время Я,

время индивидуальной свободы в Логосе, еще не пришло. Обращаясь к античным авторам, Монтень находит среди них тех, чей опыт "Я" намного превосходит его собственный: "... если при этом случается встретить, на мое счастье, у кого-нибудь из хороших писателей те самые мысли, которые я имел намерение развить (Плутарх...), я начинаю понимать, насколько, по сравнению с такими людьми, я ничтожен и слаб, тяжеловесен и вял... Я сознаю, какая пропасть лежит между ними и мною" (30). В этой пропасти и оказывается эмпиризм с его антипатическим познавательным пафосом.

Антипатическое лежит в самой основе эссе как *импульс одиночества*; выход из одиночества, преодоление антипатического, есть цель эссе. Сердцевиной этого проекта становится *душевная деятельность* автора: душа пытается выстроить мост в более высокую сферу духа, где активизируются симпатические силы. "Трудно надеяться, - пишет Монтень, - чтобы наш разум и наши знания оказались настолько сильными, чтобы побудить нас к действию, если мы, кроме этого, не упражняем нашу душу и не приучаем ее к деятельности, предназначенной ей нами" (31). В этом совершенно "не эмпирическом" заключении Монтеня отчетливо видна иерархия человека: человеческое Я повелевает душе, душа активизирует разум, разум побуждает к действию тело. Человек физически-телесно-душевно-духовный, -эта картина живет "незаконно" в "башне" Монтеня, давая себя лицезреть лишь в краткие "эссеистические" мгновенья. Запас познавательного "топлива" Монтеня кончается на границе души рассудочной, слово созревает лишь до "буквы", до той книжной мудрости, о которой сам Монтень был невысокого мнения: "Мы берем на хранение чужие мысли и знания, только и всего, -саркастически замечает он, - Тогда как нужно сделать их собственными. Мы опираемся на чужие руки с такой силой, что в конце концов обессиливаем" (32). Монтень предостерегает против "холостого хода" души, занятой лишь накоплением, но не саморазвитием. Душа нуждается поэтому в "карантине" одиночества. Светское "умирание" и литературное "воскрешение" есть начало и конец добровольного сидения в "башне": *слову* не нужны никакие убежища, слово само есть *свобода*.

Для Монтеня характерно, однако, говорить не о "воскресении" человека в слове, а о его "умирании в жизни"; именно об "умирании", а не о смерти как таковой, рассуждает Монтень в главе "Философствовать -это значит учиться умирать": "Твоей задачей в жизни является закладывание фундамента смерти, - пишет он, -Ты пребываешь в смерти, живя. Ведь ты оставляешь смерть позади, перестав жить. Или, если угодно: после смерти ты мертв, но ггри жизни ты умираешь, и смерть поражает более жестоко умирающего, чем мертвого, более основательно и существенно" (33). Как и в ряде подобных случаев, Монтень "не замечает" глубины сказанных им самим слов: " Ты оставляешь смерть позади, перестав жить". "Ты" или Я выступает в "эссеистическом мгновеньи" Монтеня в виде некоего непреходящего бытия, проходящего через "врата смерти"; "ты" - это то, что *остается*. Тем не менее, Монтень "проглядел" свое же гениальное представление о *жизни*, предпочтя разговор о "порче" физической материи. В картине его авторского "Я" присутствует как бы два деятельных слоя; первый чрезвычайно хваткий и ориентированный на чувственно познаваемый мир, приобретенный в ходе развития логического мышления; и второй, затененный, выступающий в виде предчувствия или воспоминания, нащупывающий в глубинах души смутные картины "целого". Первый чувственно ориентированный слой "Я" вырабатывает, собственно, силы смерти: его духовная сущность смотрит "назад", в сторону "субстанции", и как "субстанция" имеет ограниченные перспективы роста. Во втором, Дремлющем "слое" "Я" живут отголоски древнего знания ° Духовном мире, и эти знания пока не востребованы; эти знания ждут "пробуждения", сознательного к себе отношения, давая дорогу понятийному мышлению и физическому эксперименту. Но именно этот второй, теневой "слой" "Я" и избегает отмеченного Монтенем умирания": оставляет позади себя смерть. Душа рассудочная готовит чувственно ориентированное "Я" к будущему "рождению" второго, высшего "Я"; рассудок и логическое мышление призваны всесторонне укрепить и стабилизировать

смотрящую во внешний мир душу. воспитать душу к стойкости и выносливости. Именно это "воспитание души" имеет в виду Монтень, обращаясь к античности и "разумно" оценивая события современности, эссе становится школой воспитания души; школой, в которой учительствует пока только внешний, чувственный опыт. Ориентация душевной жизни Нового времени такова, что человек намеренно отвращается от своих скрытых душевных способностей, развивая способности к материалистическому освоению мира. В эссе, рожденном под знаком самопознания в момент особого ускорения чувственно ориентированного познания, по-своему "закодирована" потребность в "скрытом знании", и эта потребность ощущается как тоска и неудовлетворенность. И то, что Монтень фокусирует свое внимание именно на "умирании", говорит о неготовности мышления Нового времени к схватыванию *жизни* в ее первоначально духовной сущности: душа рассудочная постигает лишь смерть.

## 8. Под гнетом рассудка

Созревая для рождения из себя своего второго, высшего и самосознающего "Я", душа рассудочная ничего об этом втором "Я" не знает: это совершенно незнакомое ей новое существо, выступающее как сущностное ядро человеческой души. Незнание своей сути, своей подлинной жизни - эта тень неотступно преследует рассудочно познающую душу, окрашивая эмпиризм в однотонные цвета "невозможности". Именно сознание невозможности "дойти до конца" и подстегивает так рассудок, этого "скачущего галопом коня": в неутомимой скачке душа рассудочная пытается избежать "безумия" той неизбежной раздвоенности "Я", к которой ведет самопознание, - и несется навстречу этому раздвоению. Пришпорить галопирующего коня - одна из стратегических задач познания Нового времени: научиться "жить хорошо". Монтень развивает эту тему на протяжении всех "Опытов", и это в высшей степени "житейские" рассуждения. Повседневное, нормальное, скучное получает у Монтеня своего рода алиби, становясь в ряд "жизненной необходимости", в связи с чем автопортрет писателя выглядит порой суетливым и мелким. Монтень учит читателя "скучать", учит довольствоваться малым и единственно, с точки зрения рассудка и чувства, реальным. Только так, фокусируя внимание на внешнем, и можно сдерживать "бег" самопознания в сторону неизвестного, в сторону нерожденного еще высшего "Я".

Весьма характерным примером непонимания Монтенем скрытого потенциала "Я" может служить глава "О дружбе", где общность с другом оценивается как, с одной стороны, "удвоение", а с другой стороны самоопустошение. Рассудок Монтеня не в силах постичь то, что душа *бессознательно* восходит к высшему "Я" друга, при этом как бы удваиваясь, и одновременно с этим отдает этому "совокуплению" все силы своего чувственно ориентированного "Я", опустошается. Здесь происходит "сращивание" низшего, чувственно ориентированного "Я" автора и высшего "Я" другого человека в нечто единое и целое: оба человека становятся как бы одним лицом, но осознается при этом лишь внешне-эмпирическое "Я". В этом непонимании - причина всех "межчеловеческих" мучений Монтеня: его сознание фиксирует лишь "потерю" или, как в случае его тяги к античности, "недостижимость" желаемого. Комическим моментом в этой неорганизованности сознания выступает мнение Монтеня о сущности самой "дружбы": это чисто мужская привилегия, а следовательно и эссе, как инструмент "приближения к другу", есть чисто мужское предприятие. Здесь Монтень не прибавляет ничего нового к античной греческой традиции: воспитанию и развитию подлежит лишь мужское. Как *воспитатель*, Монтень несколько не интересуется, к примеру, жизнью своей дочери, а о пяти умерших во младенчестве других своих дочерях замечает вскользь: "... кажется, двое-трое из них умерло..." (34). Монтень-воспитатель имеет в виду исключительно эмпирическое "Я", в котором присутствует сознание пола; от высшего "Я" ему достаются лишь крохи предчувствий. Но даже и этих предчувствий достаточно, чтобы отнестись к

такому "частному предприятию", как написание эссе, с серьезностью общечеловеческой задачи. Эссеистический самопознавательный пафос перехлестывает примеры времени, тесня заодно и самого Монтеня: много ли значит скромный бюст в библиотечном углу в сравнении с возможностью "пробуждения" к *себе!* Живя с сознанием "умирания" и вписывая в автопортрет лица собеседников и друзей, Монтень расширяет самопознавательный опыт вовне, его "ученость" тяготеет к объективности "внешней": объективности зеркальной, "отражающей", рассудочности. Монтень окружен *непроницаемыми* "зеркалами" идей и мнений, отражающими его непроницаемое для духа эмпирическое *Я*. Во весь свой жизненный, от рождения до смерти, рост, Монтень есть "зеркало": ренессансное, в оправе литературной латыни, "я сам". Этот "зеркальный" менталитет есть одна из примет эмпиризма: низшее, чувственно ориентированное "Я" лишено самостоятельности по отношению к рассудочной душе, оно лишь следует конфигурации рассудка. Вот почему так тяжело для Монтеня бремя "умирания": рассудок сам по себе бессилён дать что-либо сверх себя, ему неведомо дыхание духа. Рассудочный автопортрет - это всего лишь узкая щель между туманом непознаваемости божественного и тьмой непостижимости природных сил. Душа рассудочная пребывает как бы в состоянии болезни, не зная рецептов исцеления и пользуясь исключительно *рассуждением* -, выход за пределы рассуждения равносителен смерти. "Если речь идет о предмете, мне неясном, - пишет Монтень, - я именно для того и прибегаю к рассуждениям, чтобы издали нащупать брод и, найдя его слишком глубоким для моего роста, стараюсь держаться поближе к берегу. Но уже понимание того, что переход невозможен, есть результат рассуждения..." (35) Монтень рисует автопортрет только на "этом" берегу; он "знает" о невозможности перехода "на ту сторону", в область не считающегося со смертью *Я*, и он не желает расстаться с этим знанием невозможности. И какими бы причудливыми не оказывались перспективы этого автопортрета, какими бы необычными углами зрения не пользовался автор, он рисует лишь в плоскости чувственно-познаваемого, не отступая ни на шаг от "себя" как вписанной в конкретное пространство рассудочной души. Душа, с которой Монтень хотел бы связать свои представления о "совершенстве", выступает ему навстречу в виде таких "люциферических" ориентиров; как величие, властность, героизм, бесстрашие и т.п., изливающихся нескончаемым потоком из античных литературных источников. Ум Монтень "отравлен" игрой "мнений", мертвыми оттисками некогда живой душевной реальности. И в этом смысле Монтень - ученый, перебирающий множество книг, странствующий от одной книги к другой, сам ставший книгой. "Я продвигаюсь вперед, выхватывая из той или другой книги понравившееся мне изречение не для того, чтобы сохранить их в себе, - пишет Монтень, - ибо нет у меня для этого кладовых, но чтобы перенести их все в это хранилище, где, говоря по правде, они не больше принадлежат мне, чем на своих прежних местах. Наша ученость - так, по крайней мере, считаю я - состоит только в том, что мы знаем в это мгновение; наши прошлые знания, а тем более будущие, тут ни при чем" (36).

С этой "пространственной", ничего не желающей знать о *времени* ученостью эмпиризм связывает понятие истины. Магия эмпирической истины подкрепляется "аргументом" смерти: пространственным "от и до". На счету этой истины - нескончаемые победы рассудка, нескончаемые поражения души; человек "растет" на просторах этой истины, одновременно *деформируя* область своего *Я*, "изменяя" своему высшему *Я*. Кладовые, о которых говорит Монтень, и есть это "отверженное" *Я*.

Следуя во многом античной конфигурации мышления, с его телесными "доказательствами" божественного, с его представлением о человеке как о "гимнасте", проделывающем свои упражнения в соответствии с мудростью древних мистерий, Монтень "забывает" о том, что для грека эта мудрость наполнена *жизнью*: в гимнастических действиях бессознательно раскрывается духовное ядро человека, в "хоре" и "танце" на человека смотрит божество. Вне этого *духовного* содержания античная

"телесность" едва ли имеет какой-то смысл. Эмпиризм оставляет *только* "телесность", говоря к ней не от имени духа, но от имени "законов природы".

## 9. Смирение и покорность

При достаточной широте своих интересов, Монтень нисколько не занят феноменом христианства: фигуре Христа не отводится никакого места в "Опытах". Те внешние "христианские" исторические события (лютеранство, борьба католиков и протестантов, католический "индекс" на книги, Варфоломеевская ночь и т.д.), которые отчасти питают затворничество Монтеня в башне, нисколько не заостряют его внимание на *человеке как носителе Христа*. Человек, каким его видит Монтень, рассуждающий и чувственно-деятельный, живет непрерывным сознанием смерти: человек *умирающий* одолевает человека *живого*. И если "умирание" позволяет о себе говорить многословно и красноречиво, позволяет находить для себя "доказательства", то для *жизни в слове* оказывается мало человека рассудочного, "знающего" или "ученого": "эмпирический" человек обживает лишь "буквенную" оболочку слова. С этой "малостью" человека Монтеню постоянно приходится считаться, утешая *себя* эссеистическим опытом: опытом "бегства" и "отступления в башню"; в "башне", по крайней мере, предчувствуются границы этой "малости". Человек "мал", как мала его втиснутая в интервал рождения-смерти жизнь; и человек не становится "больше", пускаясь во внешне-исторические, описательные странствия. Смотрящий только "вовне", человек насыщает себя пространством, при этом оставаясь вечно "голодным": человек не встречает *нигде* созидающую это пространство сущность.

В той разновидности "опыта", какой является для Монтеня эссе, человек постепенно, с оглядкой на "себя", *одухотворяется*, нащупывая "себя" там, куда его до этого "не звали". Человек становится прозорливее, продвигаясь в "ариманическую" область "господства" над природными силами; человеческое "счастье" покупается *глубиной* выпадающих на долю человека страданий. Эмпирический рассудок, еще не порвавший связь с ренессансной <<античной>>традицией, пытается осудить эту ариманическую прозорливость, противопоставляя ей до-рассудочное "невежество": "... наша слепота, - пишет Монтень, - ценнее нашей прозорливости. Божественная истина открывается нам больше с помощью нашего неведения, чем нашего познания. Нет ничего удивительного в том, что мы не в состоянии постигнуть это сверхъестественное и небесное знание с помощью наших земных и естественных средств; поэтому отнесемся к нему со смирением и покорностью, ибо сказано в Писании: "Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну" (37).

Смирение и покорность по отношению к "сверхъестественному и небесному" знанию - лучшее, что может предложить эмпиризм на случай "непредвиденных озарений". Эмпиризм далек еще от вульгарного материалистического отрицания *духа*, действующего в материи; эмпиризм дышит сомнением, *допуская* правоту "неведения", бессознательного, в духе древних мистерий, постижения "божественной истины". Монтень дает своего рода аванс будущей материалистической науке, обреченной заявить о том, что вопрос о "духе" не может быть отклонен или рассмотрен с позиции физического эксперимента. "Отвергнуть разум разумных", - с этим грозным предчувствием эссе Монтеня вступает в литературу Нового времени; эссе выхватывает из будущих литературных руин победившее норму "я сам".

Говоря о "земных и естественных средствах" познания, Монтень отнимает у человека его "внеземную" часть, делает ее в определенном смысле "внечеловеческой"; человеку "открывается" божественное, при этом не являясь человеческим достоянием: "божественные истины" царят вовне. Окажись эмпиризм более "честным", он немедленно взялся бы на изучение механизмов того "неведения", той "слепоты", благодаря которым истина *открывается* человеку. Но для этого требуется *сознательное*, в духе "дневного

бодрствования", вхождение человека в область "божественных истин"; требуется расширение самой сферы "опыта". Момент "неведения" заключается для Монтеня в том, что человек вступает в эту область озарения *бессознательно*, как это происходило с евангелистами и пророками. Но это состояние бессознательного озарения рассматривается эмпиризмом как этап пройденный и отброшенный в угоду очевидности чувственного опыта; вопрос о сверхчувственном познании становится предметом "веры" или "неверия"; познавательные небеса затуманиваются горделивым люциферическим пафосом самостоятельности, индивидуальной свободы, пафосом господства над физической реальностью. Дары Люцифера неоценимы для последующего человеческого развития: отвернувшись от "неба", человек отдается великой пробе сил в ариманической, околоземной сфере, развивая в себе способность свободного выбора: к жизни или к смерти.

Бездейственность эмпиризма в "высшем" есть начало той великой революции, в которой человек душевно-Духовно *деградирует*. Рекомендованное Монтенем "смирение" по отношению к "высшему знанию" становится в отсутствие "озарения" всего лишь люциферической уловкой отвращения человека от *себя в высшем*, попыткой представления "высшего" как чего-то внешнего, не имеющего места в самом человеке, в конечном итоге как чего-то чуждого человеку. "Ничто, присущее нам, ни в каком отношении не может быть приравнено к божественной природе или отнесено к ней, - пишет Монтень, - ибо это накладывало бы на нее отпечаток несовершенства" (38). Это отрицание в человеке его божественной природы становится поворотным пунктом в истории Нового времени: душевный строй человека не соответствует больше ни одной из "старых", коренящихся в античности, истин; "новые", эмпирические истины зовут человека к *победе над жизнью*: к ариманическим "культурным катастрофам", к люциферической "просвещенности" материализма. Не находя в человеке *ничего*, что может быть отнесено к божественному, Монтень "округляет" самопознание до предсказуемости часового механизма, до озабоченности ходом "стрелок"; "механический" человек, с его *исполняющей*, подчиненной "законам природы" душой, живет на плоскости циферблата, в пространственном круге своего неведения.

"Самопознание" часовой стрелки - к этой *трагической победе* устремлен человек Нового времени; "мифология" слова становится "метафизикой", абстрактным строительством "законов" и "норм".

Монтень проходит мимо тех впечатляющих интеллектуальных и спиритуалистических усилий, которые предпринимаются во Франции на исходе XI столетия в так называемой Шартрской философско-теологической школе, объединившей мыслителей из разных частей Европы. Именно во Франции на исходе средневековья начинаются "великолепные", как отмечает Р. Штейнер, дискуссии платоников и аристотеликов; дискуссии, ставившие своей целью *спиритуализировать* человеческий интеллект. Эмпиризм в лице Монтеня игнорирует этот момент "сгтритуализации", делая ставку на "просто" интеллект. Те, кто участвовал в Шартрской школе, внесли в понимание христианства "совершенно новый спиритуальный тон" (39), пытаясь раскрыть эзотерическое, духовное содержание христианства, описать духовный мир с учетом мистерии Голгофы.

К более позднему христианско-мистическому направлению европейской мысли, давшему на исходе Ренессанса впечатляющие попытки проникновения в духовный мир человека, Монтень также поворачивается спиной. Примерно за двести лет до Монтеня доминиканский монах Мейстер Экхарт приходит к глубоко индивидуальному переживанию христианского учения: к переживанию *тождества* Бога и высшего человеческого "Я". Святой Дух есть для Экхарта *жизнь* высшего "Я" человека, восходящего в своем развитии к духовным мирам. "Не повторением в мыслях, а реальной частью мирового процесса является то, что совершается во внутренней жизни человека, - отмечает Р. Штейнер в своей книге "Мистика на заре духовной жизни Нового времени", -

Мир не был бы тем, что он есть, если бы в человеческой душе не совершалось этого принадлежащего миру процесса. И если наивысшее, доступное человеку, называют божественным, то нужно сказать, что это божественное существует не как нечто внешнее, чтобы быть *образно* повторенным в человеческом духе, но что это божественное *пробуждается* в человеке" (40).

Не включенное в эссеистический опыт Монтеня, это Многообещающее знание о *человеке* лишается "права на вход" в мышление Нового времени.

## 10. Разумность опыта

Как позднее детище Ренессанса, плод "старости" многовекового греко-латинского периода, эссе переиначивает аполлоническое "Познай себя!", ориентируя человека на *другой* опыт. Впервые человек осмеливается обходиться одним только разумом: Бог в человеке "умирает". Эссе Монтеня - это опыт "прозорливости слепоты", опыт "отсечения" от человека его высшей природы. "Ты видишь в лучшем случае только устройство и порядки того крохотного мирка, в котором живешь, - пишет Монтень, - но божественное могущество простирается бесконечно дальше его пределов" (41). Разделяя человека и Бога неодолимой пропастью, Монтень подготавливает телесно-душевный "остаток" человека к своего рода "погребению" в хаосе эмпирического опыта. Не обращая опыт самопознания к высшему *Я*, Монтень "уступает" человека плоско-эмпирическому "мировоззрению", превращение которого в догму становится начало эмпирической катастрофы: человек рискует стать всего лишь "годовой". Монтень, несомненно, предчувствует очертания будущей "разумности", в которой нет и не может быть места высшему, "божественному" знанию; и это предчувствие делает его скептиком: "Лишившись разума или усыпив его, - пишет он, - мы становимся лучше. Исступление и сон являются двумя естественными путями, которые вводят нас в обитель богов... и благодаря тому, что исступление или прообраз смерти разрушают наш разум, мы становимся пророками и прорицателями" (42). Исступление и сон, эти состояния *бессознательности*, состояния "ночного человека", Монтень не рассматривает в качестве *опыта*: в них не включен разум. Эмпиризм не считается с тем, что человек *проживает во сне* треть своей земной жизни. Сон как "прообраз смерти" уносит определенную часть человека в неизвестные дали, оставляя "на месте" тело: с "эмпирическим" человеком "ничего не происходит", тогда как *что-то* в человеке странствует. Монтень останавливается перед этой загадкой сна, отмечая лишь отсутствие в спящем человеке "разумности": его разум *разрушен*. Именно "головной", люциферический разум, не пропитанный жизнью высшего *Я*, оказывается во сне отброшенным; напротив, разумность высшего *Я* активизируется в "бесчувственном состоянии", человек вступает во "внеземной" мир, живет в нем как духовное существо. Эмпиризм претендует на знание лишь "части" человека, причем, сравнительно малой части; эмпирическое "Познай себя!" оказывается тем великим подлогом, последствия которого обнаруживаются только в катастрофе: самопознание становится фикцией и иллюзией.

Полагаясь лишь на рассудочную "разумность" опыта, Монтень открывает новую страницу человеческого *беспокойства*: разум должен непременно "зажигаться" или даже "взрываться" идеями, непрерывно "завоевывать" и "захватывать". "Благодаря подлинному вдохновению, которым святая истина осеняет философский ум. - пишет Монтень, - она заставляет его, вопреки его собственным утверждениям, признать, что спокойное и уравновешенное состояние нашей души, то есть самое здоровое состояние, предписываемое философией, не является ее наилучшим состоянием" (43). "Святая истина", вне сознательного ее прочтения, может оказаться всем чем угодно, в том числе и Заблуждением; ложь тоже может "вдохновлять". нарушение душевного равновесия, которое "хвалит" Монтень, не может быть ничем иным, как люциферически-ариманическим "вторжением", наплывом чувственно постигаемых "правд",

бесконтрольной (бессознательной) игрой волевых импульсов. Душевное равновесие как "самое здоровое состояние" достигается лишь в триединстве Я, Аримана и Люцифера; при этом Я выступает своего рода "растяжкой" между двумя разрушительными силами, не дает им "сомкнуться". Вдохновение, переживаемое на основе душевного смятения, действует в человеке как *разрушительный* фактор. Какой бы люциферической "подлинностью" не отсвечивало взрывающее душу вдохновенье, целью его неизменно становится блокирование и выведение из игры высшего Я: человек становится *больным*. Эссе Монтеня есть в сущности непрерывное душевное беспокойство, неутолимая жажда "бесконечности факта". Монтень угождает своему времени, возводя душевное беспокойство в ранг "рабочих" качеств мыслителя (несколько позже - "больная совесть" Паскаля). Беспокойство, нестабильность, капризность, парадоксальность - эти и подобные свойства познающего разума нужны эмпиризму как топливо, как сменяющиеся на театральной сцене декорации. "Театр" эссе как раз и состоит в непрерывном "переодевании" автора-актера, в его "химической" природе. При этом в эссе задействован только "дневной" разум, душа "рассудочная", с трудом обретающая сознательность. Не зная ничего о природе воли, о силах, питающих поступки человека, "дневной" разум пребывает в состоянии "слепого бодрствования". человек не в состоянии "прозреть" свое Я.

Монтень охотно "одергивает" рассудительность, противопоставляя ей фантазирование, но делает это лишь ради "творческого беспокойства"; вне этого "беспокойства" эссе не существует. Но в самой "плоти" эссе, в его фрагментарности, непредсказуемости, многосторонности, заложен вместе с импульсом "Познай себя!", некий центростремительный момент: "притяжение" Я. Авторское Я не выступает из текста, но "размывается" по тексту, обнаруживая лишь свои "внешние" стороны; и это внешне-чувственное Я должно "выгореть" в процессе самопознания, должно высвободить "колею" движения "к себе", к высшему Я. Вот почему Монтень учит "умирать": умирать на сцене жизненного театра, умирать в момент самого действия, умирать в роли ученого-шута. Меланхолия, подтолкнувшая Монтеня к написанию "Опытов", есть ведь тоже разновидность смерти: рассудок слагает с себя полномочия, душа бессильна их принять. Меланхолия становится для Нового времени *мерой глубины* человека, ориентиром его неисчерпанности. В овечьих меланхолиях эссе Монтеня спит *время*: до него не дозваться беспокойному, смятенному рассудку.

## 11. "Доказательство" истины: отступление от человека

Монтень никогда не искал *власти*, хотя и считал, что "служить королям" - самое благодарное занятие.

Его *словесная деятельность* была одинаково привлекательна как для католического Генриха III, так и для опального гугенотского Генриха Наваррского, он часто выступал между ними посредником и переговорщиком, при этом не наживая себе врагов или соперников; *слово* Монтеня вносило порядок в хаотическое кипение страстей и намерений. Разумность, которой Монтень превосходит свое окружение, является Не единственной для этого причиной; не менее важным оказывается *предчувствие* чего-то "большого" в человеке, чем его социально-политическая сиюминутность. В растерзанной гражданскими войнами Франции Монтень оказывается единственным, кому удается "вспомнить" о человеке *мыслящем*. о человеке *душевном*. В то время как Европу хлестали лютеранские бури, вознося над потерявшей ориентиры толпой "слово оратора", Монтень ткал в своем меланхолическом одиночестве, в своей идиллической башне, послание "к человеку". Ораторское искусство, каким оно было когда-то в античной Греции и Риме, каким оно просочилось в средневековую проповедь и усвоилось реформаторскими течениями, неизменно вызывает у Монтеня недоверие: зачем говорить "к другим", если можно говорить "к себе"? "Это орудие, изобретенное для того, чтобы волновать толпу и

управлять неупорядоченной общиной, - пишет Монтень, - применяется, подобно лекарствам, только в нездоровых государственных организмах. Ораторы во множестве расплодились там, где простонародье, невежды и вообще все без разбору пользовались властью... Государства, в управлении которыми господствовал твердый порядок, не придавали большого значения ораторам" (44). Это глубокомысленное замечание, будь оно усвоено современниками, могло бы совершенно изменить социальный и политический пейзаж Европы, предотвратив будущую индустрию манипулирования сознанием. Ссылаясь на "лучших", на Сократа и Платона, Монтень называет по имени врожденную болезнь журналистики: искусство льстить и обманывать, искусство прививать "нездоровое" даже процветающему обществу. С этим "искусством" Монтень не желает иметь ничего общего; его эссе - результат иных устремлений. Современный Монтеню оратор-проповедник выражает свою волю во "внешнем" поступке, чаще всего имеющем разрушительный характер; эта проповедническая воля не пропитана сознанием, она "инстинктивна", ее "автоматизм" неотвратим. Воля Монтеня идет "в обход" сиюминутных внешних обстоятельств, к "обстоятельствам" других исторических эпох, окрашивается *переживанием* "далекого", одухотворяется. В этом "вернувшемся издалека" волении угадывается иная, не существующая больше мудрость, - и к ней-то и прислушиваются короли! Прислушиваются по крайней мере те немногие "собеседники", у которых представления о человеке не заглушены пока моралью *средней величины*, моралью "маленького человека" Нового времени. В нужный, решающий момент эссе перекидывает мост "я сам" к берегу *времени*; эссе "резервирует" для человека возможность такого странствия.

Монтень не желает быть "властителем умов", адресуя свои "Опыты" лишь самому себе и узкому кругу понятливых; не "захват" читателя, но "приглашение" к совместному путешествию, - такова изначальная "программа" эссе; природа эссе и природа журналистики - различны. Эссе *всегда* отделено "башней" от журналистской купли-продажи: "башней" *свободного выбора*. Журналистика делает ставку на мнение "средней величины"; эссе есть в конечном итоге "мнение" *Я*. Эссе приходит в мир накануне рождения газеты, становясь своего рода "вакциной" против измельчания и опустошения человека. Эссе приходит как книга, обращая к будущей книжной эпохе "вопрос вопросов": способен ли человек вопрошать о *себе*? И не к готовому, среди бесчисленных цитат, ответу устремляется разум Монтеня, а к *вопрошанию* как состоянию мышления. Это и есть то *эссеистическое* состояние, в котором одухотворяющийся разум вырастает навстречу истине. Для Монтеня это пока только предчувствие; для Нового времени - невозможность.

Эмпирический разум, в развитие которого Монтень вложил так много, не рассматривается им самим как инструмент обретения истины: истина обретается *иным* путем. "Какова бы ни была наша доля познания истины, - пишет он, - мы достигли ее не нашими собственными усилиями" (45). Здесь Монтень по своему "точно" ставит "диагноз": пока человек не *осознает* свой путь к истине, истина приходит к нему "извне", "дается" ему Богом, " Бог достаточно открыл нам истину через апостолов, - продолжает он, - выбранных им из народа, из людей простых и темных, чтобы просветить нас в отношении его тайн: наша вера не есть приобретение, сделанное нами самими, она - дар щедрости другого" (46). Истина, "данная" человеку Богом, воспринимается бессознательно, становится "верой". *Знание* же истины человек может получить только *сам*, *сознательно* устремляясь в "сферу Бога", в область духа Но так далеко рассуждения Монтеня не заходят: Новое время еще не проснулось *к себе*. "Я не столько открываю вещи, сколько показываю их"(47), - пишет Монтень, ставя точку на "внешнем", "зримом". И этот поверхностный "показ" определяет на последующие столетия задачу эмпиризма. "Я буду говорить, ничего, однако, не утверждая, - продолжает Монтень, - буду все исследовать, но в большинстве случаев сомневаясь и не доверяя себе" (48).

Не доверяющий себе ученый?

Говоря об "ученом", Монтень имеет в виду "окниженного ученого", которого "наука как бы оглушила стукнув по черепу" (49). Если те, через кого Бог в древние времена посылает на землю свои истины, оказываются людьми "простыми и темными", то есть вовсе не "учеными", то *ученый* Нового времени по-своему "безграмотен": он не в состоянии "прочсть" запечатленные в нем самого письма времени. "Головная" мудрость ученого оказывается настолько куцей, что ею можно удовлетворить лишь все более и более *склеротизирующееся*, ориентированное на "предмет" сознание. С этой "предметностью" сознания Монтень связывает ряд "неудобств", затрудняющих его обращенность "к себе"; затворничество в "башне" несколько облегчает для него бремя "внешнего". Но даже и в "башне" Монтень продолжает мыслить предметно, "вещно", ориентируясь лишь на свое *единичное* "я сам": "Я имею дело только с собой; я непрерывно созерцаю себя, проверяю, испытываю... я верчусь внутри себя самого" (50). "Я сам" как *предмет*, но не как единство с миром и космосом, - таков первый, "эмпирический" вариант эссе; таков итог отстраненности человека от его прошлого бессознательного "контакта" с духовным миром. Самопознание, каким его видит Монтень, намеренно *отступает* от человека "незримого", "порывает" с ним. Самопознание *учено доказывает* "господство разума", хороня при этом "божественные истины"; меланхолия - аккомпанемент этих "похорон".

Та истина, которой располагает в своей "башне" Монтень, есть истина *индивидуализации*: не выходя за пределы "предметности", она зовет эссеиста "к себе самому", гонит его прочь от "чужих мнений". "Этой способностью докапываться до истины, - пишет Монтень, - в сколь бы малой мере я такой способностью ни обладал, равно как вольнолюбивым желанием не отказываться от своих убеждений в угоду другим людям, я обязан главным образом себе самому. Я обосновал и укрепил эти взгляды, опираясь на тех, кто пользовался моим уважением, а также на безупречные образцы, оставленные нам древними, с которыми я сошелся в мнениях" (51). Симпатия Монтеня к "безупречным образцам" античности есть уже намек на "авторитетный источник", берущийся в качестве "аксиомы"; доказательство "истинности" выражается таким образом в степени соответствия "образцу", и само это "соответствие" познается "предметно", но не в "духе". Научность, у истоков которой стоит Монтень, *исключает* духовную "компоненту" человека как составляющую познания; человек становится постепенно *врагом* самому себе, в угоду "окниженной учености". И Монтень понимает это! "Ему полагалось бы прийти с душой наполненной, - пишет он об "ученом", - а он приходит с разбухшею; ей надо было бы возвеличиться, а она у него только раздулась" (52). В такой ситуации "разбухания" оказывается эмпирическое сознание накануне решающего перехода к естественнонаучному мышлению: в сознании накапливается внешний, "субстанциальный", ариманический по своей сути элемент, провоцирующий в познании тягу к "бесконечности". И как бы далеко не продвинулось "к бесконечности" человеческое познание, ему *никогда* не насытить человеческую сущность, высшее "Я"; чем дальше устремляется познание в ариманическую субстанциальную бесконечность, тем дальше оно отступает *от человека*.

Эссеистический импульс "Познай себя!" является сквозным импульсом человеческого познания; человек есть "ответ" на этот призыв. Явившись в мир в момент "провала" способностей у человека к восприятию "божественного", эссе подхватывает "утерянное", надежно укрывает его в химерическом "я сам". Эссе запирает человека в "башне Монтеня", давая созреть индивидуальному сознанию настолько, чтобы преступить однажды границу "предметности", войти в духовную реальность. Оставаясь в пространстве "башни", эссе грезит об "утерянном" *времени*: об опыте высшего Я.

### Глава III

#### *Ницше: полдень истины*

*Ибо я люблю тебя, о Вечность!  
Ф. Ницше. "Так говорил Заратустра"*

## 1. Власть "переоценки ценностей"

Просуществовав почти два столетия в виде "подземной реки" в философии и литературе, эссе возвращается в XIX веке в *экспериментирующее* мышление как потребность некой "переоценки" познавательных перспектив. Эссе приходит из мира Декарта, Паскаля и Сведенборга не как готовая к употреблению "форма", а как безответное вопрошание к человеческой сущности, как некий опасно затихающий тон знания о "таинственном".

У этого "возвращения" есть свои особые обстоятельства: первоначальный импульс самопознания становится "криком о помощи", и эхо этого крика расстилается холодным туманом над самой *познающей* сутью человека. Мир вступает в "эпоху ночи", выражаясь словами Бердяева, тяготеет к новому средневековью. Остатки тех душевных способностей, которые в прежние столетия побуждали человека к созерцанию духовного мира, в XIX веке катастрофически ослабевают, уступая росту тех душевных тенденций, которые способствуют "внешней" ориентации познания. Если когда-то в древности почти все люди обладали атавистическим ясновидением и жили единой жизнью с духовным миром, если античное, ренессансное и отчасти "новое" сознание, постепенно становясь "сознанием ученого", еще обладает *живым* понятием, то к середине XX века складывается такая познавательная ситуация, в которой задействовано исключительно лишь *логическое мышление*: человек превращается в "голову".

Ориентированное вовне познание выжигает в человеке потребность глубоких переживаний; и хотя романтизму удастся некоторое время поддержать познавательное равновесие за счет "идеала красоты", в целом ситуация остается деструктивной: в сознании человека прочно укореняется диссонанс "внутреннего-внешнего". Оторванное от внутренней глубины переживания "целого", познание XIX века выплескивается в мир в виде тех или иных "теорий", стремительно разрастающихся до масштаба идеологии, будь то марксизм или фрейдизм; материализм достигает к середине века своей наивысшей точки - или своего "дна", как выразился Р. Штейнер. И если внешне ориентированная материалистическая наука переживает неслыханный взлет и оптимистически рвется в будущее, философия и литература в целом переживают свой "конец", трагический внутренний раскол и потерю смысла. И это - последнее, что XIX век может дать человеку: ощущение глубокой и невозполнимой утраты.

Куда же "ушли" те душевные способности, которые когда-то вели человека к единению с духовным миром? Эти способности - того же, что и духовный мир, свойства: это *жизнь* человеческого духа. И эта жизнь уходит теперь в подсознание, в ту часть человеческой души, куда материалистическая наука не имеет доступа (гротескные попытки фрейдизма "объяснить" все сексуальностью не имеют под собой серьезных оснований). В качестве некой "компенсации" потери в русле материалистического познания складываются так называемые медиумические направления, цель которых - созерцать духовную жизнь в глубинах подсознания. Механизм такого созерцания (например, у Блаватской) состоит в *бессознательном* (атавистическом) погружении в духовный мир в результате внешнего *сознательного* (со стороны другого человека) толчка; в этом механизме отсутствует персональное движение "к себе", отсутствует самопознание: медиум есть всего лишь "сырье" по отношению к воле другого. В человеческой душе разрастается совершенно новая разрушительная потребность: потребность в *насилии* других человеческих душ. Эта потребность в *манипулировании сознанием* есть прямое следствие материалистического представления о мире как совокупности атомов: сознание есть нечто конечное, ограниченное, управляемое. Триумф атомизма как основополагающего представления о мире есть одновременно

провал знаний о человеке: это та "жертва" познания, благодаря которой человек делается "властелином"; "власть" теснит саму жизнь, ставя себя на ее место. Окажись материализм сформулированным "научно", согласно даже своей "атомистической" логике, уже к середине XIX века в нем обнаружилась бы его полная несостоятельность как *мировоззрения*: мыслит не атом, материальное, но человеческое "Я", духовное, и непризнание этой очевидности означает ничто иное как сознательное "изгнание духа с помощью духа" (1)-Человек оказывается исторически обреченным *выдумать* материализм. "Что делает человек с такими переживаниями, которые не доходят до его сознания? - пишет Штейнер, - Они проецируются в пространство, наполняют его собой, становятся *атомами*" (2).

К середине XIX века в человеческой душе активизируются силы внушения и манипулирования, потребность в знании истины подмывает тягой "принимать определенные ошибки за истину" (3): материалистическое мировоззрение "вгоняется" в человека вопреки его предыдущему опыту самопознания. Материалистическая наука изучает лишь внешние, минерально-физические проявления жизни, внутренняя, духовная суть жизни остается для науки скрытой; наука как бы манипулирует "знаками" физической реальности, истинность которых имеет место лишь на коротком участке "прямой" познания, в чувственном мире, и становится субъективным заблуждением за пределами чувственного. Проникая в мир физической реальности, человеческое познание становится к середине XIX века тем "благам", которое оплачивается силами смерти: человек вторгается в сферу действия *ариманических сил*, несущих разрушение и смерть. Разрушение и смерть становятся "силовыми" категориями человеческого сознания: человек сознательно возвращает в своем интеллекте ту рафинированную разумность, которая, подобно майе, затуманивает для него путь к самому себе.

Ариманические силы, понимаемые как силы прогресса, принимаются человеком с радостью - с той люциферической радостью, которая обещает власть. Ариман "дурачит" человека интеллигентно перевирая сущность физической реальности, "цементируя" ее живой дух силами смерти; Люцифер возносит эту ложь о "смерти духа" к эгоистическим небесам своей "свободы" и вместе обе эти могущественные космические сущности вырабатывают в человеке картину *декаданса*.

"Бог умер!" - этими словами открывается занавес того грандиозного спектакля, в котором человеческое самопознание манифестирует свой отказ от какой бы то ни было истины. Самопознающее человеческое "Я" дает вжиться в себя ариманическим и люциферическим силам настолько, что его собственное единство, дух, оказывается расщепленным, размытым: человеческое "Я" живет иллюзией и сомнением. На этом пути человек приходит к идее "вещи в себе", к идее "непознаваемости" мира, все больше и больше отчаиваясь в возможности обретения истины. Неизбежным следствием такой "научности" становится *скептицизм*, поражающий "неверием" человеческую душу: "Бог умер!"

Идя от одного сомнения к другому, человеческое познание закономерно приходит в середине XIX века к необходимости "переоценки ценностей", и в этой "переоценке" задействованы два существенных момента. С одной стороны, человек самопознающий созрел уже для того, чтобы без вреда для себя войти в "царство Аримана" и одолевать в своей творческой фантазии "кавитацию" Люцифера: человек созрел для *свободы*. С другой стороны, разрушительные устремления в человеческой душе "требуют" полного и окончательного отказа от представления о "жизни духа": человек становится атеистом в современном смысле этого слова, и эта "болезнь", которую можно было бы назвать "болезнью к смерти", требует именно ариманическо-люциферической "переоценки ценностей": "Бог умер". И если первый, "михаэлистский", жизнеутверждающий импульс едва только достигает человеческой души в последней трети XIX века, зовя к преодолению односторонней "научности", то другой, работающий *против человека* импульс, становится примерно в то же самое время апофеозом жизнеотрицающей "научности": человек самопознающий получает *импульс к болезни*, сама "болезнь"

становится нормой. Возникает миф о "великом здоровье" - миф, отражающий ариманическую иллюзию материального как единственно реального. И к этому "мифу будущего" прирастают все ариманические национально-шовинистические и спекулятивно-политические течения, смывая в едином мутном потоке последнюю надежду человека обрести наконец на земле свой дом.

Самой великой, самой "прекрасной в сиянии духа" (4) и самой "больной" душой выступает во второй половине XIX века Ницше: его эссе рождаются из "гиперборейского мрака" его одиночества под знаком сверхчеловека.

## 2. Остальное - лишь человечество

Ницше не был мыслителем "от науки", какой она выступает во второй половине XIX века; сам строй его "философии" указывает в ином направлении: в направлении *мыслеобразного* постижения действительности. Не философскую "систему", но *лабиринт самопознания*, грандиозный автопортрет, "написанный кровью", оставляет Ницше истории.

Говорить о "философском наследии" Ницше - это скорее традиция, продиктованная непониманием самого его способа "философствования": у Ницше отсутствует потребность что-либо доказывать, сила его воздействия - в непрерывной импровизационности изложения, в том напряженном *tempo presto*, который загоняет насмерть "слишком человеческое". Сам характер *душевной деятельности* Ницше-писателя предполагает *иную*, чем у его современников, *научность*: это устремленность к истине со стороны *себя*. Внешне такая устремленность выражается в желании размежеваться со своим временем, жить "не по-философски", "не мудро" (5), чувствовать "бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни" (там же). В основе "философствования" Ницше лежит не идея как таковая, а *великое стремление*, удовлетворяемое лишь на малодоступных высотах духа: стремление "дышать воздухом горных вершин", воздухом одиночества. Великая задача, стоящая перед Ницше, оторваться от своего времени, привлекательна именно своей невыполнимостью: можно уйти далеко, оставив позади "человечество". В русле такого "сверхчеловеческого" стремления очертания истины предельно утончаются и граничат с безумием, и в этом своем *провокационном* качестве будят и одновременно опьяняют разум. Аполлоническое-разумное, восходящее к своему зениту, окунается в дионисийскую стихию страсти и аффекта: душевный пейзаж Ницше-мыслителя вбирает в себя великую драму *конца эпохи*, делает эту драму *личной*.

Душевно-духовная атмосфера второй половины XIX века - это атмосфера ожидания; человек *предчувствует* катастрофические перемены: многому предстоит быть разрушенным. Многое еще смотрит в человеке в прошлое, в самом характере его "предчувствий" обнаруживается тяга к внешнему, обнаруживается зависимость от внешнего, равно как и вера в "спасение" извне. Человек *все еще* предпочитает "веру" точному знанию, устав от недосказанностей материалистической науки; человек нуждается в опьянении. То, к чему Ницше *будит* разум, современность относит к числу "безумных" проектов; то, чем он *опьяняет* разум, ускоряет наступление "сумерек" человека. Собственно, разговор о Ницше ведется почти уже сто лет именно об этом "опьянении", тогда как всякое прикосновение к его "трезвому наследию", к запасам его солнечности, мощи и красоты, до сих пор считается чем-то вроде "осквернения" традиции. То, что с внутренней дрожью предчувствует человек на рубеже XIX-XX веков, разливается в XX веке глобальностью массовой культуры, подавляя в человеке *способность и потребность* противостоять разрушению.

Ариманическая *практика смерти* обретает люциферический пафос борьбы "за идею", "за светлое будущее" или просто пафос "благоденствия"; внутренний баланс человека, его душевно-духовная сфера, становится *беспризорным*, человек становится *бездомным*. Не

давая себе труда *осмысливать*, но охотно позволяя себя *опьянить*, человек все больше и больше приближается к тому типу "лишних людей", типу "маленького человека", которому рубеж XIX-XX веков уже поставил памятник в виде *нигилизма*. Современный нигилизм, став значительно "умнее", ставит еще более жесткие, чем сто лет назад, препятствия на пути к *прочтению* Ницше: "прочитывается" лишь *Ницше-соблазнитель*. Это великий соблазн: всякий раз "убирать" почти уже достигнутую цель, звать дальше, в "свободное, веселое, легкое одиночество" (6), прочь от "бестолковости морального негодования" (7). Ницше готов соблазнить всякого, у кого есть охота следовать за ним по лабиринту его веселой науки, будь то "нескромный козел и обезьяна, по прихоти природы соединенные с гением" (8), "исключительно тонкий ум, соединенный с пошлой душой" (9), "брюхо с двумя потребностями", "научный скоморох и сатир" (10) - все это тот человеческий материал, с которым сам писатель *вынужден* жить в одно время. "Трудно быть понятным, - пишет Ницше, - особенно если мыслишь и живешь в Темпе presto среди людей, которые все поголовно иначе мыслят и живут, именно, в темпе lento, или в лучшем случае аллюром лягушки, staccato, - не делаю ли я все для того, чтобы меня самого "понимали с трудом"!" (11).

Этот знаменитый "tempo presto", эта стремительность мышления, бесповоротно уносят Ницше далеко вперед "остального человечества", где нет уже никаких, в том числе и моральных (как это понимает "человечество"), ориентиров: в его духовном "обмене веществ" протекают иные, раздражающие дух современности процессы. "Наши высшие прозрения, - пишет Ницше, - должны - и обязательно! - казаться безумствами, а смотря по обстоятельствам, и преступлениями, если они запретными путями достигают слуха тех людей, которые не созданы, не предназначены для этого" (12). Сам способ обращения к читателю, выбранный Ницше, предполагает присутствие у читателя того "философского юмора", который, единственно, и позволит ему вынести непредвиденности лабиринта: Ницше "сжигает" на глазах у читателя мосты к "общепринятым книгам", предлагая взамен свои взрывоопасные эссе-фрагменты. "Общепринятые книги, - пишет он, - всегда зловонные книги: запах маленьких людей пристаёт к ним. Там, где толпа ест и пьет, даже где она поклоняется, - там обыкновенно воняет" (13). Маленький человек, лишенный тяги к независимости, для Ницше не интересен; его влечет "большая охота": охота на того, кто "смел до разнузданности" (14), охота на сильного. "Он вступает в лабиринт, - пишет Ницше, - он в тысячу раз увеличивает число опасностей, которые жизнь сама по себе несет с собою; из них не самая малая та, что никто не видит, как и где он заблудится, удалится от людей и будет разорван на части каким-нибудь пещерным Минотавром совести. Если такой человек погибает, то это случается так далеко от области людского уразумения, что люди этого не чувствуют и этому не сочувствуют, - а он уже не может больше вернуться назад. Он не может более вернуться к состраданию людей!" (15).

Тот, кто обходится *без сострадания*, кому не жаль себя погубить и оказаться "по ту сторону", и не цепляться за жизнь "добрых людей", и быть им помехой и препятствием, и быть самому себя "молнией из черной тучи" - тому Ницше готов без конца доверять свое самое *веселое*. Он пробует называть таких людей - если такие вообще есть! - "новым родом философов" и "очень свободными умами" и тем, "чего нельзя будет не узнать и смешать с другими" (16) - в противоположность "вольнодумцам-нивелировщикам" и "борзопишущим рабам демократического вкуса" (17), которые по отношению к "новым философам" есть всего лишь "наглухо закрытые окна и запертые на засов двери" (18).

Известный современник Ницше, датский литературовед Георг Брандес, называет такую позицию по отношению к читателю "аристократическим радикализмом": Ницше нужен "свой", а не "массовый" читатель. Никто с такой страстной решительностью ни до, ни после Ницше не разграничивал массу "лишних людей" и *способного вынести истину* человека; никто более точно не определял эти различия. Собственно, это и была одна из основных задач Ницше-мыслителя: поставить предел посредственности. Эта задача становится по-настоящему актуальной во второй половине XIX века в связи с первой

волной той *нивелировки души*, которую принес с собой материалистический прогресс. Ницше не только видит, как никто другой, зорко, духовную деградацию современного человека; он к тому же *переживает* эту Деградацию как нечто глубоко личное, как нечто, за что он сам должен нести ответственность. Поиск выхода из душного мира "маленьких людей" становится для Ницше вопросом жизни и смерти; и средства, с помощью которых он осуществляет этот выход и разрыв, оказываются порой разрушительными: одиночество, болезнь, тотальный нигилизм. Ницше не намеревается прожить "долгую жизнь" и не призывает к этому остальных; жизнь стремительно выгорает в его *tempo presto*, не заботясь о "счастье" или "несчастье" - и само это *выгорание* является для него истиной. "Нечто может быть истинным, - пишет Ницше, - хотя бы оно было в высшей степени вредным и опасным; быть может, даже одно из основных свойств существования заключается в том, что полное его познание влечет за собою гибель, так что сила ума измеряется, пожалуй, той дозой "истины", какую он может еще вынести" (19).

Эта "выносливость" по отношению к истине есть не только умение страдать, но умение *страдать весело*: страдание есть нечто, что должно быть превзойдено. И "человечество", конечно, не в состоянии ринуться в полном своем составе на эти горные высоты: человечеству нужен еще разбег. Поэтому Заратустра "нисходит" к людям, любя в них "гибель и переход". Но сами "люди"?.. "И вот они смотрят на меня и смеются, - вынужден признать Заратустра, - и, смеясь, они еще ненавидят меня. Лед в смехе их" (20).

Человечество, масса, люди - эта реальность дает о себе знать всякий раз, когда отдельная личность отказывается от *самоиспытаний*. Самоиспытания рассматриваются Ницше как критерий жизнеспособности человека, являются "самой опасной игрой, какую только можно вести" (21). Дух самоиспытаний и есть созидающий к жизни дух: дух восхождения на гору. В сущности, Ницше предлагает "человечеству" жестокую игру "отбора сильного" -- и кто же станет в эту игру играть? Те тенденции массовости, многотиражности, глобальности и демократизации вкуса, которые Ницше считал вопиющими свидетельствами человеческого упадка, нисколько не пострадали от "динамита" его суждений: эти тенденции к *смерти* повсеместно доказывают свою невосприимчивость к голосу *одной* жизни. Но именно эту *одну* жизнь Ницше находит более *для мира* ценной жизнь независимую и повелевающую себе. "Нужно уметь *сохранять себя* - сильнейшее испытание независимости" (22).

Сохранять *себя* - требование для современного человека чрезмерное; оно выглядит скорее как соблазн, как "сворачивание" на рубеже XX века. "Нормой" современности становится, наоборот, разжижение и растворение человека в "массе"; одноликость и стертость становится моралью этой "нормы". Сам строй человеческой души поворачивается в сторону "неузнавания" в человеке его *Я*; "душевность" обретает качество стадного блеяния, к которому прилипают понятия "доброты", "справедливости", "прогресса". Человек *душевноослабленный* ничего так больше не желает для себя, как "спасения" в виде того или иного *душевного ориентира*; и дело тут не в проверке истинности содержания "ориентира", а в силе опьянения им, в силе принятия его "на веру".

Терапией человеческой души выступает на исходе XIX столетия изобретенный Ницше "концентрат" *воли к власти*. Ницше "изобретает" это противоядие омассовлению сознания с единственной целью: помочь *себе* вынести всепожирающий дух "авторитета" и "производства", этот ариманический "дух тяжести". В этой "терапии" Ницше поворачивает пессимизм Шопенгауэра вспять, к *вопению как жизнеутверждению*. Воля к власти рассматривается Ницше как первый атрибут человеческого *Я*: как некий "способ существования" *Я*. Концентрируясь в человеке, воля к власти пропитывает собой жизнь в целом, становясь показателем ее "жизненности".

Ницше "изобретает" не теорию, не систему строго выверенных доказательств, - такого рода "научность" ему не свойственна. "Мои сочинения суть рыболовные крючки" (23), - пишет он, уже поймав современность на крючок "воли к власти". Ничто так не подходит

для "ловли" умов, как *гипотеза*; и Ницше *весело* предлагает: "... допустим, что удалось бы объяснить... нужно рискнуть на гипотезу..." (24). И это - все! В дальнейшем идет просто употребление *гипотезы "воли к власти"* в качестве *аксиомы*, в качестве раз и навсегда "увиденной" истины. Этот случай принятия гипотезы за аксиому сам по себе не оригинален; совсем другое дело - как Ницше *увидел* конфигурацию этой аксиомы. Это скорее *предчувствие*, внутреннее *ощущение* истинности: "мы приобрели бы себе этим право..." - полувопросительно заключает Ницше. И на такой "бездоказательной", с точки зрения современной ему научности, основе Ницше возводит здание *своей* истины. Ницше *дает себе право* судить об истинности вещи в полном одиночестве; современность борется с этим *его* правом. Процессы омащования человека ослабляют и стирают в человеческой душе *способность* суждения; Ницше делает эту способность "динамитом" понятливости. Гипотеза "воли к власти" взрывает ум современника: слабые души лежат в руинах, сильные *строят* на этих руинах.

Современность Ницше переживает "обольщение" новой бездной души: души, *заглядывающей* дальше нигилистического Ничто. Душа человека еще не осмеливается назвать себя *самопознающей*, ее познавательные соки еще слишком "кислы", нигилистичны. И то, что поднимается в человеческой душе туманом страха и будущего кошмара, есть именно *неизбежность перехода* к самопознанию, *неизбежность встречи с собой*. Заратустра *наслаждался* "своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не утомлялся этим" (25); современный человек ничего так не страшится, как самого себя.

Пропасть между этими двумя душевными состояниями обещает стать со временем только глубже и шире, - и это будет продолжаться до тех пор, пока перед человеком не окажется *никакой* иной перспективы *физического выживания*, кроме как осознания себя душевно-духовным существом. В этом своем "сверхчеловеческом" качестве человек иначе, чем в XIX веке или, скажем, сегодня, воспринимает *гипотезу*: он видит в ней "заранее" вынесенный приговор. Кем и как этот приговор вынесен, дело будущей человеческой понятливости; кто-нибудь непременно "докажет" верность гипотезы, если не опровергнет ее. Гипотеза "воли к власти" - одна из таких загадок, и ее "право на первенство" среди других "гипотез" Ницше может быть оспорено ( гипотеза "сверхчеловека", "вечного возвращения" и т.д.). Однако современность с наибольшим энтузиазмом и болезненным пылом откликнулась именно на эту, наиболее "воинственную" гипотезу Ницше, тем самым обнаружив в себе ариманическую предрасположенность преобразовывать во "власть" всякий избыток ресурсов, как физических, так и духовных. *Власть* над человеческими ресурсами, какими бы они ни были, - это застопорение и преграда, *конец и смерть*. Жизнь как пронизанное духом бытие *недоступна* самому существу *власти*; власть там, где есть смерть. Воля к власти - это чисто ариманическая воля; это - воля к разрушению. И тот энтузиазм, с которым современность встретила "гипотезу" Ницше, говорит о глубокой *болезненности* мышления на рубеже XIX-XX веков, *об упадке* человека.

Под этим названием, "Воля к власти", посмертно публикуется усилиями сестры Ницше, Э. Ферстер-Ницше, сборник разрозненных набросков писателя и выдвигается в качестве "основного" его сочинения. Уже один этот пример свидетельствует о безнадежном "отставании" читательского вкуса от пожеланий самого Ницше, о "труднопроходимости" смысла написанного даже для "заинтересованного" читателя; и то, что некоторое время спустя Гитлер преподносит Муссолини "подарочное" издание этой книги, ничего не говорит о понимании ее содержания: многие "провокации" Ницше, рассчитанные на независимый ум, оказались воровски использованными посредственностью. Начало "популяризации" высказываний Ницше было положено лихорадочной деятельностью его сестры по созданию так называемого "архива Ницше", куда попали и намеренные подделки, в частности, подделки его писем. Одним из первых, кому Э. Ферстер-Ницше предложила сотрудничество по изданию оставленных писателем

набросков, был Р. Штейнер, и он же разъяснил ей основные положения "философии" Ницше. Чуть позднее Р. Штейнер оказался среди тех немногих, кто официально отстранился от рекламной возни вокруг архива Ницше: "Хотелось бы отметить, в чьих руках находится сегодня архив Ницше, - пишет он, - Люди имеют право знать об этом, потому что учение Фридриха Ницше оказало такое огромное влияние на современность. Те частные уроки, которые мне пришлось дать госпоже Ферстер-Ницше, привели меня к определенному выводу: во всем, что имеет отношение к учению ее брата, госпожа Ферстер-Ницше является совершенной невеждой. У нет никакого понятия о простейших положениях этой философии. Эти частные уроки научили меня еще и другому. У госпожи Элизабет Ферстер-Ницше отсутствует всякое чувство тонких логических построений, так же как и обычных. Ее мышление не носит никаких следов логики. У нее отсутствует также всякое уважение к точности и объективности" (26).

Э. Ферстер-Ницше была, несомненно, "опьянена" гипотезой "воли к власти" ничуть не меньше, чем большинство современников: она прочно "висела на крючке", будучи не в состоянии самостоятельно оценить ситуацию. Столь велика была потребность современности принять что-либо *спасительное* "на веру", не спрашивая, не критикуя, что *никто* (если не считать скромных замечаний Р. Штейнера) даже *не заметил*, что "крючок" - это *только* гипотеза. Современность "ломанулась" следом за Ницше в его познавательный лабиринт, где то и дело мерцают призывные огни "выхода", но сам "выход" отодвигается все дальше и дальше, обещая лишь извилистый - куда?.. - путь. Все дело в том, что это - *лабиринт Ницше*, это его и только его путь самопознания. Приняв "лабиринт" за готовую систему, которой можно пользоваться *согласно правилам*, современность заявляет о своей неготовности дышать "воздухом горных вершин", - и сами "горные вершины" становятся лишь картонными декорациями.

Ницше манит свое время гипотезой "воли к власти" и, как "старый имморалист и птицелов", посмеивается над неуклюжими попытками современников поспеть за ним, найти хотя бы его след... след танцующей в воздухе *веселой науки*. Опьяненное мышление современников не желает быть больше *мыслью*, пресекая свой рост поклонением *блеску гипотезы*: ничто так ослепительно не блестит, как *власть*, ничто так упрямо не гонит человека по жизни, как *недостаток власти*. Эта жизненноопасная иллюзия пришла в пору переломным 1880-м годам, с их истощенным понятием о человеке: никакая "мистика" (христианская, буддистская, теософская и т.д.) не в силах больше удержать знание о человеке в виде "системы"; человек "становится" потомком обезьяны. Портрет человека, каким он выступает в материалистически ориентированном мышлении конца XIX века, это портрет человеческого тела; "незримая", душевно-духовная часть человека выпадает из "научного" рассмотрения. Ориентация самого познавательного процесса такова, что в нем *не может* возникнуть потребность в духовном знании о человеке, - только чрезвычайные, выходящие за рамки познавательного процесса, обстоятельства и могут "оторвать" человека от его тела, "приподнять" его над физической реальностью.

Таким "чрезвычайным" явлением в познании оказывается индивидуальность Ницше: акт его духовного творчества сопряжен с "отделением" его *Я* от, собственно, "тела". На этот *факт* обращает особое внимание Р. Штейнер, наблюдавший Ницше имажинативно во время их единственной встречи: "... приходишь к лицемерию того состояния Ницше, - пишет Штейнер, - когда эта индивидуальность выступает как монах-францисканец - как францисканец-аскет, подвергающий свое тело самым интенсивным истязаниям. Вот где разгадка. Видишь человека в характерном одеянии францисканца, часами лежащего перед алтарем, стершего свои колени до кровавых ран в молитвах о милости свыше, ужасно бичующего самого себя. В силу испытываемой при этом боли его душа чрезвычайно сильно соединялась с физическим телом, внедрялась в него. Ведь человек особенно сильно ощущает свое физическое тело тогда, когда он страдает от боли, ибо тогда его астральное тело с особенной силой устремляется в его болящее тело, желая пронизать его собой. Такая чрезмерная подготовка тела ко спасению в одном воплощении повлекла за

собой то, что в следующем воплощении душа никак не хотела быть в теле" (27). На основе этого духовного наблюдения Штейнер выявляет *тип самопознания*, отвечающий имажинативному, образному, мышлению. Сам механизм такого самопознания имеет своей предпосылкой "отрыв" сознания от физически-чувственного, перенос сознания в духовную сферу. И если сам Штейнер осуществляет этот "отрыв" мощным волевым актом, то "парение" Ницше - это врожденное, полученное из прошлой жизни, качество души. Имагинативное наблюдение Штейнера относится не только к "большому" Ницше, но ко всему его творчеству: " ... пережив это жуткое, потрясающее зрелище индивидуальности Ницше, парящей над его телом, - пишет Штейнер, - приходится сказать о его сочинениях следующее: они производят, собственно, такое впечатление, как если бы Ницше никогда не был полностью в своей человеческой телесности, когда он их писал - как если бы он был отчасти вне своего тела. Такое впечатление в наибольшей степени производят некоторые места четвертой части "Так говорил Заратустра", там вы чувствуете: так нельзя написать, пока тело управляет; так можно написать только тогда, когда тело больше не управляет, когда душа находится вне тела" ( 28).

Самим своим "способом философствования" Ницше прорывает блокаду материалистически ориентированного мышления; но этот "прорыв" оплачен *разрушением* его Физического тела (слепота, болезнь нервных структур Мозга и др.); в *этом* смысле Ницше оказывается "распятым" на своем физическом существе, и это вовсе не "мистическое" (или "безумное"), а объективное представление о самом себе. То, что Ницше унаследовал из своей предыдущей жизни кармически, свойство "парения" над телом, человеку предстоит *внести* в свое развитие. Этой перспективе перемен противится *традиция слова*: традиция "овеществления" слова. Ариманическое утверждение этой "овеществленного" слова" (к примеру, в виде "массовой печати" в XIX веке или позднее в виде "вторичной реальности" средств массовой информации) в качестве единственной реальности слова преграждает в человеке путь к *внутреннему* словотворчеству; слово перестает в человеке *дышать*, становится трупом. Ницше успевает вовремя поддержать срывающееся в нигилистическое Ничто слово: он приносит весть о *филологе* как о человеке, умеющем правильно читать, то есть "доставать" смысл слова. Но что значит эта *созидательная* весть для филолога-трупоеда? Трупоед объявляет Ницше "безумцем".

Становясь подвижным до изворотливости, пригодным к любой занимательной игре, пестро-радужным и *громким*, слово все меньше и меньше стачится своей куцей ариманической задачи: "властвовать". Слово как "властитель дум" - к этой ариманической мечте устремляется все управляющее, манипулирующее, создающее "мнения". На рубеже XIX-XX веков человек вступает в новую, неслыханную ранее, полосу несчастий, питаемых волей к "светлому будущему"; человек побеждает в себе *свою* жизнь.

Традиция слова, какой ее застаёт Ницше у современных философов, обещает познавательному процессу однородность и повторяемость, не выходящие за рамки "фамильного сходства" различных "систем": "... все неизбежно и заранее подготовлено, - пишет Ницше, точно так же, как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым" (29). В такой познавательной ситуации слово должно быть "выбито" из прежней своей колеи; слово должно *звучать в образе*.

В самом творчестве Ницше слово проходит три "этапа", соответствующие трем различным "настроениям души", о которых следующим образом высказывается Р. Штейнер: "... в первых сочинениях до 1876 года Ницше был идеалистом в самом высоком смысле слова и хотел все возвысить до идеального... во второй период своей жизни говорит идеализму "прощай"... Теперь Ницше полностью рационалист, интеллектуалист. И это продолжается примерно до 1882-83 годов. Затем начинается последний период его жизни... Ницше бросается на штурм того, против чего он не выступал в первый период своей жизни, от нападения на что он тогда воздерживался" (30)

Указанные Штейнером "этапы": романтизм, рационализм, нигилизм, - это своего рода "восхождение" Ницше к *имагинативности*, наглядности, образности мышления.

Душевно-духовный пейзаж современности, каким он представляется Ницше, выглядит для современников всего лишь "соблазном", вестью "с другого берега"; этот "соблазн" предполагает в человеке более высокую температуру *душевности*, чем может дать нигилистическая "норма". *Восходящий* нигилизм обещает человеку лишь *охлаждение и застой души*; этот будущий "лед" и есть продукт "слишком человеческого".

Имагинативность как новое качество мышления - это первая, подлинная ступень к человеческой общности; человеческое сознание черпает из *единого*, переживаемого как образ, источника. То "дионисийское" в человеческой душе, что "танцует к божеству", впервые *осмысливается*; мыслеобраз становится новой жизненной сферой. Сама природа *жизни* мыслеобраза такова, что в нем *дышит* общечеловеческое; мыслеобразное самопознание есть некая *соборность* знания о человеке: "свое" познается как "всеобщее", в "каждом" есть весть о "другом".

"Поняли ли меня?... Правильно ли меня поняли?.." - то и дело осведомляется Ницше; пафос его самопознания проникнут *обращенностью к другу*, к "равнопарящему" над равниной "нормы" уму. Говоря исключительно о себе, Ницше употребляет слово "мы", настраивающее на *общность* и взаимопроникновение. И хотя в "жизни" Ницше не встретил *ни одного*, способного на взаимообмен с ним человека, в его душе живет именно сознание "мы" как высшее познавательное сознание: мы, свободные умы. "Так, однажды, когда мне это было нужно, - игриво признается Ницше, - я *изобрел* для себя "свободные умы"... таких "свободных умов" нет и не было - но, повторяю, общение с ними было мне нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства (болезни, одиночества, чужбины, уныние бездеятельности)... Что такие свободные умы *могли бы* существовать, - в этом я менее всего хотел бы сомневаться" (31).

"Свободный ум" - это некий гипотетический читатель, существующий в авторском воображении и являющийся неотъемлемой частью авторского *Я*. Ницше "соблазняет" самого себя и по-своему благоденствует в круге этого соблазна; лабиринт самопознания становится его убежищем и домом: лабиринт самоиспытаний. Подобно ценимому им Монтеню, Ницше заинтересован лишь в *себе*, будучи вынужденным находиться "среди остальных": он сам и есть конечная инстанция, судья своих истин и тот "великий предмет", о котором следует либо молчать, либо говорить величественно "величественно, то есть цинично и с невинно" (32). Ницше задает совершенно новый тон, на который до него не был способен никто: тон *невинного цинизма*. И этот тон сам по себе опьяняет читателя: "человечество" продирает на миг глаза, его "узнали", "поняли", "послали к черту". И читатель как "часть человечества", старается поймать этот миг - но куда там! Современники *не знали* Ницше. И дело не только в том, что издательства чрезвычайно скупно реагировали на его предложения, предоставляя автору возможность издавать книги за свой счет, а те, кто *мог* его понять, к примеру, скандинавские литераторы, Бьернсон, Брандес, Стриндберг, были осторожны в своих практических шагах. Один лишь Р. Штейнер оказался в состоянии написать и издать вскоре после смерти Ницше, в 1895 году, правдивую и глубокую книгу о нем: "Ницше - в борьбе против своего времени". Р. Штейнер был единственным *свободным умом*, могущим вести с Ницше диалог. Показателен пример жившего в Париже Стриндберга, отказавшегося перевести на французский язык одну из книг Ницше ( по просьбе самого Ницше) исключительно по причине отсутствия у автора денег на гонорар переводчику. Таков был его "лучший" читатель. В основном же, в 1890-е годы Ницше читали, как остроумно отмечает Т.Б. Эриксен, "ненавистники христианства, гении кафе и влюбленные в смерть безумцы-романтики" (предисловие к книге, с. 7). Лишь единицы среди читателей были способны воспринимать Ницше как серьезного мыслителя, а тех, кто *понимал* смысл прочитанного, почти и не было.

Р. Штейнер откликнулся на сочинения Ницше *горячо*: он воспринял фигуру мыслителя как апокалиптический знак времени. Внимание Р. Штейнера было сконцентрировано прежде всего на *человековедческом* аспекте учения Ницше, на его "антропологии" как

мировоззрения- "Штейнер очеловечил Ницше в то время, - замечает Т. Б. Эриксен, - когда он либо оказывался демонизированным, либо почитался как божество. Штейнер сделал Ницше участником дискуссии и пригласил своих читателей принять в ней участие" (33).

Может быть, Ницше достаточно было *одного* такого свободного ума?

Соблазняя "остальное человечество" *гипотезой*, Ницше "откладывает" понимание своих идей на весьма отдаленное будущее: "человечеству" предстоит "доработать" гипотезу до той или иной "модели мира". Если гипотеза "воли к власти" моментально пришлась по вкусу возделывающей к власти современности, то другие гипотезы Ницше, а их было немало, остались "незамеченными". Особой "красотой гибели" среди них отличается гипотеза *великого разрыва*. Речь идет о созревании человеческой души для свободы. Решающим событием в жизни этой "особой" души должен стать тотальный отказ от себя как чего-то на сегодняшний день состоявшегося: душа решается на *великий разрыв*. Это -самый жесткий вариант самоиспытания: душа как бы присутствует при собственной гибели, "видит", как постепенно отходит от нее прежняя жизнь, теряется из виду, не оставляя *ничего*. Это, по сути, есть переживание смерти, каким оно предстает в духовном мире; переживание "смерти" при жизни - одна из задач сверхчеловека. Осуществление такого "великого разрыва" Ницше видит лишь как *бессознательный акт*-человек "бредет беспокойно и бесцельно, как в пустыне" (34), движимый "все более опасным любопытством" (35). Жаждающий "доказать себе свою власть над вещами" (36), человек дает Ариману вести себя к *победе* над своей жизнью, и это не самый слабый, но *самый лучший*, способный порвать то, что "вяжет крепче всего", порвать те пути, которые "почти неразрывны" (37). Задачей ариманических сил как раз и является проникновение в наиболее интимные уголки человеческой души, связанные, в частности, с наследственностью: разрушить вложенный в человека принцип любви, воровски подложить вместо него принцип "тотальной переоценки" и соблазн "овладения всем". Ариманические силы никогда не действуют напрямую, они всегда скрыты, "переодеты", они опьяняют и манят. И Ницше приветствует действие этих сил как "освобождающее", хотя и видит в этом "болезнь, которая может разрушить человека" (38). Идя по пути "великого разрыва" чуть более последовательно, человек рано или поздно уперся бы в стену: "Ариман или Я". Но для этого нужна *сознательность*. Ницше гонит ее прочь. Великий разрыв - это извержение дионисийской стихии, слепое действие вулкана, внезапный подземный толчок. Человеческая душа мгновенно делается *пленником арабом*: "Ее влечет и гонит что-то, точно приказание, - увлеченно поясняет Ницше, - в ней просыпается желание и стремление уйти, все равно куда, во что бы то ни стало... "Лучше умереть, чем жить *здесь*" - так звучит повелительный голос и соблазн; и это "здесь", это "дома" есть все, что она любила доселе!" (39).

В сущности, Ницше поет старую, как сам Ариман, песню *упоения аффектом*; человеческая страсть поднимается Ариманом до "божественных" высот, и при этом сам человек *опускается* до уровня этой своей страсти, отказываясь от своего *духа* ради иллюзии обладания этой страстью. Ариман всегда покупает человека *дешево*. Вот, собственно, какова "победа" соблазненной Ариманом души: "Внезапный ужас и подозрение против того, что она любила, молния презрения к тому, что звалось ее "обязанностью", бунтующий, произвольный, вулканически пробивающийся порыв к странствию, чужбине, отчуждению, охлаждению, отрезвлению, оледенению, ненависть к любви, быть может, святотатственный выпад и взгляд *назад*, туда, где она доселе поклонялась и любила, быть может, пыл стыда перед тем, что она только что делала, упоенное внутреннее радостное содрогание, в котором сказывается победа - победа? над чем? над кем? загадочная, чреватая вопросами и возбуждающая вопросы победа, но все же *первая* победа" (40). Ницше связывает эту "первую победу" человека с рождением его "свободной воли", понимаемой им не иначе как *произвол*. Среди даров Аримана *произволу* принадлежит особая роль: эта иллюзия "полной свободы" достает до глубоких слоев спящей в человеке воли, куда обычное человеческое сознание не проникает, делает

человеческую волю *волей к низменному*. И вот каков "продукт" этого бессознательного "самоустановления ценностей": "Он блуждает, полный жестокости и неудовлетворенных вожделений; все, чем он овладевает, должно нести возмездие за опасное напряжение его гордости; он разрывает все, что возбуждает его. Со злобным смехом он опрокидывает все, что находит скрытым, защищенной какой-либо стыдливостью; он хочет испугать, каковы все эти вещи, *если* их опрокинуть..." "Нельзя ли перевернуть *все* ценности? И, может быть, добро есть зло?.. И, может быть, в последней своей основе все ложно?.. И не *должны* ли мы быть обманщиками?" (41).

В слепоте "великого разрыва" современность узнает свое бессилие к преодолению "духа тяжести"; современность послушно ползет за Ариманом в его змеиный лабиринт, исходом которого становится космическое одиночество человека. Вырвать человека из мировой колыбели духа, пресечь корневое питание его души, сделать его мировым отбросом и шлаком - такова "великая" задача ариманических сил. И если у человека нет за спиной "всего человечества", если последний отсвет "соборности" проглатывается нигилизмом, осуществление этой ариманической задачи становится реальным: "Одиночество окружает и оцепляет его, становится все грознее и удушливей, томительней, эта ужасная богиня и свирепая мать страстей" (42).

Гипотеза "великого разрыва" - это итог и плод того самопознающего одиночества, которое на протяжении более чем двухсот лет окрыляло лучшие умы Европы. Вздохнув напоследок горным воздухом Заратустры, это самопознающее одиночество объявляет себя "болезнью как средством и уловляющим крючком для познания" (43) - и устремляется к иной *зрелости*, к некой "дисциплине сердца", к "внутренней просторности и избалованности", сквозь которые просвечивает уже *дух*.

Одиночество перестает быть *единственным* пейзажем самопознания; дух видит *под собой*, не позволяя душе быть опьяненной и отделенной этим опьянением от "остального человечества"; дух познает *общечеловеческое*. Ницше называет это "зрелой свободой духа", "показателем великого здоровья", "избытком пластических, исцеляющих, восстанавливающих и воспроизводящих сил" (44); одна из примет этой "зрелой свободы духа" - *авантюризм*, "опасная привилегия *жить риском*" (45).

В плане этой утонченной процедуры *выздоровления* самопознание становится "привилегией истинного мастерства" (46): познает себя тот, кто обладает "горизонтом и дерзновением птицы" (47). Слово самопознающего обретает совершенно новое качество: оно начинает *согревать* ("слово дает радость в таком состоянии, оно почти греет" - там же), в слово входит *душа*, слово становится "теплее" и "как бы желтее": "чувство и сочувствие получают глубину, теплые ветры всякого рода овевают его" (48).

С большим воодушевлением Ницше рисует портрет "выздоровливающего", в порыве благодарности к самой болезни, позволившей ему быть "вне себя" и снова вернуться "к себе", и каждая малая деталь и подробность говорит в этом портрете в пользу автопортрета. Этот автопортрет всецело автобиографичен: стремясь вычерпать до дна свой персональный жизненный опыт, писатель дает себе выстрадать *мудрость*. Он высвечивает эту мудрость со всех сторон, шлифует ее грани, накладывает на нее капризные мазки и тени - и все это только *для себя*, хотя и на глазах у "человечества". И "человечество" должно рассыпаться на отдельные "единицы", прежде чем впитать в себя эту мудрость как нечто "общечеловеческое": это *новый* призыв, новая ступень в сознании. Массовое сознание, сознание "человечества", становится *в* перспективе обретения этой мудрости субъективным заблуждением и тем "атомизмом" представлений, который не пускает сознание в самопознавательную сферу. Ницше желает своему читателю "переболеть" затяжной и опасной болезнью самопреодоления и "выздороветь" к новой культурной эпохе: эпохе индивидуальной ответственности за каждую свою мысль и поступок, эпохе *господства над самим собой*. Это - задача не на одно столетие, это *великая* цель. И эта задача воплощается как "тайная сила и необходимость", подобно "неосознанной беременности" (49), в каждом, кто готов "рисковать" познавать себя -

"задолго до того, как он уяснит самое эту задачу и узнает ее имя" (50). Речь идет об определенном "избранничестве", о некой иерархии зрелости духа: "... лишь теперь, в полдень нашей жизни, мы понимаем, в каких приготовлениях, обходных путях, испытаниях, искушениях, переодеваниях нуждалась эта проблема, прежде чем она могла встать перед нами" (51).

В свете этой великой задачи человек предстает в виде *внутреннего мира*, имеющего свои градации "высоты": *человек самопознающий*. Таким видит Ницше *своего* читателя. То и дело справляясь: "Поняли ли меня? Правильно ли меня поняли?", Ницше предполагает у читателя способность *пережить* прочитанное как свое; "переживание" *становится* самопознавательной практикой. "Кто понял, т.е. *пережил* хотя бы шесть предложений из Заратустры, - пишет Ницше, - тот уже поднялся на более высокую ступень, чем та, которая доступна "современным" людям" (52). Сам метод "говорения" Заратустры является уже *самообучением* для читателя: развитием внутреннего "глаза" и "уха", развитием *новых* способностей. И это - *не* развитие до какой-то "нормы" или "убеждения", а нескончаемое странствие по лабиринту познания. Такое требование "перманентного развития" ("строить впереди себя") было воспринято современниками как чрезмерное и даже "неприличное": никто, за исключением единиц, так и не смог "прочитать" Ницше. "Я и сам еще не своевременен, - заключает Ницше в Весе Ното, - иные люди рождаются посмертно. Когда-нибудь понадобятся учреждения, где будут жить и учить, как я понимаю жизнь и учение; будут, быть может, учреждены особые кафедры для толкования Заратустры... что нынче не умеют брать от меня, - это не только понятно, но даже представляется мне справедливым" (53).

Человек самопознающий оказывается в последней трети XIX века поставленным перед глухой стеной; дальше нет хода. Нет возможности *идти* дальше и самому *оставаться* прежним: человек должен быть *изменен*; переживание как душевная деятельность должно обрести *познавательный* статус.

Современники в большинстве своем отказываются *пережить* нечто подобное Заратустре. К примеру, К. Шпиттелер, нобелевский лауреат по литературе 1919 года, трактует Заратустру, по словам самого Ницше, как "высшее упражнение стиля" (54), при этом не придавая никакой ценности содержанию, и такие оценки были и остаются обычными. Современники читают Ницше "вверх ногами", не имея в своей *душе* достаточно *духа*, чтобы подняться вслед за Заратустрой "на гору". Сам Ницше относит "понимание" к более глубоким, чем "разум" уровням человеческого сознания, ему недостаточно только "головы"; в "загадочной" фразе: "никто не может из вещей, в том числе и из книг, узнать больше, чем он уже знает" (55) содержится намек на "нечто большее", чем "понятливость", намек на иного рода знание. Иметь "доступ к переживаниям" определенного рода - вот требование к новому самопознанию. "Представим, что книга говорит о переживаниях, которые лежат совершенно вне возможности частых или даже редких опытов, - пишет Ницше, - что она является *первым* словом для нового ряда опытов. В этом случае ничего нельзя уже и слышать, благодаря тому акустическому заблуждению, будто там, где ничего не слышно, *ничего и нет...*" (56). С этим "ничего и нет" и остается современность, усмотрев в сочинениях Ницше лишь "новизну языка" и "безумие" разоблачительной страсти, - и в этом смысле современность проходит "мимо" Ницше. Набирающие силу тенденции "массовости" и "усреднения", отвечающие духу того нового космополитизма, той новой "глобальности", которые с началом *эпохи Михаила* врываются в человеческую душу, - эти *демократические* тенденции временно притупляют в человеке ощущение *себя* как самостоятельного мира. Сама "понятливость" делается "массовой", все больше и больше тяготея к "классовости" и охотно вбирая в себя идеологию. Быть "отдельным" мыслителем и при этом "перекричать" современность - удел сумасшедшего. Именно так и был принят Ницше: "принят" как *несвоевременное*.

Ничто не мешает поэтому Ницше "хвалить" себя: "старые торговки не успокаиваются, пока не выберут для меня самый сладкий из их винограда" (57); хвалить "лабиринт дерзновенных познаний" (58), хвалить жестокость, ставшую привычкой, хвалить безжалостность к самому себя. Хваля "несвоевременное" и большей частью недоступное "остальному человечеству", Ницше *провоцирует* современность к достойному человека ответу; но ответ приходит лишь от "подопытных животных", "порочных умов" и "ученого рогатого скота" (59): человек самопознающий еще не стал *сознательным*. Будить, провоцировать к жизни сознание тех, в ком есть тяга к "переживаниям особою рода", тяга к "новому ряду опытов", - на этот путь Ницше "совратил" лишь немногих; и он совратил их как *Антихрист* ("... я всемирно-историческое чудовище... я Антихрист..." - (60). Человек *должен* пройти в своем самопознании *через Антихриста*; должен изжить в себе Это: "чудовище смелости и любопытства" (61) должно *родить* инакопереживающего и инакочувствующего, способного к "угадыванию" там, где "норма" требует лишь понятливости. В чрезмерности этого требования - "выздоровление" человека от *антихристианского* "христианства" - есть определенный аванс самопознанию: самопознание глубже "внешних" исторических фактов, оно в родстве с вечностью. "Но кто приближается ко мне *высотой* хотения, - пишет Ницше, - тот переживает при этом истинные экстазы познания: ибо я прихожу с высот, которые не достигала ни одна птица, я знаю бездны, куда не ступала ни одна нога" (62).

Эта новая "высота парения" сбивает современников с толку: они видят *только* Антихриста. И "как Антихрист", Ницше обещает этим "липшим людям" нигилистическое Ничто. Только *перестав быть* демократическим животным, человек способен развить в себе *новые* познавательные способности - и в этом "загадка" Ницше: "В конце концов я не мог бы сказать лучше Заратустры - к нему одному в сущности я и обращаюсь..." (63). Каким мощным должно было быть *чувство истины*, чтобы в нем, как эхо, отзывалось общечеловеческое-сверхчеловеческое "да". Под куполом этого "да", этого инстинкта правдивости, расцветает то большое *искусство стиля*, в котором Ницше совершенно одинок: он *делится* этим своим опытом исключительно с Заратустрой. Душа Ницше вмещает в себя много индивидуальностей, пространство его внутреннего опыта перехлестывает границы "рождения-смерти": "Если я прорицатель и полон того пророческого духа, что... носится между прошедшим и будущим... как не стремиться мне страстно к Вечности..." (64). Современники видят у Ницше "стиль", не понимая основ его искусства. Тот символический язык, которым говорит Заратустра, это чуждый современности язык: сознание современников

Ницше таким образом "перерабатывается" материалистическим мировоззрением, что *теряет* всякий интерес к проникновению в смысл символа. Сознание человека во второй половине XIX века катастрофически "сужается": духовные силы, необходимые для понимания языка символов, расходятся в другом направлении, на постижение "внешних" фактов. Человек оказывается перед угрозой потери *способности к моральному переживанию* символического языка: "язык" становится мертвым объектом эстетики.

Символика языка Ницше выверена тем внутренним чувством истины, в котором *истинное* и *моральное* едины. Речь идет о "морали" глубокого душевного уровня, "морали" Вечности: "Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!" (65). Эта *мораль любви к Вечности* делает Ницше чужим среди людей: "остальное человечество" лишь уродует, в соответствие со степенью своего непонимания, скрижали Заратустры. Вместе с тем Заратустра говорит *к человеку*; человек есть *причина* его "говорения". Человек должен быть рожден "остальным человечеством".

Символика Ницше - это сильнейший концентрат духовной энергии, "разряд молнии", "внутренняя напряженность пафоса" и "множество внутренних состояний" (66), внутренний темп и жест, внутренний знак того "чистого безумия" (67), в котором нет уже противопоставления добра и зла. Этот внутренний опыт возможен лишь "при том

непременном условии, что есть Уши - уши, способные на подобный пафос и достойные его, - что нет недостатка в тех, с кем *позволительно* Делиться" (68).

Отзываясь о "всемирных философах" не иначе как о "пустых горшках и кочанах" (69), Ницше *ждет* своего читателя: ждет как *психолог*. Ждет бегства человеческого *его* из пут "эгоистического-неэгоистического" в сторону самопознания. И только на этом пути, за гранью "хорошего и дурного", Ницше открывает читателю таинственный лик "гения сердца", и многое в этом *духовном существе* - от Аримана! "Я воспрещаю, впрочем, какие-либо предположения относительно того, кого я описываю в этом месте" (70), - предупреждает Ницше в *Ессе Номо* и цитирует из "По ту сторону добра и зла": "Гений сердца, свойственный тому великому Таинственному, тому богу-искусителю и прирожденному крысолову совестей, чей голос способен проникать в самую преисподнюю каждой души, кто не скажет слова, не бросит взгляда без скрытого намерения соблазнить, кто обладает мастерским умением казаться - и не тем, что он есть, а тем, что может побудить его последователей *все более и более* приближаться к нему, проникаться все более и более глубоким и сильным влечением следовать за ним..." (71).

Этот бог-крысолов и соблазнитель манит не истиной, но только иллюзией своей власти, вызывая в человеке не просветление души, но "влечение". Ницше *впускает* в себя этого бога-ловца, бога-иллюзиониста: дает ему *пользоваться* в одиноких исканиях обретенным *словом*. Вопрос в том, кто победит: ловец или игрок. Этот вопрос остается открытым. И за спиной человека самопознающего тонко усмехается Ариман: "Где же теперь свободные духом? Покажите мне в наши дни свободного духом!" (72).

### 3. "Евангелие будущего"

Подобно Монтеню, Ницше живет "в замке": в замке тотального нигилизма. Называя себя "первым совершенным нигилистом Европы" (73), Ницше выносит на острие критики саму логику "великих ценностей и идеалов" (74), сверяя с этой логикой внутренний "закон" своего *Я*. То, что при этом происходит с человеческим *Я*, можно было бы называть добровольным самоубийством: *Я* отказывается на определенном этапе следовать себе и ныряет в Ничто "воли к власти". Ницше видит впереди, в будущем, некое "движение", для которого его "совершенный нигилизм" становится логической и психологической предпосылкой: движение "новых ценностей". И эти "новые ценности" таковы, что они могут возникнуть "исключительно *после него* (нигилизма) и *из него*" (75).

Могут ли эти "новые ценности" быть чем-то иным, чем "ценностями Ничто"?

Считая нигилизм итогом, последним выводом и последним вздохом современной истории, Ницше утверждает *саморазложение человека* как принцип будущего. Человек делается чуждым самой жизни, делается в жизни плохим актером, посредственностью и ничтожеством, карликом национализма, анархизма, социализма и т.п. Саморазложение и есть *движение* "новых ценностей": такая перемена душевного строя человека, при которой его *Я* уступает "эгоизму воли". Чем становится для такого *Я* самопознание? Не более чем атавистической забавой ума, игрой в самонаблюдение, притворной психологией. Сверхличное и объективное стоит в системе "новых ценностей" в стороне от человека; в его душевной и духовной сферах есть место только субъективному, в связи с чем "самонаблюдение является для нас *формой вырождения* психологического гения"(76). Самопознание будущего, каким оно обещает стать "после" эпохи нигилизма, исключает проникновение человека в "человеческую сферу": исключает взгляд на душевно-духовное "изнутри" как на нечто *объективное*; такое "самопознание" скользит в лучшем случае по поверхности внешних фактов,

Предвидя эпоху человеческого саморазложения, Ницше выделяет в нигилизме такое *психологическое состояние*, которое соответствует полному *упадку духа* в связи с невозможностью обретения смысла существования. "Нигилизм, - пишет он, - является тогда осознанием долгого *расточения* сил, мукой "тщетности", неуверенностью,

отсутствием возможности как-нибудь отдохнуть, на чем-нибудь еще успокоиться - стыдом перед самим собою, как будто самого себя слишком долго *обманывал...*" (77). В состоянии такой *девальвации смысла* человек видит перед собой только одну, и притом достижимую, цель: разрушение. Мир не представляет больше никакой ценности для "одноразовой" человеческой жизни; сознание "единства с вечностью", равно как и сознание "братства" со всеми живыми существами у человека отсутствует: человек пуст. Ариманические силы, активизирующиеся в таких "пробоинах" человеческого духа, высасывают из человека не только его душевные, но и физические ресурсы, делая человека пустой склеротизированной оболочкой. Похищенные человеческие ресурсы идут на построение "теневого мира призраков", претендующего на господство и власть на Земле: за спиной "маленького человека" вырастает громада враждебного человеку монстра. И от имени этого ариманического монстра Ницше исключает использование *категории разума* как оценочных: разум перестает быть человеческим ресурсом.

Гипотеза "крайнего нигилизма" является для Ницше рабочей гипотезой: идеалом "высшего могущества ума и избытка жизни" (78), мерилom "возрастания силы" (79). Ариман, будь он писателем, не смог бы, пожалуй, выразить ярче суть этой гипотезы: "Глаз нигилиста *идеализирует в сторону безобразия*, творит предательство по отношению к собственным воспоминаниям: он пренебрегает ими, дает им поникнуть, осыпаться, он не ограждает их от той мертвенно-бледной окраски, которую бессилие разливает на все далекое и прошедшее" (80).

Нигилист, это "свободный ум" будущего, *не помнит себя*, пренебрегает исторически сложившимся знанием о себе, вырывает из себя сам корень этого знания: душевный познавательный импульс; человек становится бездушной познавательной машиной. По этому "машинному" пути охотно ринулось человечество в XX столетии, тем самым блестяще подтвердив тезис Ницше: "Нигилизм - естественное состояние" (81). Симпатии самого Ницше, безусловно, на стороне "активного нигилизма", понимаемого им как "знак повышенной мощи духа" (82). Активный нигилизм есть открытое, прямолинейное и безусловное действие ариманических сил; это своего рода триумф "воли к власти", пресекающей в человеке его душевно-духовную активность. Активный нигилизм есть *дух, отрицающий духовность* в человеке. И с этим смертельно опасным грузом человек способен проникать в тончайшие структуры материи, постоянно подкрепляя свой "активный нигилизм" сознанием невозможности дойти до "цели". Нигилистический путь познания обещает лишь триумф технологии на фоне безнадежной слепоты самих экспериментов. Душевная слепота и полное атрофирование всякой потребности в "душевном зрении" - великая нигилистическая задача Аримана: нигилизм призван разрушить *воспоминания* человека о себе. "Нигилизм есть не только размышление над "тщетностью", - пишет Ницше, - и не только вера в то, что все достойно гибели, он сам помогает делу, *сам губит*" (83).

Нигилизм не нуждается в логике, его орудие - страсть. Страсть, переступающая через человека: страсть всякого рода "перестроек", страсть самого "строительства". В условиях прогрессирующей бездушности-бездуховности нигилизм становится *инстинктом*, и тогда процессы разрушения и саморазложения человека обретают необратимый характер: "Возможна некая цель, - предупреждает Ницше, - ради которой без колебания приносят *человеческие жертвы*, идут на все опасности, берут на себя все дурное, даже худшее" (84). Сколько таких "целей" знает современность!

У нигилизма есть свои проторенные пути, и главный из них - *опьянение*: "опьянение как жестокость в трагическом самоуслаждении гибелью благороднейшего, опьянение как слепое и мечтательное увлечение отдельными *личностями и эпохами...* Попытка работать, не задумываясь, как орудие науки, искусство "ради него самого", "чистое познание" как наркотики против отвращения к самому себе, *кое-какая* постоянная работа, *какой-нибудь* маленький глупый фанатизм..." (85).

Эпоху нигилизма Ницше характеризует как "трагическую"; трагизм мироощущения становится не только "нормой, но главное - *пустым местом* в системе человеческих оценок: человек делается безразличным к трагедии как таковой, "судьбы мира" мельчают. Появляется новая "реальность слова", массовая журналистика в своем качестве "производства", ложь становится разновидностью "товара". "Теперь все насквозь лживо, всё - "слово" (86), - едко замечает Ницше; и тридцать лет спустя это подчеркивает в одном из своих докладов Р. Штейнер: "За последние пять-шесть лет в цивилизованном человечестве было сказано столько лжи, сколько за всю предыдущую историю. В официальной жизни вообще почти не говорится правды, правдивое слово - величайшая редкость в мире" (87). Нигилизм и саморазложение человека Р. Штейнер характеризует как "дегенерацию посредством Аримана": это пропасть лжи. В теснейшей связи с массовым производством лжи стоит *эгоизм*: это - "дегенерация посредством Люцифера" (88). И сама цель массового производства, мировое господство, влечет за собой третий вид человеческой деградации: физическое вырождение, болезнь и смерть производства, болезнь и смерть культуры (89).

В целом, со всеми своими "деградациями", нигилизм рассматривается Ницше как общее выражение *декаданса*, как логика декаданса. Ницше приветствует декаданс как "необходимое следствие жизни" (90), как естественный продукт динамично развивающегося общества. Вопрос о декадансе для Ницше - *биологический* вопрос; и среди "средств лечения" он называет прежде всего *милитаризм* (91) как преодоление физической слабости нации. Уже в самом этом подходе к сущности человека - "тело" определяет "дух" - присутствует привкус декаданса: "Тело - это большой разум, - говорит Ницше словами Заратустры, - множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастырь. Орудием твоего тела является также твой маленький разум; ты называешь "духом" это маленькое орудие, эту игрушку твоего большого разума" (92). Для Ницше характерна определенная "патология" высказывания, его истины просеиваются сквозь некий болезненный "фильтр", провоцирующий читателя на *нездоровое* восприятие прочитанного. "Гениальное выступает в нем посредством патологического медиума" (93), - замечает Р. Штейнер, - ... его идеи и соотношение между ними и тем способом, которым сам Ницше оценивает и представляет их, могут быть поняты только с психопатологической точки зрения" (94).

Ницше неустанно проецирует переживания собственных болезненных состояний в лабиринт своих истин; "логика" его болезни питает многие его высказывания, сама "болезненность" становится для него предпосылкой многих "переоценок". "Ценность всех болезненных состояний, - пишет он, - заключается в том, что они показывают как бы в увеличительное стекло известные нормальные, но в нормальном виде плохо различимые состояния" (95); что же касается "ценностей" больных, "ослабших, душевнобольных и неврастеников" (96), то Ницше, сравнивая их с философскими и моральными ценностями, считает и то и другое "злом". Болезнь может служить "указателем истины"; *болезненные* "истины" - всякого рода "полуправды", "ложь во спасение", "святая неправда" и т.д. - *никогда* не становятся *истиной*. Болезнь самого Ницше отливает его мысли в необычную форму: само его мышление становится *самопреодолением*. Р. Штейнер подчеркивает, что "не содержание учения Ницше привлекло так много сторонников, но часто именно тот нездоровый способ, с помощью которого Ницше представляет свои идеи. Его собственные мысли не были в большинстве случаев средствами понимания мира и человека, все дело было в его психическом складе, которым он упивался, и нечто подобное происходило со многими его почитателями" (97). Из всех современников Ницше один лишь Р. Штейнер смог трезво и *научно* оценить сущность "нового Евангелия": "Речь идет не об истине, - пишет он, - но о нахождении таких мыслей, которые больной дух может использовать в качестве лекарства, для поддержания бодрости" (98). Гениальность фантазии Ницше не уравновешивается логикой и самодисциплиной: в бурном потоке его идей, в его *tempo presto* отсутствует самокритика *Декаданс* самого Ницше состоит в безусловном

привязывании мира его представлений к физиологическим состояниям; в "Ессе Номо", к примеру, Ницше дает подробные описания "пыток головной боли", лихорадки, слепоты, общего истощения. Движение своих представлений Ницше в буквальном смысле объясняет изменением своего телесного состояния: "Совершенная ясность, прозрачность, даже чрезмерность духа - пишет он, -уживались во мне не только с самой глубокой физиологической слабостью, но и с эксцессом чувства боли" (99). Если в юности, еще не затронутый болезнью, Ницше возносит хвалу пессимизму Шопенгауэра как "допустимой роскоши", то в более позднее время, вкусив сполна от неизлечимой болезни, Ницше строит жизнеутверждающее, в его понимании, учение о "вечном возвращении". *Декаданс* Ницше обусловлен еще и тем, как выражается Р Штейнер, "совершенно иррациональным путем" (100), который ведет к его "истинам":- это путь аффекта, бессознательности, слепоты "воли к власти".

"Болезнь" становится на рубеже XIX-XX веков ведущей предпосылкой душевно-духовной активности человека ( в литературе, к примеру, складывается тип "больного писателя", Кафка-тип); "великое здоровье" Заратустры сковывается цепями безумия. Речь идет не об *излечимой* "болезни века", не о том или ином "герое нашего времени", а о *тотальном разложении* строя человеческой души, о "вымывании" из человека *лишнего*. На *этом* пути человек *выздоровливает*. На "малом плане" этого *дозволюционного* процесса видны исключительно разрушения: рушится сам мыслительный человеческий аппарат; на "большом плане" все яснее и яснее различается *призыв* к эволюции духовной. Так, *угасая* в одном, человек *расцветает* в другом.

В лабиринте тотального нигилизма, деградации и декаданса Ницше выделяет еще одну "рабочую гипотезу": это *теория истощения*.

Истощенный, слабый, "оскудевший жизнью" - таким понимает Ницше современного человека. Этот человек активен и по-своему "мудр", порой он кажется могущественным и даже "боговдохновенным".

Его основная задача - возбуждать страх и уважение. Это своего рода тень "воли к власти", ее наиболее паразитический вариант: власть безвластного. В основе распространенности такого типа лежит иллюзия "культы личности", по сути являющаяся *культом слабоумия*.: "Фанатик, одержимый, религиозный эпилептик, все эксцентричные воспринимались как высшие типы могущества" (101).

Прозорливость Ницше рисует профили будущих "фюреров": абсолютный авторитет *страха*, помноженный на "волю к обожествлению". Такого рода слабоумие есть плата за те ариманические вожделения, с которыми человек связывает представление о величии, богатстве, знатности, силе. Слабый усваивает логику "побед", становится "победителем". Слабый, будь то плохой актер или истерический проповедник, легко становится "кумиром" именно в силу своей обращенностью к низшему в человеке: Ариман угождает вкусу "дрожащего от страха", дает ему еще больший страх. "Довести себя до болезни, до безумия, вызвать симптомы расстройства - это значило стать сильнее, сверхчеловечнее, ужаснее, мудрее" ( 102), - пишет Ницше.

"Теория истощения" является той путеводной нитью в "философском" лабиринте Ницше, которая ведет непосредственно к "выходу": "Мне посчастливилось, -пишет Ницше, - после целых тысячелетий заблуждений и путаницы, снова найти дорогу, ведущую к некоторому *да* и некоторому *нет*. Я учу говорить *нет* всему, что ослабляет, что истощает... Долгое размышление над физиологией истощения обратило меня к вопросу о том, насколько суждения истощенных проникли в мир общих ценностей. Достигнутый мною результат был до невероятности неожиданным даже для меня, успевшего освоиться уже не с одним чуждым миром: я открыл, что все высшие ценности, все, господствующие над человечеством, могут быть сведены к оценкам истощенных" (103).

"Теория истощения" выносит приговор "нормальному", "доброму" человеку: сама его "норма" оказывается болезнью и дегенерацией. Понятие "нормы" сметается с пути

самопознания страстью к инакости, чуждости, несвоевременности и... сливается с ними. Человек оказывается в круге своих оценочных вожделений, становится пленником своих оценок. Оттенья друг друга "норма" и "ненормальность", "здоровье" и "болезнь" претендуют сообща на "всего" человека не оставляя в нем места для духа. В этом ограблении и растлении человеческого духа "теория истощения" играет роль адвоката *упадка* европейской культуры: культура *должна* упасть, будучи зеркалом человеческой испорченности. Несколько тысячелетий *испорченности* - к такому выводу склоняется в своей "теории" Ницше. Стоящее на рубеже XIX-XX веков человеческое общество - всего лишь "больной конгломерат" порока, анархии и преступлений, конгломерат *отбросов*.

В таком трагически опустошенном виде человек находит себя в "новом Евангелии". Вооруженный лишь тотальным отрицанием смысла и истины в мире, человек "познает" лишь свою "болезнь": затяжную болезнь к смерти. Такое *ариманическое самопознание* провоцирует в человеке *волю к смерти* как своему последнему рубежу: "Здесь не должно быть никакого *соглашения*, - пишет Ницше, - здесь надо вычищать, уничтожать, вести войну..." (104).

Таково "падение" потребностей самопознания в последней трети XIX века. Остатки прежней "атавистической" спиритуальности оседают на дно медиумических направлений познания (к примеру, теософия Блаватской), несколько не заинтересованных в *индивидуальном* духовном созревании человека; господствующая *научность* материалистически ориентированного познания исключает из рассмотрения "духовное" как таковое.

Ариманическое, водящее к смерти, самопознание есть отчасти реакция на чрезмерно возросшее во второй половине XIX века влияние *школы*. Философские, политические, психологические, художественные, "школы" не оставляют человеку возможности "находиться в пути", вытесняют собой сам этот путь. Человек "вне школы" становится бессмыслицей; автоматизм подражания-подчинения приравнивается к высшей, совершенной "просвещенности" (фрейдисты, марксисты, мистики и т.д.).

"Человек пути", каким он становится благодаря расцветанию его душевного аппарата, его внутреннего "импульса Христа", заявляет о себе той или иной "гениальностью", с которой немедленно сводит счет современность: высокие "откровения" физико-математических наук, к примеру, тут же обращаются "на службу" тому или иному, имеющему самые банальные цели, "производству"; при этом само *проникновение* человеческого духа в высокие познавательные сферы, сам "механизм" этого выхода "за грань" остается без малейшего внимания, - над *этим* наука не трудится. Воля к познанию, к "самопостижению человека в истории" направлена вовне, к миру "внешних явлений", - и именно это

Ницше считает "симптомом безмерного декаданса" (105): устремленностью к "концу". Сама возможность существования науки в ее современном виде рассматривается Ницше как доказательство "конца познания": наука откровенно служит чуждым ей самой интересам, пропитывается духом "*мелочного торговца и посредника*" (106), становится полунаукой. Сам дух науки предполагает известное "отстранение" от нее человека: человеческая душа оказывается незадействованной, "лишней", списывается в разряд "предрассудков". Ученый, каким его видит Ницше, есть существо поверхностное и "прохладное", переутомленное и любопытное, раздробленное в своей сущности и космополитическое. Основной "инстинкт" Ученого: остерегаться воспринимать что-либо глубоко и всерьез; ученый "не переваривает" свой внутренний мир, отказывается от него, ориентируясь лишь на *усвоение* внешней информации. "Искусственное *уподобление* своей природы "зеркалу": есть интересы, но только не проникающие далее эпидермы; принципиальная холодность, уравновешенность, строго поддерживаемая *низкая* температура непосредственно под тонким верхним слоем, на котором есть тепло, движение, "буря", игра воля" (107). Внешняя ориентация самопознания, тяготеющего к "проверяемому факту", позволяет ариманическим силам, пронизывающим все

человеческое существо, "высасывать" из человека тот его разум, который направлен *исключительно* на изучение *физической* реальности. И другого разума у современников Ницше нет. Разум, впитывающий в себя закономерности одного только *физического* мира, есть законная добыча Аримана; разум, не ищущий для себя *духовных* путей познания - или собственно самопознания - обречен стать добычей разрушительных сил.

Ницше имеет в виду именно такой, внешне ориентированный разум; и описанное им расхищение духа ("дух - плохой домохозяин и сам не замечает, как все живет и питается за его счет" (108) - есть одно из внешних выражений борьбы ариманических сил за человеческий разум. "Наибольшее отвращение возбуждали во мне до сих пор лизоблюды духа, - пишет Ницше, - их можно уже теперь найти в нашей нездоровой Европе повсюду; и что их особенно отличает - это полнейшая чистота их совести. Они, пожалуй, немного мрачны, немного пессимистичны, но главным образом прожорливы, грязны, марки, вкрадчивы, пролазы, вороваты, паршивы - и невинны, как все маленькие грешники и микробы. Они живут за счет умных и остроумных людей, полной пригоршней бросающих людям свой ум..." (109). Духовное лизоблюдство как вид современного паразитизма - это чисто ариманический способ "выживания" в условиях душевной бездеятельности, это бег на короткую, к смерти, дистанцию. Наука становится одним из видов "комедиантства", наряду с политическим шарлатанством и "виртуозностью" в искусстве: становится извращением смысла *великих слов*.

*Человек самопознающий* все больше и больше тяготеет во времени Ницше к "хорошему человеку". "Скромным, прилежным, благожелательным, умеренным - таким вы хотели бы видеть человека? - язвительно спрашивает Ницше, - *Хорошего человека!* Но мне он представляется только идеальным рабом, рабом будущего" (ПО). Это -одна из гениальных догадок Ницше: тип "нормального" человека-раба. Незримо для обыденного сознания человек "надломился" в последней трети XIX века, вступил в длительную "метаморфозу рабства" (111), перестав мыслить себя как "цель", потеряв способность "из себя создавать цели" (112). Следующим шагом на пути этой душевной метаморфозы неизбежно должно стать "зомбирование" послушного механизма в угоду тому или иному "благоденствию": в душевном строе человека ясно намечается провал, откуда безразлично взирает на жизнь сама смерть. Сто лет спустя после Ницше Иене Бьернебу скажет: "*Нормальные* люди строили концлагеря"; "нормальный" человек - это конец человека.

Что, собственно, познает в себе "нормальный"? человек?

Сама "нормальность" - это своего рода атавизм: "чувство глубокого блаженства, когда представляется возможность безусловного повиновения" (113). "Нормальный" человек стремится познать свои чувства склонности, темперамент, при этом несколько не стремясь проникнуть в "темные глубины" души (или стремясь, как это делает Фрейд, "запереть" душу сексуальностью); человек пользуется внеиндивидуальной ("групповой") информацией, дает вести себя смутным чувствам "общности" и "солидарности", познает нечто "статистически среднее": некую *чувственную* картину скрытого "в себе", сверхчувственного, удерживаемую обыденным сознанием. Эта чувственная картина, предполагающая использования *духовных* познавательных средств (таких, как имажинация и инспирация), неизменно оказывается *люциферической*, импонирующей человеку своей "красотой чувств" и тайно подсовывающей человеку "красивую ложь". Люцифер зовет человека к познанию "абсолютной красоты", имея при этом одну цель: сбросить человека с покрытых вечным льдом *вершин духа* в пропасть. С этих ледяных вершин взирает на XIX век поздний романтизм, этим предсмертным холодом лихорадит "серебряный русский ренессанс" рубежа веков, "болезнью высоты" пропитан энтузиазм социалистических экспериментов XX века. Люцифер "одаряет" человека таким разумом, в котором предусмотрено следование "норме": не силы души, не духовный потенциал *Я* определяют потребности разума, но изначальный "смертный приговор" человеку как космическому существу. Люциферические силы питают в человеке "могучие влечения" (114) к власти, силе, господству, красоте и т.п., опьяняя человека энтузиазмом разного

рода "строительства"; при этом страсть и порыв приравниваются к самой истине, вытесняют собою истину и налагают на нее запрет. Люцифер *ослепляет* человека украденным у человека светом. В результате такого *люциферического самопознания* элемент человеческой воли схватывается "призрачным воображением" (115), выводится из сферы человеческого обращения. Исказить и "оглупить" человеческую волю - основная задача Люцифера; максимум этой задачи - "оглупить" и привести к "девальвации" человеческую душу.

"Нормальный" человек по своей "доброте" послушно идет за Ариманом и Люцифером, развивая в *самом себе* силы разрушения и смерти. Удел *нормального самопознания* - быть свидетелем самоистребления. И весь XIX век ведет неустанную борьбу за эту человеческую "норму", за эту самостоятельность в "малом" ценой потери "большого". Характерным примером служит высказывание Блаватской в ее "Тайном учении" о роли Люцифера: "Люцифер является величайшим покровителем человечества. Он принес людям все, что они достигли с помощью головы: науку, культуру, весь, короче говоря, прогресс. Это подлинный дух света, за него люди должны держаться" (116).

"Нормальность" самопознания становится на исходе XIX века воинствующей компонентой разума. Человек вступает в эпоху жесточайших душевных диссонансов, будучи не в силах трезво оценить в самом себе работу Аримана и Люцифера.

Люциферический разум есть раз и навсегда данная норма, не предполагающая *человеческой* самостоятельности. И именно против Люцифера, против ослепляющих человека сил "общности", могут быть обращены гениальные слова Ницше: "Дело не в том, чтобы *идти впереди* (этим путем можно в лучшем случае стать пастухом, то есть верховной и настоятельной потребностью стада), *а о возможности идти самому по себе, о возможности быть иным*" (117).

#### 4. Человек как "Антихрист"

Переживание нигилизма как перехода к новым ценностям - одна из великих иллюзий современности Ницше. Нигилизм как "философия конца", как разрушение самого понятия "ценности", как *вседозволенность обесценивания* сваливается на головы современников вместе с "приговором человеку": человек должен быть превзойден. Эффект "внезапности" этого приговора до сих пор остается таким, будто *до* Ницше вовсе и не было в человеке ничего "явно" нигилистического, будто Ницше "спровоцировал" нигилистическую устремленность - и более того, сам явился в мир в виде *Антихриста*.

Та истощенная, полуобморочная "понятливость", которой располагает материалистически ориентированное мышление второй половины XIX века (и в значительной мере сегодняшнее мышление), не в состоянии зафиксировать факт принципиальной важности: Ницше - это *не источник*, а "термометр" нигилизма; Ницше-Антихрист - это "напасть" не извне, а изнутри самой современности, ее "родовое" свойство. Называя *себя* "нигилистом" и "Антихристом", Ницше говорит от имени своего времени, говорит о *своем* времени; но говорит он *из своего далека*. Это - совершенно новое душевное качество человека: *осознавать* свою удаленность от современности, тем самым находя "удачный" угол зрения, ракурс истины. Тот "отрыв" и "приподнятость", что свойственны высказываниям Ницше, есть своего рода манифестация инакости: *удачливости* "человеческого типа". Ницше характеризует самого себя как "вневременную" личность, как одинокого странника-мыслителя. Тот, кто идет подобным путем, не встречает ни попутчиков, ни помощников: он сам отвечает за все. Странничество становится *состоянием души*; дух странничества становится *самопознающим* духом.

Странничество как максимум "отрыва" от места, времени, обстоятельств, - это скорее предлог, чем способ самопознания; это - импульс к "бегству". *Разбудить* человека к *бегству*, дать ему "аванс" такого разгона, вырвать его с корнями из унавоженной почвы

*веры*. Вера как слепое противодействие *жизни духа* есть качество *нигилистическое*, верующий не есть познающий, - ветром этих новых истин опрокидываются "устои", сама "устойчивость" становится "устойчивостью движения". "Вы еще не искали себя, когда нашли меня, - отталкивает Ницше современность словами Заратустры, - Так поступают все верующие; потому-то всякая вера так мало значит. Теперь я велю вам потерять меня и найти себя; и только когда вы все отречетесь от меня, я вернусь к вам" (118).

Клич "против веры", адресованный Ницше "философам-гипербореям", оказался для современников нерасшифрованным призывом: сам строй души Ницше, сам его *метод* несут в себе слишком большую дозу отчужденности и чуждости, говорят о слишком большой *неосторожности*. Именно на такой прием современников сам Ницше и рассчитывал: "Самое ценное в интеллектуальном отношении, - пишет он в "Антихристе", - отыскивается позднее всего. Но самое ценное - это *методы*" (119).

"Методом всех методов" Ницше становится строительство *впереди себя*. Понять *себя*, превзойти это понимание. Современность понимает человека материалистически, - марксистски, фрейдистски, дарвинистски: человек *не есть* дух. "Мы отодвинули его в ряды животных, - открыто декларирует Ницше, - Мы считаем его сильнейшим животным, потому что он хитрее всех, - следствием этого является его духовность... как раз именно сознание, "дух", мы считаем симптомом относительного несовершенства организма... мы отрицаем, чтобы что-нибудь могло быть совершенным, раз оно делается сознательно" (120).

Сознательность как свойство человеческой души, как восходящая к духу *душевная работа* попросту игнорируется современным мышлением: душа оказывается материалистически "зажатой" в тиски стереотипа, будь то "позитивистский факт" или аспект "веры". Позволить душе "работать" как познавательному человеческому органу, - значит прежде всего освободить ее от балласта "ценностей веры", от балласта *нигилизма*. Антихрист становится судьей *такого* христианства которое *сочинили* и бросили людям "на веру" апостолы. Антихрист - это самопознающее человеческое *Я*, вынырнувшее из лабиринта исторической познавательной тьмы и устремившееся к *истоку*, к "выходу". Антихрист не швыряет камни в *Христа*, в отличие от "первых христиан"; он *дает себе свободу понять сущность Христа*. Тот "Христос", которого "узаконили" в своих писаниях апостолы, равно как и все остальные *материалистические версии* события на Голгофе, и есть предмет отрицания Антихриста.

Ницше предпринимает гигантскую по своим масштабам "разоблачительную работу": показать, как из *неправильных* предпосылок строится "система истин". Подобного до него не проделывал никто. Импульсом к такому разоблачению становится у него *знание*, глубоко *душевно* пережитая картина *личности Иисуса*, ничуть не состоящая в родстве с тем "табломидом", в котором веками отстаивается жреческая воля к власти *Тот* Иисус, которого Ницше видит душой, является *единственным христианином* в душевно-духовном понимании этого явления. *Христианство от Иисуса*, каким его видит Ницше, есть *практика жизни*, практика "не нормальная", в отличие от "нормальных" библейских "постулатов" послушания-непослушания-наказания. Тот строй души, который Ницше застает среди своих современников, позволяет воспринимать Иисуса (если бы это оказалось желаемым и возможным) *только* как *идиота*. Душа нигилиста-современника пребывает в вековом рабстве библейского авторитета и питаемых им "теорий"; это - христианская душа, над которой нависает тяжелым облаком рок *разоблачения в воровстве*: христианство "крадет" у человека познавательный импульс Христа, подменяя его "верой"; христианство становится величайшей исторической ложью. "Ни мораль, ни религия не соприкасаются в христианстве ни с какой точкой действительности, - пишет Ницше в "Антихристе", - Чисто воображаемые *причины* ("Бог", "душа", "Я", "дух", "свободная воля", - или даже "несвободная"); чисто воображаемые *действия* ("грех", "искупление", "милость", "наказание", "прощение греха"). Общение с воображаемыми *сущностями* ("Бог", "духи", "души")... воображаемая *телеология* "Царство Божье",

"Страшный Суд", "вечная жизнь"), - Этот мир чистых *фикции* сильно отличается не в свою пользу от мира грез именно тем, что последний *отражает действительность*, тогда как *первый* извращает ее, обесценивает, отрицает" (121).

Та задача, которую христианство (равно как и всякая Другая религия) решает на протяжении многих веков: задача *управления*, - является по самой своей сути ариманической задачей Жрец-священник становится вечным управленческим звеном на фойе "ие-имеющего-в-себе-бога" человечества; христианство полагает "ересью" иметь Бога в *себе*; Бог становится по отношению к человеку "внешним" и "посторонним", становится *фикцией*. Это - максимальная из задач, на которые когда-либо посягали ариманические силы: *сделать* Бога фикцией. Ариманические силы разрушения, ориентированные прежде всего на физический мир, постоянно "имеют в виду" духовную подоснову этого мира: *иную*, чем они сами, природу. С этой *иной*, духовной подосновой соприкасается своим *Я* человек, и именно *посредством человека* ариманические силы и наносят вред *духовному* как своему антиподу. Сделать человека *своим* орудием - великая цель Аримана. И эта цель *может* быть достигнута.

Историческое развитие подводит человека в середине XIX века к определенному "максимуму": "национальная" эпоха Гавриила, перед тем, как уступить место "космополитической" эпохе Михаила, расцветает напоследок всеми ветвями культуры, "авансируя" человека в его люциферически-ариманической озабоченности прогрессом и благоденствием. Человек становится по-своему "утомленным" достигнутым, его душевно-духовная, "человеческая сфера" все больше и больше оказывается под прессом, с одной стороны, его "приземленности", тягой к материализму, а с другой -его безудержным фантазированием навстречу "прекрасной мечте": Ариман и Люцифер "делят" человека между собой. В такой ситуации внутреннего дисбаланса человек оказывается перед угрозой быть "спрессованным" ариманическими и люциферическими силами, стать "ничем". Но это - работа не одного дня. На протяжении многих веков человеческие познавательные способности развиваются "вовне", минуя внутренний критерий равновесия: человек "забывает" о живущем в его душе *импульсе Христа*. Эта односторонность развития питается догмой христианства, стартовавшего с апостольских писаний, - того "официального" христианства, что развивается в направлении "церкви" как стоящего *над человеком* института. Церковный "запрет на дух" в конце первого тысячелетия н.э.окончательно обрубает связь христианства с *живым Христом*, с *живой практикой* его учения. Оперирова *мертвыми понятиями*, церковное христианство (а также всякого рода "секты") строит свое "производство" на жреческой идее "управления", при этом прямолинейно "овеществляя" оторванные от жизни человеческого духа символы. С момента своего возникновения церковь является *ариманически-люциферическим предприятием*, несколько не заинтересованным в том, чтобы разбудить в каждом отдельном индивидууме скрытый импульс Христа, но, напротив, заинтересованным в притуплении и стирании в человеческом сознании всякого понятия об импульсе Христа: церковь "убивает" человека *верой*. С другой стороны, остатки ритуалов древних мистерий (в давние времена *раскрывавших* в человеке его высшие духовные способности), присутствующие в церковной практике в виде *традиции*, дают основание к почтительному уважению *церкви как музея*. В этом музее строительства человеческой общности главным "экспонатом" остается человеческий *дух*, законсервированный "отцами Библии" в ариманических "склянках"-формулах: *дух* становится заложником стереотипа. Этот музей будет стоять в центре человеческой культуры до тех пор, пока на место *веры* не придет *знание* о тех духовных мирах, с которыми человек органически связан. А пока... сам Ариман надевает рясу и берет в руки Библию.

Сознательное "управленческое" иссушение понятия о Боге, запечатывание его формулой и догмой, стандартом и стереотипом, - таков многовековой плод христианства, "доставшегося" Ницше. "Если из понятия о божестве удалены все предпосылки *возрастающей* жизни, - пишет он, - все сильное, смелое, повелевающее, гордое, если оно

опускается шаг за шагом до символа посоха для уставших, якоря спасения для всех утопающих, если оно становится Богом бедных людей, Богом грешников... то о чем говорит подобное превращение, подобная *редукция* божественного?" (122).

Бог как символ "посоха для уставших" предполагает в человеке усталость: это - усталость души; "вера" требует *полного отказа* от активности Я. Здесь налицо одна из тех серьезных "невозможностей" с которыми современность Ницше так и не смогла разобраться: *невозможность* мыслить божественное иначе, чем *ариманически*. Сильное, властное, гордое - этот мотив "воли к власти" заглушает в сознании человека второй половины ХДС века все остальные мотивы, становясь грозной прелюдией "воли к разрушению": Бог становится "властью", власть становится... Богом.

Ариманический взгляд на Бога как на власть (а власть неизбежно предполагает подчинение и насилие) отражает катастрофическое непонимание человеком смысла *мистерии Голгофы*: для авторитарного, прагматического, материалистически ориентированного сознания современника Ницше это - *внешнее* событие, связанное исключительно с иудеем Иисусом. "Прежде Бог знал только свой народ, свой "избранный" народ, - пишет Ницше, - Между тем он пошел, как и народ его, на чужбину; начал странствовать, и с тех пор он уже нигде не оставался в покое, пока наконец не сделался всюду туземцем - великий космополит, - пока не перетянул он на свою сторону "великое число" и половину земли. Но Бог "великого числа", демократ между богами, несмотря на это, не сделался гордым богом язычников; он остался иудеем, он остался богом закоулка, богом всех темных углов и мест, всех нездоровых жилищ целого мира!.. Царство его мира всегда было царством преисподней, госпиталем, царством гетто. И сам он, такой бледный, такой слабый, такой *decadent*... Даже самые бледные из бледных, господа метафизики, альбиносы понятий, стали над ним господами. Метафизики опутывали его своей пряжей до тех пор, пока он сам, загипнотизированный их движениями, не сделался пауком, сам не сделался метафизикусом" (123).

В этом блестящем "обвинении" Ницше говорит не о *Христе как внутрочеловеческом духовном импульсе*, но о "боге одного народа", некой разновидности Яхве, подкупившего своим состраданием бедных и бросившего вызов богатым, царя нового "потустороннего" царства и "возмутителя" посюсторонней власти и т.д. Такого Христа-Яхве и отражает, в соответствии с церковной догмой, сознание современника Ницше; Христос как нечто, присущее самому человеку, как осуществление глубокой внутренней потребности, как добровольный, а не насильственный путь *к себе*, современности не знаком. Именно *церковному Христу*, оторванному от интимного, внутреннего, персонального процесса самопознания, представленному внешней по отношению к человеку властью, Ницше и противопоставляет *Антихриста*. В определенном смысле Антихрист - это "нейтрализация" отравляющих человеческую душу ариманических тенденций в познании; это - бесстрашная попытка "исправить ошибку", добраться до очага болезни, до самого "нерва". И этот "нерв" - *бессознательное* восприятие импульса Христа, как "откровение" и "чудо", полная неспособность *понять*: "Кто это был?.. Что это было?..", и как следствие этого непонимания - предательство Иисуса в полном апостольском составе с последующим "отмыванием" нечистой совести и грязных рук в виде "описаний" деяний Иисуса и своих собственных "деяний". Ступив на писательский путь, апостолы максимально раскрывают потенциал *иудейского властолюбия*, создавая *идеологию ценности, власти*. Этот апостольский путь не имеет ничего общего с *одиноким путем* Иисуса. В воспитание человеческой души насильственно *вносится* ущербное представление о человеке: человек есть *раб*, Бог есть *власть*. Этот дуализм господства-рабства определяет на многие века человеческий менталитет, закрывает человеческую душу для того, что Иисус называет *светом*. Прежде чем воспринять в себя этот *свет*, человек должен научиться *свободе*, и на это могут потребоваться тысячелетия. Свобода, как и само существование Иисуса Христа, *в принципе* не интересуют христианство: *такой* познавательный уровень - уровень *духовной науки* - христианству не доступен.

Само слово "Антихрист" несет в себе некую двойственность: "антихристианским" является христианство в силу своей чуждости духовной сущности Христа; "антихристианской" является позиция Ницше по отношению к этому ("антихристианскому") христианству. В этом "отрицании отрицания" ощущается мощь утверждения: *Я есть Иисус Христос*. Ницше *не случайно* поставил подпись "Распятый" в одном из своих последних ("безумных") писем.

То христианство, о котором Ницше ведет речь, жреческое-церковное-государственное, изначально представляющее собой клич в толпе, к "низшим сословиям, *подонкам* античного мира" (124), узаконивает *бездуховность* человека, эту его *инвалидность*, как норму. "Христианству нужны были *варварские* понятия и оценки, - пишет Ницше, - чтобы господствовать над варварами... Христианство хочет обрести господство над *дикими зверями*, средством его для этого является - сделать их *больными*. Делать слабым - это христианский рецепт к *приручению*" (125).

Такое "христианство" является по сути ариманическим противодействием событию на Голгофе: это вульгаризация и в конечном счете *отрицание* свершившегося в человеке познавательного таинства.

Событие на Голгофе ("событие", растянувшееся, как показывает Р. Штейнер, на несколько веков) *наделило* человека новой *самопознавательной* способностью: импульсом к внутреннему "видению". Но это вовсе не значит, что человек молниеносно окажется готовым пользоваться этой новой своей способностью: человек должен для этого созреть как душевно-духовное существо. Неся в себе импульс Христа, человек постепенно подготавливается к *подлинному христианству*.

Импульс Христа - это общечеловеческий импульс. Общая духовная подоснова (Бог-отец) есть единственный вид человеческого *равенства*, тогда как устремленность к этой духовной подоснове может оказаться совершенно различным среди различных рас, культур и индивидов, и это - реальное *неравенство*. Историческое развитие человека в Новое время направлено на усиление *внешних* познавательных качеств ( внешнее наблюдение и эксперимент), сопровождаясь ослаблением *внутренних* инструментов познания. Познавательный импульс Христа оказывается не востребуемым; оказывается вещью в себе и таинственным "жалом" внутри человека. И именно импульс Христа становится в Новое время призывом к *переоценке ценностей*: человек есть *не только* физически-чувственное земное существо, но развивающееся в космосе духовное существо.

В своей "переоценке" ценностей христианства, Ницше уходит от самой потребности *делить* свое мнения с "историей" или "современностью"; "частность" этого мнения, вплоть до того, что это мнение может оказаться достоянием *одной* персоны, противоречит духу времени, нацеленному на поиск "разделяемых всеми со всеми" истин: "приговор" Ницше проходит, как метеор, сквозь сознание современника, дразня и соблазняя, торопя в путь, но не обещая никакого маршрута; современник Ницше становится либо "лишним человеком", либо "новым философом".

Удар "молота" Ницше приходится на Библию как исключительно "жреческий", манипулятивный, властеутверждающий опус. Эта "великая литературная фальсификация" (126) события на Голгофе, ггродиктованная волей к власти жреца-священника, извращает цель духовного развития человека: не восхождение к истине по ступеням самодуха, человеко-бога и бого-человека, но *вечное рабство* в угоду низменной "воли к власти". Бог, о котором толкует Библия, продолжает оставаться для человека незримым, подобным Яхве, постигаемому лишь в сновидческом, бессознательном состоянии. Но если Яхве оказывается время от времени "постигаем", то библейский Бог отстранен от человека навсегда "сводом законов", не только не отвечающих *развивающейся* природе человеческой души, но игнорирующих саму человеческую душу. На примере истории Израиля Ницше показывает, как право человека на атаквистическое "сновидческое ясновидение" ("в самом начале земного развития человечество частично

обладало древним лунным ясновидением" (127) постепенно становится "привилегией" группы жрецов, становится приметой *власти*. Жрец становится тем "священным паразитом", который "с хладнокровным цинизмом мерит народы, времена, отдельные личности меркою полезности или вреда для власти жрецов" (128). Рассматривая "жреческую" линию развития христианства, Ницше не касается природы древних мистерий, явившихся подготовкой человека к восприятию импульса Христа. Для Ницше достаточно сказать, что те времена, "когда жрец был еще ничем" (129), были великими временами; в руках же жрецов великое время сделалось временем упадка (там же), "из сильных, весьма свободных, удачных образцов истории Израиля они сделали, сообразуясь с потребностями, жалких проныр и ханжей или "безбожников"; психологию всякого великого события они упростили идиотской формулой "послушания или непослушания Богу" (там же). С гениальной проницательностью Ницше "переводит" реальность церковно-жреческого христианства на язык современности: "все, что имеет свою цену в *самом себе*, через паразитизм жреца в основе своей лишается ценности, становится противощенным... Жрец обесценивает природу, *лишает ее святости*, этой ценой он существует вообще... В каждом жречески организованном обществе психологически неизбежными делаются "грехи": они факторы власти, жрец *живет* грехами, он нуждается в том, чтобы "грешили" (130).

Христианство выросло на ложной почве - этот вывод Ницше полностью соответствует сути *любой* церковно-жреческой организации. Ницше ставит перед современным самопознанием гигантские вопросительные знаки: Куда идти? Как? Зачем? Тот способ мышления, которым располагает современность, сам строй души современного человека дают определенный *негативный* ответ: нет никакой цели. Эта негативность уходит своими "гносеологическими" корнями в то *характерное непонимание* духовной природы человека, которое и определило человеческую судьбу Иисуса: Иисус был воспринят современниками только как "возмутитель порядка", как "власть против власти", и был за это "наказан". Современные Иисусу души' были не в состоянии вынести интенсивность *его* духа. Деяния Иисуса были восприняты поэтому исключительно как *внешние поступки*: Иисус "восстает" против иудейской церкви, против "добрых и справедливых, против "святых Израиля", против общественной иерархии... это было *отрицанием* всего, что было жрецом и теологом. Но иерархия, которая всем этим хотя бы на одно мгновение подвергалась сомнению, была той сваей, на которой все еще продолжал удерживаться посреди "воды" иудейский народ, с трудом достигнутая *последняя* возможность уцелеть: нападение на нее было нападением на глубочайший инстинкт народа, на самую упорную народную волю к жизни, которая когда-либо существовала на земле" (131).

Воспринятые таким "внешним" образом, поступки Иисуса оказываются исторически бессмысленными: власть сталкивается с властью и порождает власть, все оказывается в том же вечном круге, снова и снова.

Но Иисус принес в мир нечто *новое*, и об этом не сказано ни слова в Новом завете. Никто из авторов Библии не жалуется на свою непонятливость: эти писатели бредут, в лучшем случае, на ощупь во тьме, им понятен лишь "политический" аспект деяний Иисуса, его "отказ" от "спасительной сваи", от "последней возможности уцелеть" именно в этом *иудейском* качестве. "Ученики" Иисуса оказались ему "верны" лишь на коротком участке *пути*, пока перед каждым из них не встала угроза смерти: ни один не был готовым *следовать дальше*, в духе, за Иисусом, все до одного *стали* (строго говоря всегда и были) предателями, - все эти *авторы* "священной энциклопедии".

Нигилистическое мышление конца XIX века окончательно "политизирует" фигуру Иисуса, видя в нем "святого анархиста", "вызвавшего на противодействие господствующему порядку низший народ, народ изгнанных и "грешников", речами, которые, если верить Евангелию, еще и теперь могли бы довести до Сибири" (132). Понимаемые в таком "анархистско-криминальном" ключе, деяния Иисуса становятся

бессмысленными; "он был политическим преступником, поскольку таковой возможен в обществе, *до абсурда неполитическом*" (133).

Не менее бессмысленным представляется нигилистическому мышлению "психологический тип Спасителя": это *тип идиота*; никакая "нормальная разумность" не может принять Иисуса. Назаретянин закрыт для современников Ницше, как он был закрыт и для своего непосредственного окружения. Сам Ницше не ищет "портрет" Назаретянина в Евангелии: ему достаточно *увидеть* его внутренним взглядом.

Мир Евангелия, "странный и больной мир... как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и "ребячество" идиота" (134), воспринимается Ницше как мир искажений и фальсификаций, как мир *пропаганды*. Евангелие как *Церковный* продукт, как способ опорочить "великого символиста" (Христа - О.Р.) и поставить преграду человеческому духу "на пороге христианской "веры" (135) - этот *вид литературы* не вызовет у Ницше ни малейшего доверия. Все, что Ницше *знает* об Иисусе, он знает благодаря своей интуиции, благодаря своей *честности* по отношению к себе самому; его Иисус, в отличие от евангельского Иисуса, человечески, сознательно и разумно, *постигаем*. Сам Ницше придает принципиальное значение той "обратившейся в инстинкт и страсть правдивости" (136), объявляющей войну "святой лжи", - правдивости самопознания, выступившей во второй половине XIX века в виде дилеммы: *самопознание или саморазрушение*. "Люди были несказанно далеки от нашего нейтралитета, - говорит Ницше от имени "свободных умов" своего века, - полного любви и предусмотрительности, от той дисциплины духа, при помощи которой единственно стало возможным угадывание столь чуждых, столь тонких вещей: во все иные времена люди с бесстыдным эгоизмом желали только *своей* выгоды; воздвигли *церковь* в противоположность Евангелию... Что человечество преклоняется перед противоположностью того, что было происхождением, смыслом, *правом* Евангелия, что оно в понятии "церковь" признало за святое как раз то, что "благовестник" чувствовал стоящим *ниже* себя, *позади* себя, - напрасно искать большего проявления *всемирно-исторической иронии*" (137).

В своих научно-духовных исследованиях Р. Штейнер *проникает* в жизнь Иисуса: он *видит* Назаретянина. Строй души Иисуса, так же как и душевная конституция его современников, в значительной мере отличается от современного душевного устройства, современные психологические критерии здесь не работают. Но то, что было "инакостью" две тысячи лет назад, остается "инакостью" и сегодня: приоритет "высших принципов" над "нормально-человеческими".

Переживание импульса Христа предполагает в человеке эту "инакость"- внутреннее ощущение перманентности духовного. Ослабление этой способности есть уступка Ариману; отрицание ее в человеке - болезнь и самоубийство.

Р. Штейнер *видит* не только душевно-духовный строй Иисуса, но и его *человеческий*, физический облик: отображает его в известной деревянной скульптуре Гетеанума. Этот "портрет" значительно отличается от канонизированного церковью "лика": таким, каким его принято изображать, Иисус *никогда* не был.

Ницше проникает в сущность Иисуса интуитивно, его душевный опыт говорит ему "странные вещи", его "историческое чувство" - иного, чем у его современников, рода: это - своеобразное ясновидение. "Как можно было поверить такой бессмыслице, - пишет он, - что в начале христианства стоит *грубая басня* о *чудотворце* и *Спасителе* и что все духовное и символическое есть только позднейшее развитие? Наоборот: история христианства - и именно от смерти на кресте - есть история постепенно углубляющегося грубого непонимания *первоначального* символизма. С распространением христианства на более широкие и грубые массы, которым недоставало все более и более источников христианства, становилось все необходимее делать христианство *вульгарным, варварским*... Судьба христианства лежит в необходимости сделать саму веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворять" (138).

Историческое чувство, интуиция, становится у Ницше важной составляющей самопознания: его *Я* "наследует" образы прошлого, делает их *личным* переживанием, само становится ими. Историческое как *переживаемое*, как *живое* - этот "золотой груз" Ницше использует в качестве *факта*, доказательством правдивости которого служит "опрятность" его души: "Я рассказываю *истинную* историю христианства" (139), - утверждает он. Критерием этой истинности служит, бесспорно, само авторское *Я* Ницше: в нем *достаточно для истины духа*, Это и есть собственно *христианский*, в евангельском смысле, критерий "света". И то, что других критериев истины, кроме духовного критерия, *нет*, становится ясным уже из тон серьезности и сосредоточенности, той скромности по отношению к *великому*, той страстности поиска ("разоблачения"), той строгости к себе, которыми отмечена мысль Ницше. Такой *внутренний* критерий истины может быть подвержен оценке лишь на основе не менее глубокой заинтересованности в *свободе* суждения; этот путь *свободы* и есть основа новой *научности*.

В "истинной истории христианства" Ницше присутствует "эзотерический" элемент: считая Иисуса единственным христианином, Ницше не исключает возможности *для человека* подобной *практики жизни*. Именно в практике, а не в вере видит Ницше "примету христианства"; понимая духовную практику как *жизнь*, Ницше открыто признает: "Еще и теперь возможна *такая жизнь*, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена" (140). Этот важный вывод оказался совершенно "незамеченным" современниками, утонул в хаосе "ницшеанства". А между тем Ницше *так* думал! И именно в этой его мысли лежит ключ к "Антихристу": не с Христом, а с *христианством* сводит Ницше счет. Кто стал бы всерьез проводить параллель между Ницше и "ницшеанством"? "Христианин", то, что в течение двух тысячелетий называется христианином, есть психологическое самонедоразумение... В мире представлений христианина нет ничего, что хотя бы только касалось действительности: напротив, в корне христианства мы признали единственным деятельным элементом инстинктивную ненависть *ко* всякой действительности" (141).

При всей изысканной точности своих формулировок Ницше остается непонятым своим временем; пожалуй, никто из мыслителей его масштаба не встретил *столько* непонимания. "Загадка" Ницше состоит в том, что для его *прочтения* нужна *иная* душевная ориентация: Ницше зовет к *новой* научности.

Сама попытка прочтения Ницше есть уже обучение "иному", пробуждение воли и страсти к "иному", осуществление "переименования" души.

Чем же представляется Евангелие в ракурсе "отклонения Ницше"?

Евангелие как "перевод на язык собственной грубости" (142) того символически-непонятого, с чем явился к людям Иисус, оценивается Ницше как документальное искажение и извращение смысла его "деяний". Евангельский Иисус - это апологет первой христианской общины, продукт ее пропагандистских устремлений, и в конечном счете - устремлений к власти. "Когда первой общине понадобился судящий, сварливый, гневающийся, злостный, хитрый теолог *против* теолога, - пишет Ницше, - она *создала себе* по своим потребностям своего "Бога": без колебания она вложила в его уста те вполне не евангельские понятия, без которых она не могла бы обойтись" (143).

Внимание Ницше обращено на *физиологию* "типа Иисуса": на физиологию "благовестил". Благовестив как "весть о том, что уже не существует более противоречий" (144), соответствует в понимании Ницше детскому сознанию и является поэтому случаем "замедленной зрелости и недоразвитого организма, как следствия Дегенерации" (145). В самом деле, сознание Иисуса было "детским": в нем совершенно не нарушена связь с высшими духовными мирами, не "подточена" никакой "рациональностью"; его сознание - не от "головы". Напротив, сознание его "учеников" было в значительной степени "головным", спекулятивным, "взрослым". Земное развитие Иисуса не нуждалось ни в каком "созревании": все самое высшее и совершенное было уже *дано*. Жизненный опыт Иисуса - это опыт его "деяний", не имевших ничего общего с действительностью; в этом

смысле "отрыва от существующей реальности" опыт Иисуса может быть назван "верой" (но это *вовсе не* церковно-христианская вера, имеющая совершенно другие предпосылки и цели). "Вера" Иисуса - это *точное* (в духе современных понятий) *знание* о духовном содержании мира. Огромное несоответствие между "знанием" Иисуса и "знанием" человека породило иллюзию "нереальности" самого духовного мира (мир не от мира сего). "Человеческое" развитие Иисуса в течение тридцати трех лет выглядело бы у современного человека "замедленной зрелостью" или даже "недоразвитием": это развитие не определялось внешними событиями, Иисус был весь "в себе". Его "психологический тип" стоит вне рамок "психологии": опыт его "представлений" имеет над-человеческую, "солнечную" природу. Тем не менее, говоря именно о "физиологии" типа Иисуса, Ницше "отмеряет" в нем над-человеческую безмерность "веры", которая "не гневается, не порицает, не обороняет себя: она не приносит "меч"... Она не нуждается в доказательствах ни чудом, ни наградой и обещанием, ни "даже писанием": она сама всякое мгновение есть свое чудо, своя награда, свое доказательство... Эта вера даже не формулирует себя - она *живет*, она отвергается от формул" (146).

Такой "отвращенный от формул" тип есть тип "ангиреалиста" (147): никакой однозначности, конкретности, никакого соответствия "опыту"- "Ангиреализм" Иисуса есть тотальная отстраненность от "нормального" человеческого опыта; опыт самого Иисуса не может быть выражен *понятийно*, слово-понятие есть лишь ориентир и опознавательный знак, указатель направления. Слово Иисуса есть *созидательное* душевно-духовное событие, некое *состояние света*, выражающее, как отмечает Ницше, нечто "самое внутреннее" (148); все же остальное, "вся реальность, вся природа, даже язык, имеет для него только ценность знака, притчи" (149).

Называя Иисуса "великим символистом", Ницше утверждает *реальность* духовного знания в виде особой, "безумной" реальности: Иисус как "символист" "стоит вне всякой религии, всех понятий культа всякой истории, естествознания, мирового опыта, познания, политики, психологии, вне всяких книг, вне искусства - его "знание" есть *чистое безумие*" (150).

"Чистое безумие" является в понимании Ницше критерием высшего качества мысли; он относит это определение и к себе самому, несколько не беспокоясь о "мнении" современников. Нигилистическая современность видит в таком "чистом безумии" лишь сумасшествие.

В "чистом безумии" Иисуса отсутствуют понятия "преступления" и "наказания", отсутствует все, "чем определяется расстояние между Богом и человеком" (151). Ницше определяет такое душевно-духовное состояние как *благовестие*. Состояние благовестия есть состояние *действия*: "Не "вера" отличает христианина, - уточняет Ницше, - Христианин действует, он отличается *иным образом* действий" (152). Благовестие не есть "случай" или результат определенных обстоятельств, это некое перманентное состояние "света", "единственная Реальность" (153). С высоты своего времени ( "Только мы, *ставшие свободными* умы, имеем подготовку, чтобы понять, чего не понимали девятнадцать веков..." (154), Ницше различает контуры этой "действенности" благовестия, ее созидательную процессуальность, - различает в самом себе. Но *для современности* Иисус стоит "вне" человеческой деятельности, не отрицая эту деятельность, не борясь с ней, не вмешиваясь в нее: он только *страдает* из-за недостатка в человеке "света". Более того, для нигилистического современного мышления благовестие "отрицает иудейское учение *церкви*" (155), хотя по самой своей сути благовестие не может *отрицать*; это именно церковь как над- и внечеловеческий институт *отрицает благовестие* в человеке.

Ницше определяет "опыт" Иисуса как "глубокий инстинкт, как должно *жить*" (156). Употребление им слова "инстинкт" провоцирует множество недоразумений и ложных трактовок написанного им; в подавляющем большинстве случаев под "инстинктом" понимают нечто "животное", и сам Ницше не раз давал к этому повод. Тем не менее, "инстинкт" для Ницше есть как раз проявление человеческого Я, моральный и

познавательный "портрет" человека, некое его глубинное качество, определяющее собой "внешнего" человека. "Он не делает, - пишет Ницше об Иисусе, - различия между чужим и своим, между иудеем и не иудеем ("ближний" в собственном смысле слова есть иудей, единоведец). Он ни на кого не гневается, никого не презирает. Он не появляется на суде и не позволяет привлекать себя к суду. Он ни при каких обстоятельствах не разведется с женой, даже в случае доказанной неверности ее. - Все в основе - один принцип, все - следствие *одного* инстинкта" (157)

Этот "инстинкт Иисуса" (образное содержание его высокой духовной сущности) остается непонятым христианством: "Ничего нет более не христианского, - пишет Ницше, - как *церковные грубые понятия* о Боге как личности, о *грядущем* "Царстве Божьем", о *потустороннем* "Царстве Небесном", о "Сыне Божьем", *втором лице* св. Троицы. Все это выглядит - мне простят выражение - неким кулаком в глаз: о, в какой глаз! - евангельский: *всемирно-исторический цинизм* поругания символа..." (158). Антихрист как *разоблачитель* "церковных грубых понятий" остается для современников и многих последующих поколений непонятым.

Говоря об "опыте Иисуса" как о "потустороннем", то есть "ином", опыте, Ницше связывает сферу этого опыта исключительно с сердцем: это *опыт души*. Это - чрезвычайно важное "открытие", обещающее человеку путь от нигилизма к духовному знанию. Евангельский "опыт сердца", каким его понимает Ницше, есть совершенно не известная современности реальность: реальность *духовного бытия*, но для современников это - только "потусторонний" опыт. "Царство Небесное" есть состояние сердца, - пишет Ницше, - а не что-либо, что "выше земли" или приходит "после смерти"... смерть не мост, не переход, ее нет, ибо она принадлежит к только кажущемуся миру, имеющему лишь символическое значение. "Час смерти" *не* есть христианское понятие... "Царство Божье" не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет "вчера" и не имеет "послезавтра", оно не приходит через "тысячу лет" - это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде..." (159).

Понимание "опыта Иисуса" как *состояния сердца*, как *практики* шокирует прежде всего официально-христианские, в том числе и академические, круги: Ницше не принимают на работу в германские Университеты. На фоне ставшего уже привычным и "нормальным" тезиса "Бог умер" Ницше *оживляет* Христа; оживляет неслышанным, ни на что не похожим образом: оживляет его *в себе*. В этом - чрезвычайная *Редкость* Ницше, его "опережение на триста лет", его "послезавтра". Его нигилизм есть только реакция на "сегодня" со всеми его чудовищными извращениями *смысла* бытия; это - реакция на *небытие*. Тот путь развития, на котором Ницше застаёт своего современника, есть откровенный духовный регресс, обещающий в будущем разрушение как "норму". В этой ариманической "норме" не действуют *никакие* созидательные факторы: разрушение *должно* исчерпать себя до конца, до роковой встречи человека с *необходимостью* смотреть на вещи *иным* способом. Это своеобразное историческое "приветствие" нигилизму Ницше.

Время от времени в истории вызревает та или иная "необходимость", переиначивающая человеческое мышление. Механизм человеческой реакции на эту "высшую необходимость" показывает степень готовности человека к *самопознанию*: человек отвечает "собой", своей внутренней сутью, на призыв гораздо более мощной, чем он, духовной реальности. Везде, где самопознание оказывается "излишней роскошью" или даже "грехом", немедленно расцветает "воля к власти": познавательный импульс съедается идеологией. Старый, банальный пример: оружие массового поражения как *ник* умственных ресурсов человека. Но самым большим разрушением может оказаться для человека "стирание" в нем *потребности* к самопознанию, к "распознаванию" в себе этой *высшей необходимости*.

В своем анализе *судьбы Евангелия* Ницше становится "свидетелем" того психологического коллапса, в который вылилось принципиальное непонимание "учениками" Иисуса его учения. Иисус был *воспринят всерьез* только в связи с его

смертью: его тело, позорно распятое на кресте, ушло в небытие, но *что-то* невыразимо мощное продолжало *быть* в наблюдавших эту смерть людях: в душу человека вошло нечто новое. Этого не замечали "ученики" Иисуса, пока он находился рядом с ними: они понимали только, что Иисус влияет на них. Но когда он умер, а *что-то* по-прежнему продолжало влиять на них, они оказались в растерянности: "Кто это был? Что это было?"

Это - вечный для человека вопрос; попытка ответить на него показывает степень зрелости человеческого духа. Но человек зреет туго и неохотно, платя дань Ариману и Люциферу, этим своим "великим учителям". Так, незрело, человек распоряжается опытом своего уникального переживания присутствия Иисуса: этот опыт насильственно обращается в реальность преступления-наказания-мести "Ученик" Иисуса не может превзойти в себе "иудея" с его понятием "виновности", с его ценностями "дела": смерть Иисуса явилась опровержением "дела" иудеев, вызвав собою глубочайшее возмущение. "Очевидно, маленькая община именно не поняла главного, - пишет Ницше, - символического в таком способе смерти, свободу, превосходство над всяким чувством ressentiment: признак того, как мало вообще они его понимали! Сам Иисус ничего не мог пожелать в своей смерти, как только открыто дать сильнейший опыт, доказательство своего учения. Но его ученики были далеки от того, чтобы простить эту смерть, что было бы в высшей степени по-евангельски, - или отдать себя такой же смерти с нежным и мягким спокойствием души... Всплыло наверх как раз в высшей степени неевангельское чувство, чувство мести" (160). В конечном счете Иисус оказался "понят" своими "учениками" как "противник существующего порядка": как отрицающий иудейский порядок, воинствующий против него. Иисус был "понят" буквально противоположно: не как всепроникающая, объемлющая даже смерть сила любви, а именно как сила ненависти, непримиримости, наказания, суда, возмездия. "Ученики" Иисуса вводят в "христианский" обиход понятие "Страшного суда", представляют самого Иисуса "судьей", говорящим языком фарисеев, "поднимают" его до царского трона, отделяют его от человека. Ни один из "учеников" не пошел за Иисусом до конца; но принято указывать только на Иуду, хотя тот был по-своему "честнее" остальных.

Ницше обвиняет первую христианскую общину в том, что никто так и не понял Иисуса - как будто кто-то мог его в то время понять! Будучи существом очень высокого "солнечного ранга", Иисус мог бы и не уходить от людей, но он ушел. Ушел, чтобы человек смог до него дорасти. "Теперь я велю вам потерять меня и найти себя..." (161) - говорит своим ученикам Заратустра. На древних ступенях своего развития человек находился в постоянном контакте с духовным миром, ко сознание человека оставалось сновидческим, пассивным: человек вбирал в себя "готовое", не будучи при этом свободным. Иисус приносит человеку весть о сознательном, свободном отношении к духовному миру. Тот тип сознания, который Иисус застаёт у людей, еще не пригоден для "действия": это лишь зачаток души сознательной. Человеку понадобилось две тысячи лет для такого изменения душевного строя, при котором духовное может стать объективным знанием.

Неразвитость сознания "учеников" Иисуса породила ряд исторических абсурдов, среди которых наиболее живучим оказывается представление о жертве как искуплении чужих грехов. "Искупительная жертва" - вопиющий пример слепоты по отношению к духовному'. ариманический подлог смерти на пути жизни. Жизнь не может быть куплена смертью. Обещание "награды" за порогом смерти есть прямое извращение принципа благовестия: благовестив есть либо перманентное здесь-и-теперь, либо его вообще нет. "Павел со всей наглостью раввина, которая так ему присуща, дал этому пониманию ("очистительная жертва" - О. Р.), этому распутству мысли такое логическое выражение: "Если Христос не воскрес, то вера наша тщетна". - И разом из Евангелия вышло самое презренное из всех неисполнимых обещаний -бесстыдное учение о личном бессмертии... Павел учил о нем даже как о награде]" (162).

Современники, отождествляющие "христианскую церковь" с Христом, восприняли проникновенные "разоблачения" Ницше как весть *от Антихриста*; и эта недалёковидная оценка быстро и надолго сделалась "нормой" суждения о великом писателе. Его гениальность охотно "объясняют" сумасшествием, его гротескно "почитают" и "культивируют" юнкерствующие националисты. Так Ницше становится "чудовищем".

Объясняя нигилизм своего времени многовековым действием христианства, Ницше вторгается в самую нигилистическую сердцевину церковно-христианского мышления и на примере "учения Павла" показывает, *как* поступает нигилист. Учение Павла Ницше называет "дурной вестью" и "самой скверной вестью", в противоположность "благой вести": "В Павле воплотился тип, противоположный "благовестнику", - пишет Ницше, - гений в ненависти, в видениях ненависти, в неумолимой логике ненависти. *Чего* только не принес этот "дурновестник" в жертву своей ненависти! Прежде всего Спасителя: он распял его на *своем* кресте. Жизнь, пример, учение, смерть, смысл и правд всего Евангелия - ничего более не осталось, когда этот фальшивомонетчик путем ненависти постиг, *в* чем, единственно, он нуждается. *Не* в реальности, *не* в исторической истине!.. И еще раз жреческий инстинкт иудея учинил то же великое преступление над историей - он просто вычеркнул вчера, позавчера христианства, он *изобрел историю первого христианства*" (163).

Нигилизм Павла и всего церковного христианства состоит в *изгнании* Христа из "посюсторонней" человеческой жизни в жизнь "потустороннюю", в противопоставлении "Христа умершего" и "Христа воскресшего"- Нигилизм является естественным следствием бездуховной жизненной практики; это - одна из тех ариманических "утех", в которых *человек есть Ничто*.

Подобно тому, как Павлу "не нужна была жизнь Спасителя, а нужна была смерть на кресте" (164), нигилизму нужен "гарант" смерти: *невозможность* познать духовное. Церковный дуализм тело-душа как нельзя лучше подходит для этой цели: дух отдается "потустороннему", человек становится пустым. Тип *бездуховно верующего* становится на протяжении многих веков нормой.

Именно к такому типу и "говорит" христианство: "Во что не верил он сам, - продолжает Ницше о Павле, - в то верили те идиоты, среди которых он сеял *свое* учение. Его потребностью была *власть*... ему нужны были только понятия, учения, символы, которыми тиранизируют массы, образуют стада" (165).

Нигилизм, выросший от корня *непонимающего* Христа христианства, разворачивается во второй половине XIX века в систему *разрушения жизни*: "Жить *так*, чтобы не было более *смысла* жить, - это становится теперь "смыслом" жизни" (166). Напоминание об этом современники Ницше восприняли как "надругательство над прогрессом": впереди маячили горизонты "благоденствия", "глобализации", демократического "спасения" мира. Нигилизм обретает накануне мировых войн черты крайнего эгоизма и тщеславия в крайних его формах "воления к власти"; нигилизм становится *демократической ценностью*. "Из самых тайных уголков дурных инстинктов, - пишет Ницше, - христианство создало смертельную вражду ко всякому чувству благоговения и почтительного расстояния между человеком и человеком, которое является *предусловием* для всякого повышения проста культуры... и если вера в "право большинства" делает революции и *будет их делать*, то нельзя сомневаться в том, что это -христианство, *христианские* суждения ценности, которые каждая революция только переводит в кровь и преступления!" (167).

Разоблачая иудейство как великое историческое "притворство" и "безумие", Ницше выявляет в Библии ее *манипуляторскую* суть: это не *первоисточник*, но многократно "переваренное" идеологическое снадобье для неразвитого сознания. Библия *как документ* есть "свидетельство неудержимой коррупции *внутри* первых общин" (168), свидетельство распада тех остатков "учения Иисуса", которые были усвоены его "учениками"- предателями. Оказавшись не в состоянии *понять* сущность Христа, "святые" писатели

Библии идеологизировали "святое", провозгласили его *власть*. "их Христос", в уста которого они вложили *свои* речи, обвиняет и наказывает, преследует и мстит. Покончив таким образом с *благовестием*, "святые" писатели Библии провозгласили центральной ценностью христианства Страшный Суд, а самих себя - великими судьями, "судящими ангелов". И дело тут не в неразвитости сознания, не в "наивной испорченности" (169), а как раз в *преднамеренности искажения* остатков мудрости Иисуса: Христос ушел, *пришла* власть маленьких "великих" писателей. Применительно к ним (Павел, Марк, Лука, Матфей) Ницше употребляет выражение: "утонченность как виртуозность в психологической испорченности" (170). Ницше по- своему "восхищен" этой "игрой в святое": именно в Библии она достигает "такой гениальности, какой не достигала она нигде в другом месте, - ни в книгах, ни среди людей - жульничество в словах и жестах" (171). Это *искусство лгать* Ницше связывает с "наистрожайшей многовековой иудейской выучкой" (172), с иудейской жреческой традицией *убеждать* символами, взятыми исключительно из жреческой практики. Жрец-священник призывает человека "не судить", но сам при этом *судит* - и *осуждает* всякого с ним не согласного. Этот вид лицемерия унаследовал от христианства ислам. Жрец манипулирует сознанием человека, злоупотребляя *моралью*: в этом *злоупотреблении* заключена мораль самого жреца. Суть этого злоупотребления в том, что священник "скромно" ставит самого себя на сторону добра, истины, справедливости и т.п., а человека и "мир" - на сторону "греха". Ницше называет такую практику "самым роковым родом мании величия, какой когда-либо до сих пор существовал на земле: маленькие выродки святош и лжецов стали употреблять понятия "Бог", "истина", "свет", "дух", "любовь", "мудрость", "жизнь" как синонимы самих себя... маленькие евреи, зрелые для любого сумасшедшего дома, перевернули все ценности сообразно *самим себе*, как будто "христианин" был смыслом, солью, мерой, а также *последним судом* всего остального..." (173). Ницше сказал правду о "фюрерах" XX века задолго до их катастрофической "практики".

Непосредственные комментарии Ницше к тексту Библии полны живости и остроумия:

"Ибо, если вы будете любить любящих вас, *какая вам награда!* Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, *что особенного делаете?* Не так же ли поступают и мытари? (Матф. 5, 46).

- Принцип "христианской любви": она хочет быть в конце концов хорошо оплаченной.

"А если не будете прощать людям согрешений их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших" (Матф. 6, 15). - Очень компрометирует вышеназванного "Отца".

"А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море" (Марк (9, 42). -Как это *по-евангельски!* (174).

Ницше не говорит о Христе как об "истине", для этого он сам "слишком нигилист"; но он *предчувствует* такую истину, и именно это его предчувствие и наполняет таким глубоким смыслом его "антихристианство". То, что сам Ницше называет инстинктом правдивости, "чистоплотности", есть ни что иное, как *внутреннее видение* событий, дающее писателю право сказать: *Я это знаю*".

Как раз это - переориентация строя души, жар внутреннего *tempo presto* - и было отвергнуто современниками Ницше, увидевшими в этом только "болезнь". Современность демонстрирует свою неспособность к душевным движениям, склеротичность своей умственной конституции: Ницше был "взят" на роль "поджигателя войн" и "идеолога" тех моральных отбросов, той "чандалы", с которыми он сам меньше всего хотел иметь дело. "Сплошная трусость, сплошное закрывание глаз и самообман" (175), - эти слова, сказанные Ницше по поводу Нового Завета, можно адресовать его современникам. Ницше задевает в сознании современного человека ту глубину, на которой уже невозможно "быть" и одновременно "не быть": глубину самопознания. И хотя историческое "не быть" продолжает "побеждать" столетие спустя после смерти Ницше, как оно "побеждало" многие века до этого, новый импульс самопознания - активизация в душе *сознательной*

составляющей - становится объективной реальностью. Нигилизм эпохи разбивается о скалы *одной* человеческой жизни.

Ариманическое наследие в виде "Царства Божия, пришедшего в силу" - "воля к власти" как противоположность "благовестил" - есть перманентная практика *смерти*: человек оказывается не только подверженным внешнему разрушению, но сам, изнутри, разрушает себя. В свете этого "прогресса смерти" жизнь теряет всякий смысл и ценность; но *одна* человеческая жизнь не исключает в себе *чистоплотности*: надо просто "надеть перчатки".

Именно так, "в перчатках", Ницше прикасается к своей "новозаветной" современности: его собственный "дом" вдали, "на горах". Демократия, с ее великой возможностью будущего - засвидетельствовать собственное демократическое слабоумие, - никогда не была для Ницше чем-то иным, кроме как изобретением "святого писателя" Павла: демократия как "борьба за равные права" исключает иные принципы выбора, такие, как "принцип правдивости, ума, мужественности и гордости, красоты и свободы сердца" (176), считая все это "злом". Демократия *предписывает* принимать Бога таким, "каким его сотворил Павел" (177): принимать Бога *одинаковым* образом. Ницше противопоставляет этой "одинаковости" свое *чувство*: "Не то отличает нас от других, что мы не находим Бога ни в истории, ни в природе, ни за природой, - пишет он, - но то, что мы почитаемое за Бога *чувствуем* не как "божественное", но как жалкое, абсурдное, вредное - не как заблуждение только, но как *преступление перед жизнью*" (178).

Ницше *отрицает* Бога "как преступление перед жизнью", *Бога как Анти-Христа*, изобретенного "святыми писателями". Этот раз и навсегда изобретенный "Бог", с его ролью судьи и исполнителя приговора, ничему так не противится, как... *человеческой мудрости*. Вот что говорит от имени этого Бога апостол Павел. "Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божьей, то благоугодно было Богу *юродством проповеди* спасти верующих... *Бог избрал немудрое мира*, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее..." (Павел 1 к Коринф. 1,20) Если бы дело обстояло именно так, как это описывает Павел, Бог питался бы исключительно человеческими отбросами, но не лучшим, что есть в человеке. Окажись Павел честным, ему немедленно пришлось бы признать, что Бог "избрал" человеческий дух, то есть *самое высшее*, в какой бы "уничиженной" оболочке оно ни скрывалось. Но признать в человеке дух, признать в человеке Бога - этого Павел, и следом за ним церковь, не сделает никогда. Павел дурачит человека "юродством проповеди"; человеческое "сознание от Павла" становится "блаженством нищих духом"; недоумок в одеждах идеолога не желает ничего о Боге *знать*, его "вера" исключает саму потребность в знании. "Вера как императив, - пишет Ницше, - есть veto против науки, ложь во что бы то ни стало..." (179); принцип выживания веры - "отравить, оклеветать, *обесславить* дисциплину духа, ясность и строгость в вопросах совести, духовное благородство и свободу" (180). Ницше предлагает "пройтись по сумасшедшему дому" (181), чтобы убедиться в том, что вера вовсе не двигает горами, но "нагромождает горы, где их совсем нет" (182).

Такое "нагромождение гор" в виде "всего негодного и вырождающегося, которое с христианством хочет приобрести власть" (183), в виде воюющей против здоровья *болезни*, в виде потребности *подавлять сильное* как "греховное", - все эти завалы на пути человеческого самопознания могут быть расчищены *только* путем "возвращения к началу", путем сознательного переживания импульса Христа. И хотя Ницше прямо об этом не говорит, сам дух его рассуждений к этому подводит: человек должен вернуть себе то, что воровски оказалось у него отнятым - опыт жизни Иисуса. И это - задача каждого в отдельности; это - задача сверхчеловека.

И если сама идея "вечного возвращения", заимствованная Ницше у Дюринга, не представляет собой ничего "нового", то *душевная устремленность*, с которой Ницше

воспринял эту идею, *сверхчеловеческая* страстность этой устремленности "к вечности" есть нечто *принципиально новое* в самопознании: душа сознательная *томится* импульсом Христа. Только *предчувствие* этого нового знания и могло заставить Ницше с такой яростью разбивать "старые скрижали" религии, которая "убедила себя, что можно влачить "совершенную душу" в теле, подобном трупу, и при этом имела надобность создать себе новое понятие о "совершенстве", нечто бледное, болезненное, идиотски-мечтательное, так называемую святость" (184).

Самопознание "до Ницше" было направлено к "норме"; самопознание "после Ницше" есть "динамит" всякой "нормы": перманентность жизни духа. Но прежде чем стать *практикой*, это новое самопознание должно пройти через *духовную науку*. Та безмолвная встреча Ницше и Р. Штейнера, которая произошла в Веймаре в 1895 году, - не стала ли она своеобразным "залогом" встречи великого душевного *стремления* и *точного знания* души?

## 5. Инстинкт: знание или соблазн?

Современность Ницше - это победа "демократизма христианских инстинктов" (313); время расставаний с духовностью *всерьез*; время неслыханных до этого вожделий к насилию, к мировому господству; время, берущее сторону "всякого идиотизма": время *подготовки пустыни*. В этих условиях необходимо было *повернуть* взгляд человека к вечности - к той Вечности, от которой Ницше только и хотел *иметь детей*. Повернуть человека от дистрофичного состояния "веры" (в том числе и веры в коммунизм, фашизм и т.п.) к *состоянию познания*. Повернуть человека к "прямым честным научным путям", к "психологической чистоплотности" - *от* той "инстинктивной лживости, удовольствия лгать чтобы лгать, неспособности к прямым взглядам и поступкам" (314), которые современная демократия попросту... *обожествляет!* "Верой называется *нежелание* знать истину, - пишет Ницше, - Ханжа, священник обоих полов, фальшив, *потому что* он болен: его инстинкт *требуется* того, чтобы истина нигде и ни в чем не предьявляла своих прав" (314).

Никто с таким блеском, как Ницше - и на все времена - не разоблачал современный *институт мученичества*, представленный диссидентствующими "искателями правды". Как таковой, "мученик за правду" является исключительно удобной "пешкой" в игре за власть, будь то политический инакомыслящий или религиозный фундаменталист. "Мученика" любят, им восхищаются, ему присягают на верность, снимают с него бесчисленные "копии"... и все только потому, что он "страдает за правду". При этом никого никогда не смущает, что "мученическая правда" - это юродствующая правда. Юродивый *хочет* власти; хочет своего маленького - или даже большого - царства, где правит *карикатура*. Терзая себя до полного изнеможения, юродивый мученик выцарапывает из своих ран и язв *наркотическую правду* о "злобе дня" - и только этой "злойбой" и насыщается его болезненное воображение: победить боль еще большей болью, сделать *страдание* единственным ориентиром "правоискательства".

"Институт мученичества" - одно из самых удачных изобретений Аримана, превознесенное "до неба" Люцифером: желание отомстить, наказать, свести счет и в конечном итоге стать самому на место "критикуемой власти". Обожествляя самые опасные из всех вожделий ("низменное" как господствующее), "мученик" открывает дорогу *беспределу*: нет больше *критериев* правды, есть только "правда". "Что мученичество может служить доказательством истины, - пишет Ницше, - в этом так мало правды, что я готов отрицать, чтобы мученик вообще имел какое-нибудь отношение к истине. Уже в тоне, которым мученик навязывает миру то, что считает он истинным, выражается такая низкая степень интеллектуальной честности, такая *тупость* в вопросе об истине, что он никогда не нуждается в опровержении. Истина не есть что-нибудь такое, что мог бы иметь один, а не иметь другой: так могли думать об истине только мужики или

апостолы их мужиков вроде Лютера... Смерти мучеников, мимоходом говоря, были большим несчастьем в истории: они *соблазняли*... Умозаключение всех идиотов таково, что то дело, за которое кто-нибудь идет на смерть, имеет за себя что-нибудь, - такое умозаключение было огромным тормозом исследованию, духу исследования... Мученики *вредили* истине... кровь - самый худший свидетель истины; кровь отравляет самое чистое учение до степени безумия и ненависти сердец" ( 315, 316).

"Институт мученичества" - это крайнее выражение *убежденности*, с его категоричными "да" и "нет".

Механизм "убеждения" чужд духу самопознания; "убеждение - это тюрьма" (317): убеждение "закрывает" и "сажает на цепь", подчиняет себе и "ведет" за собой *куда угодно*. Убежденный в чем-то, значит, этим "чем-то" съеденный. Убежденность нередко становится тормозом движения, почти всегда - ложным ориентиром. Почему? Убеждение есть плод разума, логики - той люциферической "алхимии", которая обещает человеку власть *независимо* от духовного содержания человека: достаточно "правильно" пользоваться тем или иным "законом". По своей духовной природе убеждение стоит ниже человеческого Я, но метит - выше него! Важной познавательной деталью, отмеченной Ницше, является *независимость Я* от власти убеждений: как "великая страсть, основание и сила бытия духа" ( 317), Я способно смотреть на вещи свободно. Духовная "субстанция" Я такова, что она *не может* нести в себе "веру", она предназначена лишь для *знания*. "Верующий принадлежит не себе, - пишет Ницше, - он может быть только средством, он должен быть *использован*, он нуждается в ком-нибудь, кто бы его использовал" (317). "Вера" есть уровень убеждения; познание в своем качестве *самопознания* есть принадлежность Я. Любое манипулирование сознанием происходит на уровне убеждения; самое успешное манипулирование достигается при максимальном ослаблении, "усыплении" Я. Поэтому задачу манипулирования сознанием можно было бы сформулировать так: "Верь, забыв *себя!*" Вера, какого бы рода она ни была, есть *зависимость*, при которой человек "не может полагать *себя* как цель и вообще полагать цели, опираясь на себя" (317). Говоря о своих "убеждениях", человек на самом деле говорит не о себе, а о степени своей зависимости от того "внешне регулирующего", что, действуя как принуждение, является "рабством в высшем значении этого слова" (317): человек становится мучеником убеждений, к примеру, "убежденным борцом за свободу", "убежденным антифашистом", "убежденным фашистом"...

"*Не* видеть многого, ни в чем не быть непосредственным, быть насквозь пропитанным духом партии, иметь строгую и неуклонную оптику относительно всех ценностей" (318) - таким представляется Ницше *человек убеждений*, он же - человек веры и антагонист истины. Этот "тип убежденного" уходит своими корнями в "первое христианство" апостолов, единогласно предавших опыт Иисуса. Не столь уж велика разница между "ненавидящим гада" апостолом Павлом, пишущим "записочки на гильотину" Робеспьером, чекистом Дзержинским: все они - убежденные. "Верующий не волен относиться по совести к вопросу об "истинном" и "неистинном": сделайся он честным в *этом пункте*, это тот час повело бы его к гибели. Патологическая обусловленность его оптики из убежденного человека делает фанатика - Савонаролу, Лютера, Руссо, Робеспьера, Сен-Симона - тип, противоположный сильному, ставшему *свободным* духом. Но величаявая поза этих *больных* умов, этих умственных эпилептиков, действует на массу - фанатики живописны; человечество предпочитает смотреть на жесты, чем слушать *доводы*" (318).

Убежденность, рассматриваемая Ницше *в перспективе лжи*, есть явление историческое: ложь должна как следует отстояться, чтобы стать убеждением; и этот "отстой" лжи, наполняющий собой стереотипы и "массовых" истин, придает механизму убеждения необратимый характер: убеждение не может быть "плохим" или "хорошим", оно всегда - против истины. Ничему так не противится "убежденный", как пересмотру своих убеждений. И именно это качество нежелания "видеть того, что видят", "видеть так,

как видят" (318) Ницше и называет *ложью*. Ложь есть *внутренний выбор* человека, принадлежность его *Я*. Убеждение как "обоснованная ввиду известных целей ложь" (319) рассматривается Ницше как главное орудие партий, унаследованное от *церкви*. Любая партия есть *жреческая организация*, полагающая условиями для своего господства те или иные "законы". Первым условием для "всех *партийных* в каком бы то ни было смысле: человек партии по необходимости лжец, - пишет Ницше, - "Святая ложь" обща Конфуцию, книге законов ману, Магомету, христианской церкви... "Истина здесь" - эти слова, где бы они ни слышались, означают: *жрец лжет*" (319, 320).

Таких глубоких разоблачений способа современного мышления не делал до Ницше никто: только у него и нашлась для этого *страсть*. Ницше вносит *чувство* в познавательный процесс, выверяя его правдивость "инстинктом", этим своеобразным "лотом" глубины духа. То, в *какой связи* Ницше говорит об "инстинкте", настраивает на рассмотрение "инстинкта" как некоего уровня "сознательности": "большею частью сознательного мышления философа, - пишет Ницше, - тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями" (По ту сторону 9). Более того, инстинкт дает *направление* и моральную окраску процессу познания: "... я не думаю, чтобы "позыв к познанию" был отцом философии, - едко замечает Ницше, - а полагаю, что здесь, как и в других случаях, какой-либо иной инстинкт пользуется познанием (и незнанием!) только как орудием. А кто приглядится к основным инстинктам человека, исследуя, как далеко они могут простирать свое влияние именно в данном случае, в качестве *вдохновляющих* гениев (или демонов и кобольдов), тот увидит, что все они уже занимались некогда философией и что каждый из них очень хотел бы представлять *собою* последнюю цель существования..." (По ту... 11, 12).

"Инстинкт", который имеет в виду Ницше, есть ни что иное, как интимное, большей частью скрытое (бессознательное) проявление *Я* - это *не* инстинкт животного! Оставаясь большей частью недоступным для осмысления (осознания), скрытое действие *Я* ведет человека "вслепую" и совсем не обязательно к познанию истины или к чему-то для человека полезному ("хорошие" и "плохие" инстинкты). Говоря о "властолюбии" инстинкта, Ницше только подчеркивает "управляющий" характер этого уровня сознательности, его близость к *Я*; этот уровень сознательности говорит о человеке, кто он такой. Инстинкт есть некое *внутреннее чувство*, буква, делающая слепого зрячим (332). Прослеживая процесс *падения божества*: "Бог стал вещью в себе" (Антихрист 271), Ницше "видит" и внутренне ощущает ту высоту, на которой *есть* божество. Именно *инстинкт* (в указанном понимании) различает сущность Бога и сущность "христианского Бога", не нуждаясь при этом в "доказательстве": доказательством является само это внутреннее чувство. "Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух), - пишет Ницше, - это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве, какие только существовали на земле... Бог, выродившийся в *противоречие с жизнью*, вместо того, чтобы быть ее просветлением и вечным ее *утверждением!*" (Антихрист 271).

На рубеже XIX-XX веков в человеческую душу закрадывается предчувствие будущего *тотального противоречия с жизнью* самой "практики благоденствия": прогресс становится заложником смерти. Это предчувствие не является "фактом" для материалистически ориентированного познания, но оно есть *факт* внутреннего чувства: *что-то* в человеке "говорит". Это "новое" (по сути, изначальное) душевное качество осознается человеком как "незаконное", как "неофициальный" привесок "научного" (материалистического) познания: внутреннее чувство становится объектом грубого медиумического манипулирования сознанием.

То внутреннее чувство, которое имеет в виду Ницше, есть определенный "уровень истины" и знак некоего "избранничества" на фоне "нормы" человеческой слепоты; это - будущий ресурс познания и средство переориентации всего человеческого мышления. Внутреннее чувство не нуждается в "вере" или "доверии": оно само есть "абсолют", есть

*знание*. При этом важно различать внутреннюю *объективность*, дающую собственно знание, и *иллюзорность*, опьяняющую, призывающую к экстатическому "танцу" над самой жизнью, питающую воображение мечтателей и фанатиков. Внутренняя объективность достигается "продлением" естественнонаучных способов познания в духовную сферу: задействованной оказывается та же душевная устремленность, что и при "обычном" естественнонаучном исследовании. Мышление Ницше не было "естественнонаучным", несмотря на его высокую оценку современного естествознания; его ведет интуиция ("чутье", "инстинкт"), его истины - это скорее гипотезы. В самой гипотетичности его высказываний ощущается недостаток "воли к объективности": для Ницше достаточно "уйти" от "слишком человеческого", совершить "восхождение на гору". При этом его внутреннее чувство истины удовлетворяется *эстетически*: Ницше "видит" (или "слышит") мыслеобраз гипотезы. Его "научность" состоит именно в *подтверждении* внутренней жизни, какой бы болезненной или "безумной" она ни казалась извне. "Каждый избранный человек, - пишет Ницше, - инстинктивно стремится к своему замку и тайному убежищу, где он избавляется от толпы, от многих, от большинства..." (Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. С.33). В предисловии к "Антихристу" Ницше обращается к "далекому-избранному": "Эта книга принадлежит немногим. Может быть, никто из этих немногих еще и не существует... Только послезавтра принадлежит мне" (256). И как "познавательная" формула звучит его призыв к "гиперборейцам": "Обратимся к себе... мы достаточно хорошо знаем, как далеко в стороне мы живем от других" (257).

В душевно-духовном пейзаже конца XIX века притупление чувства объективности истины начинает играть решающую роль: человек "сдается" тем "невозможностям", о которых все чаще и чаще говорит материалистически ориентированная наука. Иллюзорность становится "бальзамом" ума; умопомрачение становится *современным* мироощущением. Этот опасный рубеж человеческой истории Ницше "маркирует" приоритетом *бездоказательности*, кладя на одну чашу весов свое собственное "ясновидение", а на другую - слепоту "чандалы": "То, что требует доказательства, тому грош цена", - пишет он в 1888 году накануне своего душевного коллапса.

Само по себе это - *болезненное* заключение; Ницше-Дионис бросает вызов Ницше-Аполлону, "золотая середина" его души "деформируется" под натиском дионисийствующего Аримана и аполлонически рационального Люцифера, ведя в конечном итоге к душевному "ступору". Психологический пример самого Ницше показывает, насколько неподготовлен современный человек для "встречи" с ариманическими и люциферическими силами; человек дает себя "затанцевать" насмерть, дает в себе *править* силам разрушения: "Он больше не говорит и не ходит и вот-вот взлетит, танцуя, в воздух. Колдовские чары исходят от его жестов" (цит. по кн. Штейнера ...с. 103).

"Ад" дионисийских ариманических вожделий, "рай" люциферической разумности, и между ними - истощенный тысячелетней борьбой со *светом* христианин-Антихрист. Таков портрет современника, и время только добавляет к этим человеческим руинам серые краски.

Что же так заколдовывает человека в его "дионисийском танце"? По своей *человеческой* природе человек стоит выше пронизывающих его ариманических разрушительных сил, но соприкасается с ними именно своими *низшими* свойствами: чувственными вожделиями и волей к их удовлетворению. Налицо комбинация "низшего" в человеке и "высшего" в Аримане: человек "танцует" к смерти. В плане самопознания такое "дионисийское" состояние может дать человеку лишь иллюзии, в том числе и жизненноопасные иллюзии: *болезнь* становится искаженной *картиной мира*. "В человеке можно любить только то, что он переход и гибель... сердце его влечет его к гибели...", - говорит Ницше словами Заратустры. Такого рода ариманические настроения определили будущее Европы в XX веке, ими пропитаны лучшие строки европейской

поэзии, с ними сживается "технологическая революция", им отдает должное система концлагерей. Налицо своеобразное "похищение" человека с "перспективой" рассмотрения его в качестве "последнего" и конечного земного продукта, вывода его из земного обращения и перевода в некую призрачную сферу в виде отброса и шлама, закрепления за ним статуса "лишнего" и "негодного". "Мы более не выводим человека из "духа", - пишет Ницше в "Антихристе", - из "божества", мы отодвинули его в ряды животных. Мы считаем его сильнейшим животным, потому что он хитрее всех, - следствием этого является его духовность... как раз именно сознание, "дух", мы считаем симптомом относительного несовершенства организма... мы отрицаем, чтобы что-нибудь могло быть совершенным, раз оно делается сознательно" (Антихрист, 266, 267).

Нигилистическое "мы" Ницше - один из его лучших способов говорить "от имени" современности, даже если сама современность при этом молчит. Ницше "берет на себя" дух современного декаданса, "переламаывает" его в себе; отсюда - раздвоенность внутреннего взгляда, противопоставление себя самому себе. "Мы" для Ницше - это не столько "новые философы" с принадлежащим им "послезавтра", сколько он сам. "Мы имеем правдивость, обратившуюся в инстинкт" (Антихрист, 292), - но что если это инстинкт Заратустры? Инстинкт, противопоставляющий "потустороннее" земному, полагающий человеческое *Я* "продуктом" и "игрушкой" тела: "*Я* говоришь ты и гордишься этим словом, но больше его - во что ты не хочешь верить - тело с его большим разумом: оно не говорит *Я*, но делает *Я*" (Зар., 31). Заратустра *учит*, он сам - вне критики. Он "учит о сверхчеловеке", учит "великому презрению" к человеку; его мощь и величие, высокая поэзия его одиночества, имморализм его ценностей зовут "новых философов" в некую "зону риска", зону "тотальной переоценки" и отчаяния, - в зону нового авторитета в лице очень мудрого, наделяющего человека своей мудростью Аримана! Заратустра-Ариман ставит над человеком его волеизъявляющее *Само*: "дракон" глотает человеческое *Я*. "*Само* ищет глазами чувств, прислушивается ушами духа. Оно господствует и является даже господином над *Я*. Твое *Само* смеется над твоим *Я*..." (Зар., 31). В этой ариманической алхимии человеческому *Я* отводится жалкая роль "слуги воли", человек растворяется в "дионисийском танце", опьяненный иллюзией единения с высшим существом.

Изнанкой Аримана неизбежно оказывается *воля к власти*: через эту "воронку" ариманические силы разрушения высасывают из человека его духовные (и физические) ресурсы, человек становится *пустым* в иллюзии своего сиюминутного могущества. "Инстинкт" Заратустры *соблазняет* человека к ариманической мудрости, к той холодной (несмотря на адский жар) пронизательности, в которой нет места *любви*. Заратустра любит своих учеников любовью "дарящей добродетели", не позволяющей человеческой душе "улетать от земного и биться крыльями о вечные стены" (Зар., 74): эта любовь *приказывает*. Никому из своих учеников Заратустра не позволяет себя *раздеть*: что там, за ослепительным сиянием золота? Заратустра *авторитарен*, он любит, чтобы его слушали, иначе зачем ему говорить? Любит, чтобы его слушали те, кого он *презирает*: "Здесь я не могу подавить вздоха. Бывают дни, когда меня охватывает чувство черной, самой черной меланхолии, - это *презрение к человеку*. Теперешний человек - я задыхаюсь в его нечистом дыхании..." (Антихрист, 293).

"Инстинкт" Заратустры-Аримана направляет самопознание в русло *атаки на человека*: "ценность" *гибели человека* становится *единственной ценностью*. "Восхождение" Заратустры - это "упадок" человека; "крещение" сверхчеловеком - это присяга Ариману.

Ариманические "элементарные" силы, в которые погружается внутреннее чувство человека, могут быть, при всей их "мудрости разрушения", обращены человеку на благо. Для этого нужны сила *духа* и ясность *души*. Естественнонаучно ориентированное познания дает *достаточно* оснований для обретения человеком таких качеств. "Научность" Ницше смотрит еще дальше - в сторону той *вертикали*, серединой которой является *Я*.

## 6. Лабиринт: между "большим" и "малым" стилем

Естественнонаучный метод, каким он складывается к середине XIX века, никогда не был использован Ницше; он берет идеи готовыми, не выясняя специфики их происхождения: от Дюринга он берет идею "вечного возвращения", от Дарвина - идею силового превосходства одного биологического вида над другим, от Гете - учение от форме и материи, от Шопенгауэра - учение о всеобъемлющей мировой воле.

В своем предисловии к книге "Ницше - в борьбе против своего времени" Р. Штейнер пишет в 1895 году: "Когда я шесть лет назад познакомился с работами Фридриха Ницше, я сам уже развил идеи, сходные с его. Независимо от него и совершенно другими путями я пришел к заключениям, гармонирующими с тем, о чем Ницше высказывается в "Генеалогии морали", "По ту сторону добра и зла", "Так говорил Заратустра" ( R. Steiner. Nietzsche - i kamp mot sin tid. Vidarforlaget, 1992, s. 14).

Ницше никогда не был *ученым* философом; он *переживает* как *поэт* глубочайшие проблемы современности. Даже для своего "музыкального" времени Ницше поразительно *музыкален*: силы роста его мышления питаются избытком внутреннего образного созерцания: его фантазия *расточает* "новые, неслыханные, поистине впервые здесь созданные средства искусства" (Ессе Номо, 374).

Музыкальность обретает у Ницше качество некоего "потенциала захвата" реальности, своего рода "воинственности" в отношении *смысла* познаваемого: это призыв и атака, *безумство* храбрости и воля победителя. Музыкальность дает Ницше крылья "большого стиля", того "искусства великого ритма" (375), которое одно только и может схватывать *периодичность* "выражения огромного восхождения и нисхождения высокой, сверхчеловеческой страсти" (375).

Музыкальность как *устремленность* к "внутренней напряженности пафоса" (374) становится на исходе XIX века драматической ступенью самопознания: "подъемной силой" скованного материализмом духа. Заратустра не столько "говорит", сколько *поет* свои речи и дифирамбы; ощущение ритма у него и есть ощущение истины. Истина не "достигается", а *переживается* как нечто глубоко персональное, интимное, не делимое с кем-то другим: истина *звучит* в человеческой душе.

Это - совершенно новое для человека требование познания: *прислушиваться*. Прислушиваться к тому, *что* говорит в тебе Заратустра. Именно поэтому Ницше называет хороший стиль "чистым безумием" (374), дразня этим выражением вкус "ученого рогатого скота". Внутреннее "слышание" становится у Ницше приглашением "за грань" и... сигналом к битве. Это - *приглашение к бодрствованию*. Музыкальность как *познавательное* качество человека реализуется только при том условии, что человек *позволяет* себе *быть глубоким*, смотреть без страха в "таинственное" и доверять его "тайнам". Человек никогда еще не подходил так близко к *отрицанию* своего времени ради "вневременного": к отрицанию "оскудевшей" жизни ради *жизни*, к отрицанию самой "воли к концу" (Казус Вагнер, 219). Силы роста, составляющие природу музыкальности, впервые достигают такой глубины, на которой становится *позволительно* отстраниться от своего времени, понять свое время и защищаться от него. Много истин выражается в XIX веке именно музыкой; но *музыкальность* есть нечто более фундаментальное, общая основа *отрыва* от "обязательности" норм рассудка, основа преодоления "духа тяжести". "Глубокое отчуждение, охлаждение, отрезвление от всего временного, сообразного с духом времени; и, как высшее желание, око *Заратустры*, око, озирающее из страшной дали весь факт "человек" (219).

Музыкальность мышления Ницше - это внутренний импульс к движению *против* "нечистой совести" современности, "потерявшей всякий стыд перед собою" (219), против того "сирокко", что наносит ущерб *личной* "хорошей погоде". Не только "хорошо слышать", но *слышать причину* музыки - вот высшее познавательное требование Ницше:

"Заметили ли, что музыка *делает свободным* ум? Дает крылья мысли? Что становишься тем более философом, чем более становишься музыкантом? Серое небо абстракций как бы бороздят молнии; свет достаточно силен для всего филигранного в вещах; великие проблемы близки к постижению; мир, озираемый как бы с горы" (221).

Музыкальность есть качество *постижения целого*, есть нечто обратное тому технологизирующему раздроблению, которое неизбежно несет в себе всякий "профессионализм", всякое "вагнерианство", всякое приспособление "ценности" ко "вкусу". Понимание *музыкального* становится у Ницше вопросом *стиля*: здоровье или декаданс? "Чем характеризуется всякий *литературный decadence*? Тем, что целое уже не проникнуто больше жизнью. Слово становится суверенным и выпрыгивает из предложения, предложение выдается вперед с затемняет смысл страницы, страница получает жизнь за счет целого - целое уже не является больше целым" (233). В этом профессиональном расщеплении литературного "целого" угадывается патологическая тяга к *фельетону* как средству "принятия действительности": нехватка в жизни *большого* "оправдывается" переизбытком малого, ничтожного, вредного; сама эта "нехватка" становится той *расстановкой сил*, при которой *большому* нет больше доступа к жизни. Кривое зеркало Аримана "показывает" человеку его ничтожность и никчемность, его озабоченность пустопорожней трескотней политиков и священников: человек "конца" начинает верить своим глазам и... прожигать последний свой день. Против такого преувеличения частности за счет слепоты по отношению к целому и восстает *музыкальность* Ницше: восстает против *драматического стиля* своего времени. Противопоставляя *способность* к росту *неспособности* к органическому творчеству как таковому, Ницше вычеркивает как негодное само качество "миниатюризации" и "избалованности деталью", играющее в драме-фельетоне главную роль. Гипнотическим утехам "сонливого счастья" (234) современной драмы, к примеру, вагнеровской, Ницше противопоставляет *подлинность осознанного переживания* как самостоятельного шага к истине. Однако современность не сдвинулась с места в направлении Ницше, отдав предпочтение "театру", на сцене которого уже распоряжались технологи "дрессировки" и "автоматизма".

Вопрос *стиля* для Ницше, это вопрос о том, *уйти или остаться*. Как *нигилист* и *декадент*, как детище своего времени, Ницше *остается*, чтобы *разрушать*; как "музыкант по инстинкту" Ницше *уходит* незримыми путями *сил роста* - к *большому стилю целого*.

В лабиринте "большого *стиля*" Ницше высвечиваются контуры *метаэссе*: эссеистическое рассуждение "на короткой дистанции" подвергается непрерывному "осмотру" издалека, из некой отстраненной от автора эссе точки; отсюда - столь частые у Ницше восклицания и "веселые штрихи": "Или?.. Довольно!.. Я опять позволю себе развлечение... Я устанавливаю прежде всего такую точку зрения... Я слышал вчера, поверите ли... и т.д.". Автор метаэссе постоянно "высвобождается" от автора эссе, между ними идет непрерывное соперничество в *скорости осмысления* проблемы: повествование "гонит" проблему в глубь лабиринта, где нет места домыслам и "галлюцинациям", где правит "злоба, забота и любовь к искусству" (244).

Потребность в метаэссе - примета "большого *стиля*". Пройдя через Ницше, эссе не может уже больше оставаться "малой" формой: в него вливаются импульсы к "расширению изнутри", к осмыслению самого *метода* познания. Эссе в метаэссе - это участок лабиринта, прохождение через "трудность", постановка проблемы. Все вместе взятые сочинения Ницше можно очертить одним огромным метаэссе, нескончаемым лабиринтом, в котором живет эхо одних и тех же проблем, а точнее - *одной* проблемы: *проблемы человека*. И эта проблема "слышится" с разных сторон, отзывается эхом различных тональностей.

"Большой стиль" Ницше был загадкой для современников; "малый стиль" возмущал и восхищал. Оказавшись по-своему спровоцированной, современная Ницше литература

"уползла" в сторону фельетона и соцреализма, так и не дотянув до планки вопроса: "Как быть с человеком?" Ответ на этот вопрос дала *практика* XX века: практика уничтожения.

Метаэссеизм Ницше явился для своего времени *единственным* призывом к *подлинности переживания*: переживать себя, познавая. Переживать *в себе* современность и при этом давать себе привилегию "бегства", привилегию "строительства впереди себя". Метаэссеизм *как метод* приносит современности "страшную догадку" о том, что все, что является "массовым" и "доступным", должно быть отброшено как *негодное*. Годен лишь человек, но он пока еще *не родил себя*. Метаэссеизм становится вызовом *всякой* упадочной культуре, каким бы "благоденствием" она не прикрывалась, становится роковым вопросом культуры: есть ли еще в этой культуре *правдивость*? "Всюду, где решение переходит в руки масс, - пишет Ницше, - подлинность становится лишней, убыточной, вызывающей пренебрежение" ( Вагнер 242). В атмосфере такой "убыточности" и тотальной неправдивости расцветает *актерство*, виртуозность пустых звуков и гипнотизирующих "массу" декламаций; следом за актерством неизбежно идут "власть" и "послушание".

Вопрос о "подлинности" парит еще слишком высоко над головами современников Ницше; и следующее двадцатое столетие только занижает высоту постановки вопроса, значительно потеряв вкус к самой потребности в истине. Вместе с Ницше эссе выходит на такой рубеж *вопрошания* о смысле происходящего, дальше которого - пропасть. Пропать еще более глубокого, "победившего" и ставшего нормой нигилизма или... пропасть той глубины, которая и есть человек. Ощущение "конца", столь характерное для рубежа XIX-XX веков, органически вписано в сам метод вопрошания Ницше, вопрошания к "человеку как концу". И если "малый стиль" Ницше, с его исполненными жизни и юмора зарисовками и обгоняющими друг друга "экскурсами" в историю, философию и т.п., был "любим" и "понятен", то к его "большому стилю" современность так и не смогла приспособиться, ограничившись лишь попытками того или иного "прочтения".

Высота метаэссеизма требует *полного* одиночества.

Ницше "одиночествовал и имел с морем общие тайны" (394) ради переживания того мгновения *бегства прочь*, в котором только и улавливаются "божественные ящерицы" (395) смысла. Переживание *утренней зари* как нового *утверждения* на фоне нигилизма эпохи является принципиальным разворотом познания к сфере *Я*, где только и возможно что-либо *утверждать*. Все, что до Ницше считалось "наукой", чему присягали "критерии истины", оказывается перед угрозой разоблачения в пустоте: пусто везде, где нет *души*. "Утренняя зоря" - это вопрос об *одухотворенности* познавательного процесса; вопрос о том, чтобы познавать, проходя мимо "мнений": познавать *свое*.

Это "свое" озвучивается Ницше с помощью *брошенного в лабиринт* слова: слово живет в прямой атмосфере игры жизни со смертью, становится призывом и приговором. "Из всего написанного, - говорит Ницше-Заратустра, - люблю я только то, что пишется кровью. Пиши кровью - и ты узнаешь, что кровь есть дух" (37). Писать "кровью", писать *духом*. Знание ( или внутренне чувство, "инстинкт") о том, что *иначе* писать нельзя, что само это "иначе" означает нигилистическое "никак", - это знание позволяет Ницше сформулировать как *задачу* "далекую" познавательную цель: "подготовить человечеству момент высшего самосознания, *великий полдень*, когда оно оглянется назад и взглянет вперед, когда оно выйдет из-под владычества случая и священников и поставит себе впервые, *как целое*, вопросы: почему? к чему?" (395).

Эти вопросы никогда не задает себе нигилистическое мышление: "далекие" цели в нем не приживаются. Мышление *должно* стать иным, чтобы *вопрошать к смыслу*. Ницше бросает этот призыв *инфицированной ложью* современности: призыв перестать быть тем, чем она является. Огромность этой задачи определяет "масштаб стиля": речь идет о *самом большом*, о самом величественном в человеке, о его духе. Дух современности для Ницше есть ни что иное, как " воля к подавлению истины" (396), и на перекрестках "инстинкта декаданса" и внутреннего чувства "восхода" рождается "малый стиль" Ницше:

говoreние "от себя" как нигилиста - "к себе" как сверхчеловеку.

"Большой" и "малый" стиль взаимно проникают друг друга: "малое документальное" становится "вечным", как, например, рассуждения о "диете" и месте жительства, о прессе и "бабенках"; "Семь печатей" Заратустры становятся символической "травой и красным маком на развалинах церквей" (Зар 232); идя по "большому кругу", мысль Ницше *танцует* сквозь хоровод сиюминутного, сметая "истлевшие слова".

Своим новым стилем Ницше *воспитывает* европейское эссе: воспитывает *потребность* в эссеизме. Если многовековое нигилистическое развитие постепенно вкладывает в человека "новую совесть", а натиск материализма в XIX веке делает эту "новую совесть" *нескромной*, то самопознавательное пространство эссе "лечит" человеческий вкус, закрепляет в нем здоровые ориентиры.

Эссеизм Ницше приходит в европейскую культуру как мощная *терапия духа*, как *средство* человеческого роста. Приходит, чтобы оказаться не востребуемым современностью и следующим столетием. Но совершенное Ницше *духовное действие* несколько этой не востребуемостью не умаляется: чтобы *идти* дальше, нужно *вернуться* к Ницше.

Вернуться, чтобы преодолеть гравитацию слова, его "демона" и "духа тяжести", чтобы испытать, вслед за Ницше, удивление: "Я научился летать; с тех пор я не жду толчка, чтобы сдвинуться с места... теперь Бог танцует во мне" (Зар., 38).

Метаэссеизм как новый метод и стиль не только не нуждается в "подтверждении" со стороны "старых", непосредственно не обращенных к человеку методов познания (доступных "стадам, пастухам и трупам" - Зар., 19), но в принципе и не может быть ими "подтвержден" или "опровергнут"; метаэссеизм строит впереди себя *духовную науку*.

Метаэссеизм как *метод созидания*: "Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком" (Зар., 16).

Метаэссеизм как метод *тотальной войны*: "Своего врага ищите вы, свою войну ведите вы, войну за свои мысли!" (Зар., 44).

В лабиринте "большого" и "малого" стилей Ницше самопознание становится *страстью* и *вечным возвращением к себе*, становится "любовью к дальнему", "стрелой тоски" и "голосом печали", правом "сбросить ярмо" и "навесить на себя свою волю как закон"; самопознание не удовлетворяется больше суждением разума, ему нужен *весь* человек. Если до Ницше *понимание* взывало к понятию как таковому, то теперь речь идет о *сопереживании*: убеждает то, что лежит у автора на сердце. "Его борьба разворачивается целиком в его душе", - пишет Р.Штейнер (142). Отсюда - непереносимость "базара и славы", непереносимость человека как "лишнего человека", как "базарной мухи" и "комедианта", как "доброе и справедливое" ненавистника всего великого и редкого. "Человеконенавистничество" Ницше открывает новую познавательную эпоху: эпоху сожженных мостов и сознательного одинокого бодрствования. Только вождедея к сверхчеловеку, человек и может вынести *себя*. Сверхчеловек - это стремление и тоска, неслышные взмахи крыл будущего; это - многосложный образ той вертикали, которая ведет от *слова-плоти* к *плоти-слову*: "... от вас, избравших самих себя, должен произойти народ избранный и от него - сверхчеловек" (Зар., 75). Сверхчеловек - это то "место выздоровления", где душа человека больше не ищет себе опоры в бессознательной вере в "богов": душа сама рождает Бога.

Эссе Ницше написаны *душой*. Не удовлетворяясь той картиной действительности, которую дает современное естественнонаучное мышление, Ницше находит для себя более убедительным *выстрадать* картину мира. Именно страдание, "страсти о жизни" и есть движущая сила его эссеизма. "Гимны сверхчеловеку, - пишет Р. Штейнер, - являются персональным, *поэтическим* ответом на вопросы современного естествознания" (143).

Труднее всего оказалось для современности переварить именно элемент искусства, *мыслеобраз*, утверждаемый Ницше в качестве *познавательного* орудия. В двадцатом веке дело обстоит еще хуже: символика мышления катастрофически теряет свою духовную

"первородность", делаясь калейдоскопом физической реальности и отрываясь на этом пути от жизни. Современники Ницше стоят в самом начале этого разрушительного процесса, их энтузиазм - на стороне "производства" и "успеха"; инерция нигилизма слишком велика, чтобы задержаться на *перепутье*, каким явился для своего времени эссеизм Ницше. И это "перепутье" имеет свою необратимость, свой "фатализм", свое "если" и "поэтому". Рубеж XIX-XX веков имел *достаточный* духовный потенциал, чтобы унаследовать метаэссеизм Ницше как своевременную "медицину"; но для этого нужна была *зрелость* духа.

Современность и следующее столетие показали другую "зрелость": зрелость реализации на практике тех нигилистических "норм", которые с такой прозорливой страстностью отверг Ницше. Его "Казус Вагнер" до сих пор остается "закрытым письмом" для "нормального" исторического мышления: это *открытое* нападение на все то низменно-плебейское, чему двадцатый век поставил свои памятники и монументы. Говоря о Рихарде Вагнере как творце оперной гигантомании, Ницше *преодолеывает в себе* растлевающий, монархический дух своего времени - и он его преодолевает! Он выходит из лабиринта своих вагнеровских странствий *свободным*. Ницше свободен от *грез* того или иного "движения", каким бы важным оно современникам не казалось. Всякое массовое "движение", в том числе украшенное "идеалами", есть не больше, чем ползание по тем или иным выпуклостям жизни; его главная опасность - в безмыслии. "Кого собственно выдвинуло на передний план вызванное им движение? - пишет Ницше о Вагнере, - Что все более и более взращивало оно? - Прежде всего, наглость профанов, идиотов в искусстве. Они организуют теперь фереины, они хотят насаждать свой "вкус"... *театрократию* - сумасбродную веру в *преимущество* театра, в право театра на *господство* над искусствами, над искусством... Но надо сто раз говорить прямо в лицо вагнерианцам, *что* такое театр: всегда лишь *подискусства*, всегда лишь нечто второе, нечто огрубленное, нечто надлежащим образом выгнутое, вылганное для масс!" (Казус 246).

Отвергнув "воспитание" Ницше, современность пошла по пути театра, стала театром. Театральность, суфлерство, всевозможные переодевания и декорации становятся практикой жизни, достигая в двадцатом веке масштаба грандиозных театральных шоу; политика становится откровенным "кукловодством".

Специфика эссеизма как раз в том и состоит, что *одинокое Я* уходит от современности прочь и возвращается с *ответом* на самые болезненные вопросы; эссеистическое слово насыщается *духом исследования*, становится "молнией из черной тучи". Эссеизм *вакцинирует* человеческое мышление накануне катастрофических сползаний к фельетонному соцреализму; эссеизм становится *последней* крепостью смысла.

В своем блестящем эссе "Казус Вагнер" Ницше хирургически точно вскрывает сам механизм *театральности мышления*, при этом неоднократно подчеркивая, что человек за это дорого заплатит. "Ему свойственна всякая двойственность, - пишет Ницше, - всякая двусмысленность, вообще все, что убеждает невежд, не доводя их до сознания, *для чего* их убедили" (246). Как раз это "для чего", это вопрошание о смысле, и предусматривает эссеизм - на пути неспешной внутренней работы, на пути терпеливого *пропитывания* духом, терпеливого и неустанного *ткания* истины.

Убежденность как "бессознательная убежденность" становится роковой приметой всего двадцатого столетия: социализм, фашизм, демократия, глобализация и т.п. Сознательное как таковое изгоняется из мышления, его место немедленно занимает "непроницаемыми" для сознания структурами стереотипов, механизм мышления "зашлаковывается", приходит в негодность. "Убежденный невежда" - норма двадцатого столетия. Другой, еще более могущественной "нормой" становится в двадцатом веке "поношение мира в духовной области" (246), представляющее как "самый черный обскурантизм, скрываемый под светлым покровом идеала" (246).

Призывая современность "открыть уши" по отношению к опере Вагнера, Ницше призывает к гораздо большему: открыть уши по отношению к грядущей катастрофе, к той "фабрикации фальшивых монет трансценденции и потустороннего", которыми и будет оплачено будущее "благоденствие" человека.

Та страстная заинтересованность, с которой Ницше "врубается" в скалу вагнеровского музыкального мышления, есть результат многолетней душевной борьбы с *собой*: Ницше узнает Вагнера в себе как свое детство, как свою незрелость. Известная биографическая подробность: будучи ребенком, Ницше сочинил "идентичную по настроению и выражению" "Ораторию", и в свои зрелые годы ужаснулся, в каком близком родстве он состоит с музыкой Вагнера. Эссе "Казус Вагнер" показывает, как человек преодолевает себя: преодолевает в себе *извращенное* понимание *болезни как красоты*. На этот путь *выздоровления* Ницше зовет человека; и вот один из ответов, полученных от человека, известного писателя Йенса Бьернебу, сто лет спустя: *смерть как красота*. Немалый, надо сказать, прогресс: от болезни к смерти. Литература двадцатого века *стала* этой "красотой смерти", в связи с чем можно высказать всерьез пожелание: дать ей поскорее умереть.

Но на исходе XIX века Ницше еще только предостерегает от того "маленького бесконечного" (247), угрожающего "трусости современной души" (247), от той "смертельной ненависти к познанию" (247), что скрывается за массовым вкусом. Всякое хорошее предостережение делается вовремя, но кто к нему прислушивается?

Притупление, засорение, вырождение - вот "этапы" омассовления мышления. В том состоянии, в котором Ницше застаёт культуру Европы на исходе XIX века, вопрос о "человеческом здоровье" едва ли актуален: "Дело вообще обстоит скверно, - заключает он, - Гибель является всеобщей. Болезнь коренится глубоко" (249). Вопрос о "скорости гибели" едва ли понятен современникам. Вопрос об *убеждении в испорченности* (250) становится эстетикой.

Метаэссеизм как осмысление метода самопознания в ходе познавательного процесса становится благодаря Ницше *мерой правдивости* своего времени. Ницше неоднократно упоминает об "оптике ценностей", являющейся неотъемлемой частью каждой эпохи, и самое важное в этом видении современности - замечать контрасты истины и лжи. Та "новая совесть", с которой Ницше связывает понятие современности, является ничем иным, как "чистой совестью во лжи" (254), своего рода невинным свинством и всеядностью глупца, говорящего одновременно "да" и "нет". "Что же удивительного, - резюмирует Ницше "Казус Вагнер", - что именно в наше время сама фальшь становится плотью и даже гением?" (254).

Фальшь сделалась плотью и гением двадцатого века; начало века двадцать первого вообще изымает из обращения понятие "фальшь" ввиду тотального ее процветания на всех уровнях человеческой практики. Человек становится наркоманом фальши, глоток свежего воздуха для него "вреден"; меняется сам *обмен* в человеческой душе, способ его душевного дыхания. Та душевно-духовная ситуация, в которой оказывается "современность" сто лет спустя после смерти Ницше, имеет только один исход, одну перспективу "выздоровления": перестать быть *современной*. Чрезмерность этого требования соответствует "чрезмерности" природы человеческого духа: один лев стоит тысячи мышей. Пригодность человеческого духа для *духовной работы* определяется *сознательной устремленностью* именно к этому роду *деятельности*; дух "технологии" и "производства" есть лишь иллюзия "занятости". "Нынче могут создавать хорошо, создавать мастерски только маленькое" (251), - пишет Ницше, и за этими его словами маячит "успех" того или иного "дела". *Маленькое* покупается за деньги; на *большое* у человека не хватает *духа*. "Самое лучшее обучение, самая совестливая выучка, принципиальная интимность, даже изоляция в обществе старых мастеров, - пишет Ницше, - все это остается паллиативным, говоря точнее, *иллюзорным*, потому что уже не имеешь в себе предусловий для этого" (251). Эти "предусловия" оказываются *ненавистными* сто лет спустя после Ницше: ничто не вызывает такой насмешки у *современного* человека, как

разговор о его *душе* и его *духе*. Проникая в сферу активного действия ариманических сил - с чем связаны *все* "передовые технологии" - человек несколько не обеспокоен своим невежеством относительно *природы* этих разрушительных сил: человек не ведает, с чем он имеет дело. Становясь все больше и больше *практикой разрушения*, человеческое мышление повисает на острие тех самых "предусловий", невыполнение которых влечет за собой отказ от мышления как такового. Путь к этим "предусловиям" сегодня нащупывает *только* эссеизированное, мыслеобразное, самопознание: путь к духовной науке. В своей "Прелюдии к философии будущего" Ницше указывает на самый большой риск, на который только отваживается человеческое мышление: на выбор между "волей к истине" и "волей ко лжи": "Положим, мы хотим истины, - *отчего же лучше* не лжи?" (По ту сторону 7). Что в человеке *желает* истины? *Способное* к погружению в духовный мир *Я*: оно является для человека *единственным* "зондом" истины; законы "движения" духовного мира являются одновременно *природными и моральными* законами, от их созерцания и исходит воля к истине как воля к жизни; ценность "воли к истине" становится ценностью самой жизни.

## 7. Несвоевременность дифирамба

Желая быть понятым через триста лет, Ницше не торопит человечество с созреванием: *та* зрелость, которая ему нужна, зрелость Заратустры, слишком *высокогорна*, чтобы становиться "продуктом". Сегодня можно говорить только о незрелости попыток прочтения Ницше: его читают обычно *так*, словно это он "выдумал" нигилизм и "изобрел" Антихриста. Нигилизм накапливается веками, становится "нормой" и "неизлечимой болезнью"; Ницше только ставит диагноз. Также и с Антихристом:

"победоносная" ариманическая-люциферическая составляющая человека становится вопиющей реальностью в середине XIX века в связи с расцветом материализма. Называя себя "Антихристом", "нигилистом" и "имморалистом", Ницше тем самым признает свое неразрывное родство со своим временем: у него есть для этого *честность*. И Ницше *преодолеывает* в себе свое время. "Я одно, мои сочинения другое" (Ессе Homo, 369), - пишет он в связи с вопросом "о понимании и непонимании" его сочинений. Познание для Ницше есть *самопознание*: его многоликий автопортрет есть пейзаж современности. И самым досадным обстоятельством "нормального непонимания" становится *буквальность* трактовки сказанного Ницше: его авторское *Я*, окунающее перо в "кровь" современности, совмещают с его эссеистическим "героем", в данном случае с Антихристом. Если бы это в самом деле было так - если бы Ницше *был* антиподом Иисуса - он никогда не написал бы "Антихриста". Познание Антихриста как "объекта" предполагает некую отстраненность авторского *Я* от "анти-христовой" действительности: *дух* авторского *Я* выступает как нечто *иное*, "не инфицированное" фактом "распятия", как нечто, имевшее место *до* "распятия". Христианство, каким его отвергает Ницше, "стартует" со смертью Иисуса на кресте; *то*, что отвергает такое христианство, *продолжает жить* после "распятия". Знаменитое и таинственное "Дионис против Распятого" есть утверждение перманентности жизни за порогом смерти: распято *тело*, дух странствует дальше. Историки относят к числу "безумств" Ницше его "переодевание" в Распятого; но это лишь *знание* о состоянии современной культуры: *живое* распинается во имя смерти, смерть "освящается". Норма современного мышления не выдерживает напряженности того внутреннего переживания, из которого ткется *мыслеобраз* "вещей, скачущих к истине" (Ессе 402); "норма" называет это "безумием". "Нормальное" современное мышление дает себя провести, "клея" Ницше как имморалиста и нигилиста и не видя в нем *рок* современности; в "норме" всегда отсутствует механизм распознавания тонкостей "ухода" от нормы. Незрелость душевного аппарата перегораживает современное мышление той каменной стеной, о которую напрасно бьются "птицы вечности".

Пожелание Ницше "вымыть руки" перед тем, как читать его книги, есть ни что иное, как *душевная подготовка*: материалистическая "грязь" должна быть смыта. Душа должна получить возможность движения, возможность дыхания. Душа должна стать *дифирамбом духа*.

Душевное знание Ницше - это "продолжение" его музыкальности: оно выступает не иначе как в виде *духовного зрения и духовного слуха*. "Есть ли у кого-нибудь в конце девятнадцатого столетия ясное понятие о том, что поэты сильных эпох называли *инспирацией*? - пишет Ницше, - ... нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится *видимым*, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека... Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния, вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний... Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою в потоках слез, при котором шаги невольно становятся то бурными, то медленными; частичная невменяемость с предельно ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из потставленных условий, как необходимая окраска внутри такого избытка света; инстинкт ритмических отношений, охватывающий далекие пространства форм, - продолжительность, потребность в *далеко напряженном* ритме, есть почти мера для сильных вдохновений... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности... Произвольность образа, символа есть самое замечательное... Здесь раскрываются тебе слова и ларчики слов всякого бытия: здесь всякое бытие хочет стать словом... Это *мой* опыт инспирации; я не сомневаюсь, что надо вернуться на тысячелетие назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать: "Это и мой опыт" (Ессе Номо, 401, 402)

Подобный и гораздо более углубленный душевно-духовный опыт приносит в мир Рудольф Штейнер, четверть века спустя после смерти Ницше. Два великих мыслителя встречаются в 1894 году: по просьбе сестры Ницше Штейнер посещает смертельно больного писателя в Наумбурге, и его внутреннему взору представляется впечатляющая картина "парения" гениальной души над почти уже разрушенным телом. "Теперь я увидел того Ницше, - пишет Штейнер, - который несет своему телу идеи из отдаленнейших духовных областей, идеи, еще сияющие своей красотой, хотя и потерявшие в пути часть своей первоначальной световой силы. Ницше был такой душой, которая из прежней земной жизни принесла с собой безмерную чашу сверкающего золота, но которой не удалось полностью использовать этот свет в этой жизни" (11).

В момент встречи двух великих мыслителей Р. Штейнер не был *еще* "антропософом", тогда как Ницше не был *уже* человеком "в теле"; тем не менее, эта *безмолвная* встреча состоялась. "На диване лежал безумец с редкостно прекрасным лбом. Этот лоб принадлежал художнику и мыслителю одновременно. Время было чуть за полдень. Глаза Ницше, казавшиеся угасшими после того, как они стали незрячими, воспринимали окружающие картины, которые он сам не регистрировал. Человек находился рядом, но Ницше не знал об этом. Создавалось впечатление, что это одухотворенное лицо было выражением души, которая все утро работала со своими мыслями и теперь желала немного передохнуть. Охватившее меня внутреннее потрясение было не иначе как внезапным пониманием гения, нацелившего на меня свой взор, но так и не пробравшегося ко мне. Пассивность этого застывшего взгляда выдавала понимание моего собственного взгляда, действующего посредством зрительной душевной силы, хотя наши взгляды и не соприкоснулись" (11).

Р. Штейнер оказался первым, кто *понял* Ницше *душой*.

Понимание эссеистики Ницше как *душевного* ( или в определенном смысле душевно-патологического) процесса делает естественными те бесчисленные "остановки в пути", разрывы и фрагменты, из которых выстраивается прихотливый лабиринт его мысли.

Ницше мыслит фрагментарно, "швыряет" заряды небывалой силы; молнии его фрагментов - просветы в кромешной тьме, их удар нацелен на самое уязвимое и ранимое; самые мощные из этих молний выворачивают с корнем вековые понятия.

Фрагмент как беглая заметка на полях, как афоризм - средство "точечного удара": нападению подвергается суть явления. Фрагментарность выражения мысли - своего рода способ "душевного дыхания", способ "задержания" мгновения истины "чуть дольше", до ее обыденного озвучивания: истина предстает в виде поучения, тон этого "поучения" - дифирамбический. Называя себя "изобретателем дифирамба", Ницше вводит в обиход эссеистики *идеал духа*, играющего со всем, "что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным" (Ессе Номо, 401) - и этот дух им *воспевается*. В дифирамбе Ницше "появляется впервые великая серьезность... поворачивается судьба души..." (401): человек становится выше и круче, до него уже не дотягивается современность. Право души на такой "разворот" Ницше считает "дионисийским" правом: "самые высшие и самые низшие силы человеческой природы... струятся у него из *единого* источника" (405). Дионис в этом смысле и есть "душа", в противоположность разуму-Аполлону: "душа, имеющая очень длинную лестницу и могущая спуститься очень низко; душа самая обширная... душа сущая... душа самая мудрая, которую потихоньку приглашает к себе безумие..." (406). Дифирамб становится у Ницше самой высокой формой *утверждения* человеческого Я: "... *самому быть* вечным утверждением всех вещей..." (407), - утверждением "переизбытка света" и своей "солнечной природы" (407). Вершиной дифирамба Ницше является, бесспорно, "Ночная песнь" Заратустры: это дифирамб страданию.

Можно, пожалуй, говорить об *эссеизированном дифирамбе* как наиболее интенсивной форме эссе: "... я живу в своем собственном свете, я вновь поглощаю пламя, что исходит из меня..." (407); самопознание становится "радостью самосожжения". Интенсивность авторского видения сродни здесь той "воле к рождению", которая высекает из камня *образ*, "образ моих образов" (410) - созидующее человеческое Я.

Эссеизированный дифирамб - это схваченная налету "музыкальность" познавательного процесса: схватывается "высокая энергия" души, энергия роста. Именно поэтому Ницше склоняется к императиву "твердости": все *созидующие тверды* (410). Речь идет о твердости *созидания*, о стойкости перед соблазном разрушения. В своих "дионисийских" глубинах человеческая душа становится настоящим "полем битвы" разрушительных и созидательных сил: поднимающиеся из волевых глубин ариманические силы готовы сомкнуться с нисходящими от разума люциферическими силами, сведя на нет созидательный импульс Я. Дух тяжести, Ариман, и демон высоты, Люцифер, *противостоят самопознанию*, внося в Я раскол и расщепленность, лишая его гармонии. "Две души, ах, живут в моем сердце! - то и дело восклицает Ницше, - ...я двойник, у меня есть и "второе" лицо кроме первого, И, должно быть, еще и третье..." (Ессе Номо, 342). Эта патология есть своего рода "норма" в том жестко материалистически ориентированном мире, где все есть "практика"; и именно в русле этой патологии и призвано в дальнейшем развиваться человеческое самопознание: как непрерывное самопреодоление и "самоубийство". "В духовной жизни Ницше, - пишет Р. Штейнер, - бросается в глаза явление, которое всегда оставалось скрытым, лишь изредка давая о себе знать, а именно, *удвоение* самосознания... Он сам не в состоянии установить баланс между своими "двумя душами". Его полемические выпады едва ли могут быть поняты с какой-то другой точки зрения. Он почти никогда не встречал непосредственных противников своим высказываниям. То, на что он нападает и против чего борется таким необычным способом, есть его собственные искаженные представления о жизни, мало связанные с реальностью. Это начинаешь понимать, когда видишь, что он никогда не борется против какого-то внешнего врага, но только против *самого себя*" (127).

Обреченность самопознания (или "борьбы против себя") на *патологию* в виде той или иной ущемленности "внешнего зрения" - цена материализма эпохи. Самопознание на

исходе XIX века вынуждено в определенном смысле "бежать" от внешней действительности, бежать от ее ариманических "успехов", бежать в *чистое безумие*. Смысл "вещей в себе" раскрывается в таком самопознании в *акте* имажинации и инспирации, и это, как правило, некий "квант" смысла, схватывание "высоких энергий". Отсюда - "фрагментарность" мышления, сосуществование "большого" и "малого" стилей, тяготение "трактата" к "афоризму". В этой предрасположенности к "сжатию" мыслительных форм угадывается тяга к переосмыслению самих философских понятий, к поиску иного взгляда "в глубь мира", к внутреннему переустройству души. Эта направленность "в глубь" ищет *непроизвольное*, выскользающее из ярма культурной нормы: ищет *свое*. Это - поиск *новой конфигурации души*: души, как развивающегося познавательного органа. В этом - принципиальное отличие поисков Ницше от "философии" в ее роли "системы": Ницше *зовет* туда, куда до него никто не звал, - прочь от "опознавания старого", от "стародавней общей вотчины души", от "атавизма высшего порядка" (По ту, 26), прочь от "роковой атомистики души" (18), - к *праву гражданства в науке* (19) "нового изложения" и "утонченной обработки гипотезы о душе" (19). В связи с такой внутренней переориентацией "новый психолог" изгоняет себя в "новую пустыню" (19), где он "обречен на изобретения... на обретения" (19).

"Пустыня" Ницше - это весть о большой опасности: перестать быть "современным", перестать отзываться даже на "изобретенные" имена "нигилиста", "имморалиста" и т.п. В "пустыне" становятся *собой*, платя за это тем или иным душевным "пробелом" - иначе как же попасть в "пустыню"? Р. Штейнер определяет душевный "дефект" Ницше как "недостаток чувства объективной истины" (102). Для Ницше никогда не было актуальным *искать истину* так, как это делает естествоиспытатель: та *атомистическая* истина, на поиски которой было нацелено его время, не была для Ницше чем-то реально существующим. Сам естественнонаучный метод с его объективностью внутренних связей *не* переносится Ницше в сферу самопознания, следствием чего становится идея о "вечном возвращении" к субъекту "воли к власти": у входа в лабиринт стоит властным стражем Ариман.

Недостаток чувства объективной истины становится на рубеже XIX-XX веков определяющим умонастроением: нигилизм "съедает" саму "веру" в объективность, ставя на ее место принцип "минимальной затраты сил", едко названный Ницше принципом "максимальной затраты глупости" (По ту, 20). Материалистическая наука, занимающаяся *упорядочением* физической реальности и не могущая объяснить ряд ее фундаментальных явлений, к примеру, гравитации, света, теплоты и т.д., угождает лишь *плебейскому "народному сенсуализму"* (20), угождает "трудолюбивому поколению машинистов и мостостроителей будущего, назначение которых, - исполнять только *черную работу*" (20).

Материалистическое мышление не может "угодить" самопознанию: объективность естествознания и *объективность* душевно-духовных процессов не связываются этим мышлением в единое целое; такое мышление лишь "угадывает" те или иные "душевные деформации", на которых вырастает порой... жемчуг. Жемчуг "безумия" Ницше.

Тот тип человеческого сознания, в котором зреют на рубеже XIX-XX веков самые сочные истины материализма, не предполагает выхода за пределы, с одной стороны, природных явлений, а с другой стороны - за пределы чувственно-душевных переживаний. Такое ограниченное двумя "занавесами" сознание имеет свою историческую задачу, изящно сформулированную Р. Штейнером: установление душевно-духовной границы между людьми. Благодаря свойству зеркально отражать само себя, сознание человека встречает естественное внутреннее препятствие на пути "завоевания" сознания другого человека: "зеркало" сознания, *самосознание*, становится границей на пути к другому человеку. Когда же это "зеркало" имеет дефект, естественная блокада прорывается, в "пробоину" устремляется поток "необычных" переживаний, "безумных идей", оказывающих сильное воздействие на других людей.

Именно таков механизм "захвата" сознания современников идеями Ницше: незрелое для понимания этих идей мышление "оглушается" и "опьяняется", слепо "ведется" ими. То, что противостоит в душе Ницше разрушению, становится у его современников *призывом* к разрушению, лекарство становится источником болезни. Если, к примеру, хотя бы один национал-социалист был способен *вдумываться* в сказанное Ницше по поводу "германцев", Ницше немедленно оказался бы в числе "врагов нации"; но этого не случилось *ни разу!* Ницше читали и продолжают читать, *не мысля*.

Ницше *никогда* не был сумасшедшим. Те обычные "доказательства", которые любят приводить биографы: подписи "Дионис" и "Распятый", танец нагишом и т.п., - *ничего* не говорят о сути дела. Не убеждает также и указанное Р. Штейнером обстоятельство почти "мгновенного" перехода в юности от искреннего богопочитания а полному атеизму ("без внутренней борьбы", как отмечает Р. Штейнер): такой "переход" мог ведь произойти и в результате мгновенного озарения, гениальной интуиции. Болезнь *физического* плана внесла в душевный строй Ницше ряд необычных переживаний, способствуя развитию "сверхчеловеческих" качеств, в частности, воли к "великому здоровью"; но не болезнь сделала Ницше гением. Гениальность Ницше противодействовала разрушению до самого конца, производя глубокую "вспашку" души, выворачивая мощными пластами слежавшийся "дух тяжести". Кто еще мог проделывать *в себе* такую работу?

"Опасность" Ницше состоит в "незаконности", с точки зрения *естественнонаучной логики*, его проникновения в душу другого человека. Фрагмент и афоризм Ницше - это утонченная, массивованная атака на *внутренний мир*, гениальное "точечное попадание" в суть явления, минуя логическое обоснование самого этого процесса. Ницше не просто "бередит" современный ему тип сознания и "сыплет соль" на раны и язвы; его цель простирается гораздо дальше, "строит впереди" него самого: его *сознательная* душа бесстрашно приближается к *самодуху*. В этом смысле время Ницше еще не пришло, и сам он желал быть понятым "через триста лет". Самодух, как первая ступень развития *духовного тела* человека (самодух, человеко-дух, духо-человек), есть первая весть о сверхчеловеке: сверхчеловек рожден! А это значит, что возникает такая душевная организация человека, в которой разум перестает быть только лишь субъективной силой: "разум правит как официальная власть" (Штейнер, *Борьба...* с. 118). Вот почему веет такой неодолимой силой, таким могуществом, таким широким дыханием из фрагментарных "прорывов" Ницше: частное, субъективное, индивидуальное наливается мощью всеобщего. В "малом стиле" отчетливо проступают контуры "большого стиля" - и это всего лишь *различные перспективы* восходящего где-то вдали солнца *истины*. Для Заратустры вовсе не требуется доказательств того, что солнце - истинно.

Однако и тут, на этом "высокогорном" пути, человек обречен на встречу с Ариманом: чем более объективным становится человеческий разум, тем больше возможностей "отрыва" этого разума от, собственно, человеческого, земного. В процессе развития самодуха не исключены такие моменты, когда человек в полном "дневном", бодрствующем сознании входит в состояние "сознательного умопомрачения", своего рода "высокогорного головокружения", отдается "хороводу универсума" и не может уже индивидуально контролировать этот космический дионисийский танец: в такие моменты человек становится жертвой Аримана. В самых прекрасных и проникновенных словах, в самых изысканных образах Ариман предстанет перед человеком и - отбирает у него разум. Это произошло отчасти с Ницше: в его ослепительных фрагментах, в его *дифирамбах духу* зияет пропасть *презрения к человеку*. Как раз на этом повороте с указателем "Великое презрение" Ницше и расходится с новорожденным сверхчеловеком: дальше его ведет Ариман. На путях развития самодуха нет места *презрению*, это путь *любви к человеку*. Ницше приводит современное ему сознание к определенной высоте, куда забредают лишь единицы, но это оказалось преждевременным путешествием: мышление его современников не было еще в достаточной мере защищено от поверхностных, "массовых" подходов к действительности. Не удивительно поэтому, что Ницше - чего бы он меньше

всего желал - становится "кумиром" и "законодателем" самых крайних, инспирированных Ариманом общественных течений (национализм, фашизм). Сверхчеловек балансирует над пропастью. Фрагмент истины "заклеивается" пропагандистским лозунгом, "большой стиль" становится ловушкой и западной "изма". Такова была первая "практическая" реакция современников на слова Заратустры. В чисто "технологическом" плане этот ариманический "захват" можно объяснить *болезненным* состоянием мышления, своего рода "бледной немочью" понятий, уступающих место стереотипам и заезженным выражениям. Все, что человек получает не путем самостоятельного размышления, а в качестве готового языкового продукта, в виде языковых привычек и норм, делается в мышлении *безмысленным*, мертвым; и если человек не замечает этого и не "оживляет" своим раздумьем поговорку-стереотип, этот фрагмент духовной реальности теряет свою человеческую и земную принадлежность, уносится прочь от земного развития, "стирается". Именно в таком "стертом" виде современное мышление склонно воспринимать Ницше: без-мысленно.

Дифирамб духу как выражение "чистого безумия" есть примета космополитической эпохи Михаила: человек больше уже не уместается в своем "национальном" облики, человеческая душа настраивается на "большое странствие", мир становится соразмерным человеческому Я. В душевно-духовном плане "глобализация" является подготовкой человека к поиску "общечеловеческих" внутренних структур Я, воли, души; человечество учится воспринимать себя как нечто единое, как развивающийся организм. Этот драматический процесс самопознания расцветает на пути к *дифирамбу как любви: дифирамбу как созидательному импульсу*. Человек сознательно вступает в эпоху *борьбы за слово*. Слово становится приглашением в... лабиринт.

## Глава IV

### ***Бродский: законы внутреннего сгорания***

*Моя свеча, бросая тусклый свет,  
в твой новый мир осветит бездорожье.  
Иосиф Бродский*

#### **1.Хронология безвременья.**

Из всех "никогда", претендующих в XX веке на "вечность", одно только *время* успевает вписать себя в незримо носящийся над руинами дух столетия: дух *напрасной мечты о будущем*. Время отдает себя этой великой по масштабам своего сумасшествия мечте; время слагает с себя прекрасные, сшитые по меркам прошлого, одежды, - вплоть до последнего своего обязательства: быть пространственно протяженным; время перестает быть *актуальным*. Но если у времени и есть еще какой-то запас неприкосновенности, - то *без* гарантии на будущее: время истощено той принудительной "диетой", в которой слово "пища" заменено словом "продукт" и проштамповано установкой "вещь".

Такая умственная "диета", солью которой становится *цифра* и *буква*, не может не оказаться действенной:

у человека притупляется вкус: *вкус времени*. XX век выносит время "за скобки" той или иной "тиражности", выдавая его за некий "общий множитель" технологий, назначение которых - стереть в человеке тоску о самом себе. Исполнитель, виртуоз, ремесленник, раб и в целом *специалист* одолевает в человеке *метафизику времени*, строящую свой хрустальный замок в человеческой душе: сознание "бездомности" оказывается призывом не к "строительству", но к "бегству".

Время XX века - это цифра с множеством нулей. Нуль как показатель "порядка" говорит больше, чем любая цифра; нуль "вожделет" к сведению к себе "всего"; нуль

становится Царствующим Нулем. Нуль, как бесконечная перспектива Ничто, как перспектива стирания, измельчения *единицы*, есть одновременно перспектива той или иной "нравственной максимы", некоего заранее начертанного маршрута с конечной точкой назначения. Независимо от содержания "нравственных максим" XX века, будь то установка на "победу" или "истребление", "превосходство" или "замораживание", общим моментом их реализации остается *неиндивидуальный* характер человеческих поступков: *интуитивно* постигаемое содержание мира не изживается в этих поступках, *нравственное содержание* индивидуума остается не востребуемым, сама способность к интуиции в человеке стирается. Нравственная максима, постигаемая интуитивно, реализуется человеком *в любви к объекту*; в отсутствии интуиции, когда человек действует только потому, что "так надо", что "так поступают все", нравственная максима реализуется *в акте насилия над объектом*, человек становится "просто исполнителем", "автоматом более высокого порядка" (1). "Закиньте в его сознание какой-либо повод к поступку, - пишет Р. Штейнер, - и тотчас же механизм его моральных принципов придет в движение и сработает надлежащим образом, чтобы реализовать какой-нибудь христианский, гуманный, кажущийся самоотверженным поступок или же поступок, преследующий цели культурно-исторического прогресса. Лишь следуя своей любви к объекту, я сам совершаю собственный поступок... Он бывает "добр", когда моя погруженная в любовь интуиция находится в правильном отношении к интуитивно переживаемой мировой связи; он "зол", когда это не так" (2).

Нравственные максимы XX века реализуются посредством *преступлений*. "Норма" современной человеческой практики такова, что в ней "узаконивается" слепое-безмысленное, хаос и трясина "общечеловечески-животного". Поступок человека становится "плохим" не из-за того, что "плоха" привлекающая человека идея, а в силу *бездумности* его к этой идее отношения. "О действии преступника, - подчеркивает Р. Штейнер, - никак нельзя сказать, что оно проистекает из идеи... они выводятся именно из внеидейных элементов человека" (3).

Автоматизм следования "норме" становится в XX веке важнейшей приметой *несвободы*: человек забывает о "необщности выражения" своего лица, становится "безликим", "как все", - в *подавляющем* своем большинстве. "Святая святых" XX века, идея демократии, работает лучше всего именно там, где стереотипизация становится "чертой оседлости" мыслительного процесса, а сам человек делается "маленьким": маленьким потребителем Большой Нормы. Понимая под свободой такое состояние человека в котором его действия, как внешние, так и внутренние, имеют индивидуальную интуитивную основу, можно говорить о тотальном разрушении самого "аппарата свободы" как культурного принципа конца тысячелетия. На этом пути, каким бы долгим он ни оказался, перед человеком маячит одна-единственная перспектива: духовное вырождение и физическое вымирание. И это касается не той или иной "африки", но человека как *вида*. Разница между одним человеком и другим состоит, как поясняет Р. Штейнер, не в том, что люди могут жить "в совершенно различных мирах", включая гражданство, национальность, партийность и тому подобное, а в том, что "он из общего нам обоим мира идей получает другие интуиции, чем я. Он хочет изживать *свои* интуиции, а я *мои*. Если мы оба действительно черпаем их из идей и не следуем никаким внешним (физическим или духовным) побуждениям, то мы можем лишь сойтись в одинаковом стремлении, в одних и тех же намерениях. Нравственное непонимание, взаимное столкновение у нравственно *свободных* людей исключено... Человеческие индивидуумы могут, сосуществуя, изживать себя только потому, что они одного духа. Свободный живет в доверии к тому, что другой свободный принадлежит вместе с ним к одному духовному миру и сойдется с ним в своих намерениях. Свободный не требует от своего ближнего никакого взаимного согласия, но он ждет его потому, что оно заложено в человеческой природе. Тем самым имеется в виду не необходимость всякого рода внешних учреждений, *а образ мыслей, душевный строй*, при котором человек в своем

самопереживании среди ценимых им собратьев в наибольшей степени отдает должное человеческому достоинству" (4).

В этом *идеале свободы*, скептически или с ненавистью отвергаемом "нормой", человек, единственно, и обретает *дар речи*: обретает то самое *слово*, которое как *реальность* пробивается наружу: "мы не можем додумать до конца понятие человека, - пишет Р. Штейнер, - не придя к *свободному духу* как чистейшему выражению человеческой природы. Ибо мы поистине люди лишь постольку, поскольку мы свободны" (5).

Информационно-культурные процессы второй половины XX века, с их "занавесом", "застоем", "загниванием" и "благоденствием", говорят со своим временем на языке *деградации*: время теряет непосредственную связь с индивидом, становясь простым "количеством", пропасть между человеком и эпохой безуспешно заполняется "мистикой чувств" и "метафизикой воли", человек становится *бездомным*. Сумма человеческого бытия "нормально" определяется *без* человека как нравственно свободного существа; человек не соединяет "себя" ( не соединяется) с такой человеческой "нормой", в которой заведомо отсутствует самопознавательный элемент; человек "выходит" на этот самопознавательный элемент своей сущности, лишь становясь *свободным*. Прирожденный "закон" индивидуального бытия неизбежно наталкивается на шаблоны "природности" или "социальности", не обеспечивающие человеку его "завершенности" в свободе, в самопознании. Информационно-культурное преступление XX века состоит как раз в том, что из человеческой "программы" изымается рассмотрение *сил интуиции* ("конфигурации" мышления) как реально действующего импульса: становясь "технологическим гигантом", человек делается "индивидом-карликом". "Человек существует не для нравственности, пронизательно замечает Р. Штейнер, - а нравственность *благодаря* человеку... Человеческий индивидуум -источник всякой нравственности и средоточие земной жизни" (6). Отсутствие в человеческой "норме" потребности в свободно-нравственном индивидууме катастрофически преграждает человеку путь как в "социальность", так и в "природность": "путь" вырождается в расхищение *времени жизни*. Освоение той душевной области, в которой разворачивается *вопросание* о сущности человека, есть в значительной мере дело литературы. Великая литература тем и отличается от "просто литературы", что она *индивидуально нравственна*: автор поднимается (или углубляется) до интуитивно постигаемых *в языке* мыслеобразов действительности, как внутренней (душевной), так и "внешней". Такое интуитивное мыслеобразотворчество предполагает некую

отстраненность писателя от "эстетики" жизни, с ее неизменными "за" и "против": писательский "маятник" должен иметь достаточный размах, динамика его "взлета" должна превышать динамику жизненной рутины. К этому литература XX века оказывается не готовой: она дает себя унести жизни, становится *описанием трагедии*, в котором исчерпывают себя силы роста мышления. Писателю *достаточно* подслушать, пронюхать и разглядеть, достаточно стать "шпионом" и "разгребателем грязи". На этом "пути" литература становится "искусством ничего не говорить", искусством "направления", "изма" и просто *базара*: литература покидает *человеческое пространство* в виде универсального развлекательного (или поучительного) монстра, вместилища иллюзий и *профессиональных описаний* одних и тех же ничтожностей зевающего от скуки Ничто.

Среди механизмов самосохранения в литературе XX века лучше всего работает автобиографический жанр: говоря о "себе"-герое, писатель резервирует для себя право "уйти", "ненадолго отлучиться", а то и вовсе "пропасть". В самой установке "на себя", даже при самой малой заинтересованности автора в истине, заключен некий провокационный момент: автор вытаскивает себя "чуть-чуть" из жизни, "чуть-чуть" *показывает*. Сама эта "провокация" могла бы заронить подозрение в бесполезности *только описательной* литературы; подозрение в том, что человек не изживает себя в этих *технологизированных* описаниях. Подозрение в том, что существенная часть человека оказывается скрытой и недоступной, "таинственной" или даже "непостижимой". С таким

привеском недосказанности литература продолжает развиваться и сегодня, перешагнув в XXI век: продолжает утопать в болоте душевных неясностей, коммерческих "ясностей" и откровенного недомыслия.

Обычно этот "порок развития" связывают с "тоталитаризмом" постсоциалистических ("несправедливых") обществ, тем самым как бы отмывая "свободу" литературы западной, экспериментально-модернистской, традиционно делающей ставку на индивида. Это - удобная в обращении иллюзия, усыпляющая прежде всего западный ум. Тоталитаризм есть лишь внешнее проявление той *глобальной переделки человека*, которая осуществляется *в самом человеке* посредством разрушительных (ариманических) сил, захватывающих человеческую волю, ввиду ослабленности в человеке его мыслительного (*Я*, духа) начала. В большинстве своем люди развиваются в XX веке так, что потребность в *объективной истине* у них полностью отсутствует; отсюда - трагедия "массовости", в том числе и *западной массовости*: болезнь и смерть искусства, параноидальная тиражируемость шаблонов. Гипнотизирующее присутствие шаблона ощущается даже там, где человеческое мышление пытается "вывернуться" из ситуации "неузнавания себя": в мышлении изживаются не индивидуальные силы интуиции, а та или иная внешняя сиюминутность. Время "жизни в мышлении" катастрофически укорачивается; "сиюминутность" становится технологической "вечностью". Оказавшись в такой "криминальной" ситуации, ситуации расхищения человеческого потенциала, литература стоит перед выбором: развиваться по пути "истории" с ее консервирующими, шаблонными "правилами", с ее усредняющим пленом авторского "#", или... рвануть вместе с автором прочь. Вопрос в том, куда. Отсутствие в литературе *средств* для ответа на этот вопрос выносит саму постановку вопроса за пределы литературы, в область *тайноведения*, к которому- человек обращается либо вслед за антропософией, либо благодаря своей стихийной интуиции. Само будущее литературы определяется тем, в какой мере она способна стать *тайноведческой*: проникать в *скрытое в человеке*. Но даже находя в себе смелость "разок взглянуть" в сторону тех необъятных *духовных* далей, которые освоить *предстоит*, литература немедленно отворачивается, хватается за суетливые погрешности "злободневности", "жизненности", в тайне стыдясь признать, что давно уже слепа и глуха да и в общем стара для *любви*: все было уже однажды *идеалом*, и даже сама *смерть идеала* сделалась рутинной и скукой. И уж никак, оставаясь *современной*, литература не сознается в том, что на ее "границах" творятся беспорядки, что пора уже их *открывать* и впускать не только "чужое-научное", но *другую научность*. "Современное", каким оно любо сегодня литературе, есть всего лишь карикатурное отпевание прошлого, с его ариманическим духом *ужаса* перед собственным бессилием что-либо *родить*. "Современное" - не сказать ли лучше "бесплодное"? Впитанный в течение последнего столетия *дух власти*, этот ариманический экстракт смерти, делает литературу крайне неподатливой на *внутренние движения*. Даже критикуя "дух власти", литература домогается власти, оставаясь в том же "внешнем" пространстве "факта". Неся свою обреченность "стать ничем" в XXI век, литература желает для себя только одного: оставаться и впредь "современной".

Чтобы продолжить движение дальше, нужно вернуться к той точке, где оно было прервано: вернуться к "началу". В данном случае, к тому уровню *самопознания*, к которому человек подошел сто лет назад вместе с Ницше и Штейнером. Западное литературоведение, не закаленное таким количеством "неодолимых препятствий", какое выпало на долю русскому, честно отработало свой информационный "экскурс", мирно наехав на свое же пресыщение поиском как таковым и отнеся предмет исканий ( в данном случае "переосмысление ценностей") к пройденному этапу. И хотя судьба русского литературоведения в XX веке, будучи отчасти мавзолейной, отчасти "гулаговской", могла бы стать подозрительным знаком препинания в любом "нормальном отчете", максимальному "увеличению" поддавалось именно общее русскому и западному литературоведению *отрицание* в литературе индивидуально-интуитивного

("физиологического" у Достоевского, "инстинктивного" у Ницше) импульса. Говоря "об авторе", литературоведение имеет в виду его "внешний", политический, национальный, бытовой и т.д. *портрет*, подменяя им тот незримый *автопортрет*, который выстроен *духом* произведения.

Литературоведение *не умеет читать*, полагая для себя за честь быть настолько "формальным", насколько это позволяют компьютероподобно скроенные головы, согласно слегка переиначенной поговорке: "Глаз - долой, сердце - вон!" Но там, где продолжает зреть глаз и биться сердце, там вроде бы и... не о литературе речь. Там, *любя время* как эхо порождаемых душой картин, роскошно плодоносит *язык*, этот земной гость Вечности. Язык не считается с "литературой" и ее пресловутыми "границами"; языку нужны *великие символисты*, нужно *слово*. И пока литература мается на очередном мелководном "безрыбьи", периодически выкрикивая имя "кумира", в языке исподволь *течет* по высыхающему руслу *интуитивное* освоение мира; и из всех имеющихся сегодня "литератур" вобрать в себя эту "подземную реку" расположена лишь *эссеистика*.

Эссе в XX веке обречено находиться в тупике: "последнее видение пространства, конец вещей, вершина горы, пик, с которого шагнуть некуда, разве что в чистый Хронос" (7), - в тупике одновременности рая и ада, в атмосфере "запаздывания" языка по отношению к "новизне" технологий, этот язык формализирующих, деформирующих в сторону "условно-вневременного". Писательский "инстинкт", подвергаясь испытанию такого "тупикового бытия", хватается перво-наперво за поручни той или иной схемы, позволяющей безопасно *сойти* с так и оставшейся недоступной высоты, - сойти в низину прогрессирующей абсурдности *неосмысленного слова*. Писательский "инстинкт" становится в значительной мере инстинктом выживания: "выжить" хочет прежде всего социальный статус писателя, его "применимость" в системе, его "востребованность" в "учреждении", а также его психическое соответствие *психопатии безвременья* эпохи. Но даже и в таком крайне усеченном пространстве "поиска" писателю удается порой выкрикнуть слово-другое... порой кусая себя за язык, порой проглатывая его; но чтобы *дышать*, чтобы подвергать сомнению тупиковые границы литературы, для этого у писателя слишком мало воли к себе. Тот самопознавательный эссеистический импульс, который литература XX века нехотя "наследует", относя его скорее к "традиции", чем к насущной потребности, осознается писателем в качестве некоего "неуместного" вопросительного знака, своеобразной "экзотики" мышления, говорящей в пользу той или иной "инакости". Ведь интуитивно-мыслеобразно пережитое далеко не всегда "соответствует" тем формам "счастья", на которые придиричливо намекает "правда жизни": акт самопознания обретает привкус "измены делу" и "ухода" от той самой реальности, которая *атакует*. Самопознание - это не акт завоевания, но акт *свободы*; не исполнительство каких-либо "кодексов", но следование *своей* "нравственной максиме", обретаемой интуитивно. Как нравственный поступок, самопознание обретает свое основание в *любви* к изучаемому объекту. Такой душевный ракурс (или способ душевного дыхания) *чужд* современной писательской "химии", и более того: ориентация познания на "мертвую величину" заражает в значительной мере и самопознавательные процессы, цементирует их злокачественностью стереотипа. Если эссеистика и могла бы "вдуть" в литературу столь необходимый ей воздух, то этого не происходит по причине "избегания" писателем "эссеистических ситуаций", в которых ему, как изготовителю "продукта", пришлось бы просто отказаться от идеала производства Тот многотиражный "продукт", с которым в XX веке связывается понятие "хорошей литературы", то есть такой литературы, которую "удобно читать" или, хотя и не удобно читать, но "надо", является продуктом заранее *испорченным*: ценой такого "продукта" распоряжается *мнение*. Литература-продукт ( или "отрасль") есть устремленный к смерти процесс "описания смерти", единственным обнадеживающим моментом которого становится *смерть*.

Импульс смерти становится определяющим в эстетике XX века, дающим ускорение "технологии тупика". Человек "привыкает" умирать, само умирание становится "жизнью".

Пафос смерти настолько велик, химия его "колдовства" столь притягательна, что всякая "развилка" познавательного процесса метится одним указателем: "труп". Именно с этим "трупом" и имеет дело сегодняшняя литература, обещая стать систематическим "труповедением". Не человек, с *жизнью* его души и духа, но отсеченный от душевно-духовной сферы труп и закономерности его *разложения* - таков куцый познавательный удел современной литературы.

"Технология тупика" строит сегодняшний день и, пожалуй, даже завтрашний, на *безмысленном* принятии тех или иных правил игры, в которой вовсе не предусмотрен *проигрыш* эту игру затеявшего. Игра изошренного ума с мертвыми понятиями. Игра, заранее проигранная и тем не менее *грезящая* о победе. О победе над *жизнью*. В этих грезах смерти есть своя извращенная эстетика "зимнего поцелуя": душевное движение "замораживается", становится стереотипом,

окаменелостью, при этом *крича о душе*. Так создаются "литературы отсутствия", при всех своих внешних различиях черпающие из одной *бездушной* клоаки Безвременья. Среди писателей-безвременщиков есть прямо-таки "культовые", есть нобелевские лауреаты, - но кто из них доживет до "послезавтра"?

Всякий выдающийся писатель, независимо от качества своей "величины", в той или иной мере отдает дань эссе, - как если бы этот "жанр" сделался вдруг "больной совестью" литературы и последним приютом пишущего автора: в эссе "сбрасывается" то, что "не уместилось", например, в роман, и литературоведению стыдно признать, что не будь этого "привеска", роман, может, и не родился бы вообще. Окажись литературоведение более честным по отношению к себе, в нем немедленно обнаружилось бы то *эссеистическое вопрошание*, которое и дает повод к литературо-ведению: "ведению" как *жизни в мышлении*, а не перетасовке мертвых логических конструкций. В условии тупикового тяготения литературы (как западноевропейской, так и русской) к языковым конструкциям, лишенным жизненного содержания (конструкциям типа "лозунга"), эссеистика образует собой некое самостоятельное, развивающееся по своим законам, языковое пространство, смотрящее "за грань" эпохи, за грань того "конца", которым неизбежно завершается всякое внешнее описание "факта". Мифология "описательности" с ее пожирающим "героя" сюрреализмом работает "на слом" эпохи, вождедея к хаосу безвременья; "миф" эссеизма есть миф о "времени, боготворящем язык".

В языковом пространстве эссе с необходимостью (поскольку речь идет о самопознании) должны наличествовать средства отображения *самопереживания* как такового. "Для самопереживания человека, - пишет Р. Штейнер, - наряду с кругом его чувственных восприятий, необходим - и притом гораздо больший - круг чувственно не воспринимаемых элементов в той же сфере, откуда происходят и чувственные восприятия... Чтобы иметь восприятия душевного или духовного порядка, нужны чувства иного рода, чем такие, как они разумеются обычно" (8). Язык "обычно" отображает картину "внешних" чувств; язык развивается в этом направлении. *Каким* языком могут быть описаны душевно-духовные картины? "Кто говорит о восприятии *только* в смысле чувственного восприятия, тот и для *этого* чувственного восприятия не сможет приобрести пригодного для познания понятия" (9), - отмечает Р. Штейнер. Язык эссе, оставаясь языком *литературы*, смотрит на мир сквозь *расширенное* понятие, понятие более высокого, чем "литература", ранга. Эссеистическое слово живет в конфигурации символа, "захватывающего" как чувственную, так и душевно-духовную сферы: слово, в котором умещается *весь* человек. Такое слово неизбежно *музыкально*, его душевно-духовный "отзвук" есть путь, странствие, встреча, узнавание. Эссеистическое слово живет в атмосфере мыслеобразного "эха", в многоголосии "частных случаев", пронизанных ритмикой "общего", единого. Эссеистическое слово не просто "запоминается наизусть": проходя сквозь залежи стереотипов, оно меняет пейзаж восприятия сферы человека, открывая наглухо запертые "подвалы воли" и "чердаки фантазии".

Выступая в языке в виде внутренних сил роста, мыслеобразная музыкальность "вакцинирует" язык против умирания его "в разумности": даже самые общие идеи обретают в мыслеобразном мышлении индивидуальный тембр и "человеческое лицо". Мыслеобразное мышление устремлено в своем познавательном импульсе к *имагинации*: духовному образо-видению, предполагающему развитие у человека *новых* познавательных способностей. Потребность в новой "тотальности", в "сквозном" наблюдении человека в его прошлом-настоящем-будущем, в его земном-доземном-космическом единстве, выступает в человеческой душе как тоска о некоем "времени нравственности", о времени "великого монизма", позволяющего рассматривать человека не как "готовый продукт" истории, но как "развивающееся существо", призванное стать *свободный*. К такому слову литература второй половины XX века так и не смогла подступиться, захлебнувшись потоками внешней описательности. Как в западной, так и в русской литературе этого периода идет процесс "рассасывания" самопознавательного импульса в угоду той или иной "почвенности", скрывающей под своим злободневным "философствованием" грубый, застарелый материализм. В духе этого "нового материализма" разбухают и лопаются различные "ангажированные" направления, "литературы протеста" и "литературы агитации", сливающиеся за углом столетия в единую коммерческую клоаку. То обстоятельство, что среди литературной "продукции" появляются то здесь, то там "качественные" образцы, делает ситуацию еще более безысходной: качество взывает к идеалу, примеру для подражания, "узаконивает" ту или иную технологию.

Разница в "условиях жизни" западной и русской литературы, с различного рода "эмансипациями" в первом случае и тотальным заболочиванием на фоне сталинского опустошения во втором, не стала, как бы о том ни заботились пропагандисты и теоретики, причиной для формирования двух принципиально разных концепций человека: и в том, и в другом случае человек *пуст*. Инерция культуры затягивает всякую пустоту той или иной "видимостью", внутри же, в воющем о смысле пространстве души, идет непрерывный процесс "строительства" - в сторону разрушающего душевные "структуры" стереотипа или в сторону "окон", пропускающих свет. На исходе XX века единственным таким "окном" оказывается тот "экстремальный", по масштабам безвременья, поэтический эксперимент, с которым врывается в литературу *Иосиф Бродский*. Эксперимент бегства к себе, эксперимент восхождения к смыслу.

## 2. В северной части мира

"Все, что могло быть решенным на основе старого человеческого сознания, уже решено, - пишет Р. Штейнер, - Мышление на основе старого сознания ставит лишь требования, но не решает вопросы. Они могут быть решены только людьми с новой душевной конституцией" (10).

Об этой новой душевной конституции современная литература предпочитает ничего не знать.

Изживаемый в литературе человек - это человек "видимый", зеркально отображенный мышлением в бесконечности своих ракурсов и перспектив, среди которых отсутствует "ракурс осознания" самой этой зеркальности. Всякий раз, напоминая эссеистике на ее с собою родство, литература имеет в виду эту эссеистическую "многоярусность", служащую опять-таки внешним оправданием "компетентности" эссе как самопознавательного жанра. Но это - всего лишь разновидность журналистского "показа со всех сторон", всего лишь новый перепев старой "описательности", хотя и более драматический. То, чем был эссеизм сто лет назад, конгломератом фрагментов "большого" и "малого" стилей, не отвечает сегодня заложенному в нем импульсу самопознания: сегодня этот импульс должен быть обращен к "источнику реальности", заложенному в глубинах человеческой души.

Та разумность, с которой имеет дело современная литература, есть всего лишь рабский кнут "внешней необходимости", притупляющей в человеке вкус к свободе. Несвобода становится "субстанцией)) самого образа мыслей, становится люциферическим идеалом развития. Характер этой "несвободы" таков, что в человеке понижается "уровень прошлого" за счет диктатуры настоящего. Человек лишается своего исторического духовного пейзажа, приравниваясь к плоскости "разумного потребительства", теряет остроту дальнорочности. Перестав замечать эту *деградацию* человека, литература деградирует с ускорением необратимости процесса. Однако в этой *культуре деградации* есть своя "обратимость": возможность осознания человеком того, что он стоит сегодня "в самом начале" нового мироощущения, позволяющего ему быть в равновесии с миром. Сегодняшний человек мудр: люциферической мудростью разума с ее ясным, бодрствующим сознанием, и ариманической мудростью воли, с ее "математической" мощью. Между этими двумя "мудростями" человеку и предстоит найти равновесие: равновесие в "срединной" части сознания, определяемое "человеческим ритмом сердца" (11). В плане духовно-научной "анатомии" можно говорить о культуре головы, "освоенной" Люцифером, о культуре обмена веществ и строения тела где "распоряжается" Ариман, а также о культуре "сердца), обретение которой зависит исключительно от самого человека "В этой сфере нашего существования, - пишет Р. Штейнер, - должен постепенно установиться такой высокий порядок, какой установился посредством логики в головной мудрости, и который входит во все, что мы знаем ариманическим способом, с помощью математики, геометрии, вообще посредством рационального наблюдения" (12).

Навести порядок в своем сердце - с такой задачей к человечеству не подступалась еще ни одна мудрость; и тем не менее эту задачу можно считать общечеловеческой, питающейся соками *всех* когда-либо обращавшихся к мудрости начинаний. Но реализация этой *исторической* задачи возможна лишь в культуре, унаследовавшей логику античного мышления (в свою очередь оказавшегося последним "слепком" древних мистерий): в культуре *северной части света*.

"Начало" нового миропонимания исторически совпадает с торжеством в сознании человека "нормы абсурда" с ее логикой смерти; отчаяние, паника страх -сопутствующие этому "началу" приметы. Вторая половина XX века - это время *предчувствий*: что-то должно оборваться и навсегда уйти, что-то неминуемо должно родиться. В европейском мироощущении ( с нюансами "запада" и "востока") все чаще и чаще возникает картина несоответствия *человека* его "сегодняшнему дню": человеку недостает его "уровня прошлого". "Я стою в прошлом, или прошлое - это реальность, а я откуда-то из будущего?" - в этой "географии" Иосифа Бродского присутствует ощущение *другой*, когда-то прожитой жизни, ощущение сквозного видения *себя* посредством смотрения "назад", в прежнее-свое, в свою "облачную" историю. Бродский любил смотреть на облака видя в них не только сгусток водяного пара: "Облака - это наиболее событийное зрелище. Из естественных, да и вообще, из любых" (13).

Бродский родился в "неподходящее" время, накануне войны и в преддверии "большой скуки" застойного коммунистического строительства в условиях перевешивающей всякую возможность *невозможности*. Впитав в себя "город" и "отечество" с точки зрения *своего* мышления, Бродский ставит перед своим "близким" и "далеким" окружением вопрос об *ином* представлений о мире: как о духовно-душевной тотальности, на что его окружение, будучи одновременно далеким и близким, отвечает изгнанием и Нобелевской премией. Этот дуализм жизни, с ее меняющимися местами "да" и "нет", с ее параллелями и пересечениями, изживается в поэзии Бродского до конца, - когда "дальше некуда": "дальше - ряд звезд" (14). Именно это сознание "предельности", *естественно* перетекающей в "запредельность", и есть у Бродского повод для написания эссе, в стихотворной или прозаической форме.

"Безвременье", в котором творит Бродский, отрывает человека от самопознания настолько, что само это "предприятие" переходит в разряд сумасшествия; самопознание становится *сном*, "средством поинтереснее провести ночь" (15), на манер Горбунова и Горчакова, приманкой для смотрящей во тьму души, *видящей* "без телескопа" звездные поля. Душа, которой неуютно в своей плоти, для которой "враждебная среда" ничуть не трагедия, а только предлог для отлучки, для выхода "за" пределы боли или скуки, для входа *в свое*. Душа, движущаяся "вспять, в воспоминания", к *своему* Апокалипсису, находящая во тьме *свои* ориентиры.

Находить ориентиры во тьме - с помощью чего? Западная литература 1960-х, с ее иллюзиями "молодежного бунта" и реанимациями фрейдистско-социалистической лозунговости, прошла мимо этого судьбоносного вопроса, попросту не поняв, что "время уже пришло". Этой "куриной слепоте" во многом способствовало разрушение поэтического менталитета, иссушение поэтической строки до мертвой оболочки несостоявшейся прозы. И в этом виде "несостоявшейся прозы" поэзия оказывается выброшенной на свалку "ангажированной" западной литературы, не имея сил не только "протестовать", но даже достойно попроситься. Потеряв *поэтический импульс*, западная литература оказывается в ситуации "удушья", и "выход" из этой ситуации один: отказаться от *дыхания* как такового. Последующие десятилетия "бездыханной" западной прозы только подтвердили необратимость этого процесса умирания: при удивительном обилии пишущих "авторов" Запад не дал ничего, кроме детективно-порно-полицейского "разгребания" все той же, беспредельно скучной грязи.

"Отставание" русской литературы в этом кладбищенском марафоне пошло на пользу прежде всего русской поэзии: самосознание русского человека 60-х есть "рифма-мелодия", душевное движение "прочь-и-к-себе", сладкая греза "отсутствия". В "духовно-анатомическом" плане вся поэзия "шестидесятников" есть попытка приподнять человеческое *Я* над стихией сна, найти собственный "Я-импульс". Эта задача, при всей ее внешней романтике, является серьезнейшей пробой на зрелость русской души; "русское" как "душа народа" томится в этом "увеличении *Я*" предчувствием будущего: предчувствием *самодуха*. Но "русское" - пока *только* национальное; пока еще недостает в "душе народа" подъемных сил языка, одолевающих гравитацию сиюминутного. Новизна духовной ситуации европейца на исходе XX века такова, что "национальное" обслуживает ту часть человека, где *человека* меньше всего: так называемые жизненные, они же "топливные", интересы, векторы которых упрямо смотрят вовне. Будучи фактором "линейного расширения", национальное съедает в человеке потребность обходиться самим собой, втягивает человека в то или иное строительство тех или иных монументов *насильственной общности*. Национальное противоречит *новому строю человеческой души*. Все, что являлось "основами" старого (хотя все еще "сегодняшнего") душевного строя, включая ту или иную религиозность, мораль, "научность", работает исключительно в чувственно постигаемой сфере, неизбежно привязанной к национальному "способу чувствования". Такой национальный человеческий "плод" давно уже вызрел и... упал, все больше и больше пропитываясь сладкой гнилью иллюзий. Патриотизм как наиболее действенная "фигура" национального мышления, еще долго будет удерживать человека в счастливой грезе "общности", на самом деле препятствуя поиску каждым в отдельности, в *акте самопознания*, своего общечеловеческого гражданства.

Принадлежность человека к той или иной языковой культуре, стране и части света определяется "волей" его "космического сердца": своим первым "ударом" духовный зачаток будущего человеческого сердца указывает координаты будущей национальной принадлежности. Приближаясь к своему физическому рождению из космоса, человек несет на землю "экстракт" опыта своей прежней жизни, в соответствие с которым сформирована его будущая земная судьба; степень *сознательного* овладения этим прошлым опытом и есть "богатство" человека, и оно дает о себе знать голосом "второго лица", прячущегося во тьме "двойника": "все, что увеличилось вдвойне, приемлемо и

больше не ничтожно" (16). Это - голос своего собственного суждения о мире, приходящий из "глубины" не как "галлюцинация слуха", а как *точное знание души*: "И голос тот противоречит мне. Уверенно, настойчиво и сухо" (17). Человек, способный *воспринимать в сознание* свой прежний душевный опыт, оказывается "не равен" себе, оказывается "вдвоем с собой": "Отчаяние раскраивает мне, как доску, душу надвое... Ты, Боже, властен сразу двум, двум голосам внимать... и видеть в них не шум, а вид борьбы минувшего с грядущим..."(18).

Внимать "двум голосам" - задача *над-языковая*, требующая "отстраненности" от конкретной среды, места и даже... времени. Внимая себе "когда-то уже бывшему", человек прочерчивает в своем сознании траекторию своей будущей ("следующей") судьбы, тем самым одерживая "победу над молчаньем и удушьем"(19). Над молчаньем своей "разумности", над удушьем своей неодолимостью.

Родившись в лоне русского языка, среди русского народа, Бродский не мог не быть русским, при этом неся в своей душе иной "национальный" строй: иудея, еврея, жида. Судьба, заботящаяся о том, "как лучше", не промахнулась и на этот раз: вылепила из двух одно, "делящееся на двести", сложила беспокойство библейской древности с прытью язычника-гиперборца, выразив в этой "гремучей смеси" не столько тягу к "новинкам", сколько озабоченность постоянством человеческого вида, пребывающего, в отличие от животного, в "горе и в разуме".

Вместить Бродского способна только *русская* литература. Язык, по самой своей природе остающийся "юным", податливым, многовариантным, всеядным. Поздний ("английский)) Бродский, даже "в подлиннике" - перевод с русского. Бродский дает русскому языку такой огромный аванс будущего, какого нет ни у какой другой словесной культуры. Язык, который уже сегодня, в пропасти безвременья, *может* быть применен для обживания самопознавательных далей. Язык, духовный импульс которого очерчен особым "русским" складом души. В своем "соитии" с русским языком мышление Бродского есть некое опережающее логику языка "действие", "сношенье, неподсудное уму" (20); между ними - родство "по сказанному": "Он кто ему? Да он ему - сказал" (21).

Бродский *сказал* русскому языку много больше, чем могло вынести протравленное "сказалом" русское слово. Слово для Бродского - это приобщение "высот, достигнутых еще до разговора" (22): высот внутреннего "виденья" и "слышанья". Бродский *выдыхает* слова, предложения, строки: это волевой, сознательный и *сверхчувственный* акт любви к языку; акт "великой жертвы". На огромных просторах русской лексики, включая поэзию "шестидесятников" и "фольклорный анекдот", за который сажали, слово Бродского остается ( и теперь) единственным "утепленным местом" для человека рубежа XX-XXI веков: слово *вне* "радиуса правоты" системы.

В поэзии Бродского оживает, иссушенный засухой безвременья, *эссеизм*: как способ посредничества между "спящим" и "лишенным забытья" (23), как способ нахождения "середины" человека, его *говорящей* сути; эссеизм становится лекарством против "зимы" как нормы бытия ("Февраль. Пора метелей, спячки и доносов"). И то, что это лекарство действует лишь возле самого "полюса холода", где человек рискует сделаться "нормальным идиотом" и "радиусом стрелки" (26), меняет познавательную ситуацию в целом: человек *познает*, лишь " в словах приобщаясь бытия" (27), делая слово формой бытия. Человек *самопознающий*, каковым является сквозной герой всех стихотворений-эссе Бродского, сознательно отклоняет для себя те масштабы мелководья, с которыми неизбежно связано "признание" как таковое"; высшим судьей самопознающего "героя" остается его Я-собеседник. Дозваться до этого собеседника, дать его слову "раздаваться" над жизнью, любить его и "предавать его на муки" (28), - такова *эссеистическая* программа поэзии Бродского.

Вживание эссеизма в поэзию есть знак *бегства*. Среди руин европейской литературы рубежа тысячелетий не находится такого убежища, где язык мог бы следовать *своим* внутренним законам. Это убежище язык обретает в акте "единичного дыхания", в

"вакууме внутри миропорядка", в *молчании*. В молчании слов, "пожравших гласными всю вещьность" (29), в проступающем сквозь это молчание контуров смысла происходящего. Язык оказывается "спасенным" в слове, имеющем помимо "вещной" еще и другую, "вневещную", природу. Именно таким "двузначным" словом пользовался Христос, и это - "гарантия, что в море не утонем" (30). Молчание слов-вещей в угоду "озвучиванию" внутреннего, *своего* слова, становится пространством сквозного видения *себя* в прошлом-настоящем-будущем; становится "сводней" других жизней человека с его сегодняшней, "глаголящей": "Жизнь - только разговор перед лицом молчанья" (31).

Эссеистически "зазвав" поэзию на самый край, где "из существительных глаголет" (32), Бродский ставит литературу, как русскую, так и западную, в чрезвычайную ситуацию: либо *жить в языке*, либо перестать быть. И то, что литература, "поклонившись" Нобелевской премии Бродского, пошла вторым путем, оглушая "спящих" дежурным воем своей многотиражностью<sup>TM</sup>, ни в коей мере не отменяет "приговора": смерть наступает *автоматически*, согласно законам самой этой литературы. Смерть от удушья.

Все более и более погружаясь в суетливые рыночные сновиденья "соответствия" сиюминутности, литература замерзает во сне, ничего больше от себя не ожидая: "... спят реки слов...спят речи все... их цепи спят..." (33). Оказавшись в положении "отрасли производства", литература не в состоянии "перевести дух", откликнуться на голос того, кто "предоставлен всей зиме" (34), но с "зимой" все-таки не сжился, имея свою, *иную*, суть.

Сутью завизированной поэзии неизбежно становится *одиночество*. Не скучное, извращающее смысл вещей одиночество самоубийцы, столь усердно воспеваемое, за неимением чего-то более интересного, литературой безвременья. Но одиночество *мировидения*, ищущее в мире свое подобие и наделяющее им мир. Многочисленные сонмы литературоведов "объясняют" *феномен Бродского* тем или иным его "удачным ученичеством" у того или иного "идеального поэтического двойника". Например, В. Полухина пишет: "Донн научил его новому взгляду на вещи, дерзости и мастерству включать в стихотворение огромное количество научной и всякой иной информации, сложной строфике и лингвистическому остроумию". (35). Литературовед привык говорить о "мастерстве", понимая под этим нечто "зримое" и "сравнимое", "измеряемое" и "сопоставляемое", в конечном итоге - мертвое. Та же В. Полухина, которой довелось слушать лекции Бродского в Мичиганском университете в 1980 году, заключает: "Преподаватель вы, честно говоря, никакой" (36), - что даже в виде комплимента отдает "превосходством" *нормы суждения* над... просто жизнью. Жить в языке и давать собою жить языку - навык не одной только, *этой*, жизни. Это - навык духовного поступка, "золото" прежних жизней: "... это я, твоя душа...здесь я одна скорблю... о том, что создала своим трудом..." (37). От "просто поэтов" Бродского отличает *способность к поступку* в условиях тотального "замерзания"; встав из-за школьной парты, посреди урока, Бродский вышел из класса, навсегда, без всякого, как бы того хотелось биографам, "внешнего" повода. Просто ушел *от школы*. Понимание этого "тайнства ухода" может быть выражено одним лишь способом: молчанием. Литературоведы и просто друзья "заговаривают" Бродского насмерть, хороня воздух его эссеизированной строки под завалами биографических подробностей.

Не Донн, Оден или Цветаева "научили" Бродского делать то-то и то-то, но его самопознавательная открытость нащупывает в *его* душевных глубинах *опору слова*. Душа, размах воспоминаний которой не умещается в аршине одной жизни и жизни одного народа *сознательно бодрствует* даже в вакууме пятиконечной "дурной бесконечности", назначение которой - усыплять. Та видимость бодрствования, которую "нормальный литературовед", в том числе и западный, приписывает детально-описательной, "почвенной" литературе советских 60-х, является лишь одним из вариантов "засыпания", причем, с применением "наркотических" средств: той или иной "памяти" об иллюзиях прошлого, той или иной надежды на "возрождение" тех же самых иллюзий. Общество, в

котором "вся" литература спит, а *один* поэт бодрствует, автоматически становится сумасшедшим домом. Но поэт - бодрствует: "В открытом и в смежающемся взоре все время что-то мощное бурлит, как будто море" (38).

То бодрствование, из которого язык черпает и пьет, которым насыщается и дышит, - есть некий "сон наоборот", некое "затемнение" внешних чувств, их приглушение в угоду чувствам внутренним, душевным движениям. Феномен Бродского состоит именно в интенсивности такого "сна наяву", в раз движении горизонтов "реальности" в сферу сверхчувственного. Происходит как бы "отмена" границ между "этим" (чувственно постигаемым) и "тем" (образно, интуитивно постигаемым) мирами, их *воссоединение* в акте самопознания. В поэзии-эссеистике Бродского самопознавательный акт как "странствие к самому себе" становится тождественным "сну наяву": "... и вдруг заметишь первую черту. Одна, другая... третья на примете... И все, что вижу я в минуту ту, реальнее, чем ты на табурете" (39).

Занесенный песками модернистско-сюрреалистической пустыни, эссеистический импульс присутствует в литературе второй половины XX века в виде некой "подземной реки", о которой можно сказать лишь, что она "где-то есть". То, что сегодня обычно называют "эссеистикой", что ложится на полки библиотек сборниками "актуальной документальной прозы", имеет мало общего с эссе как самопознавательным предприятием в духе Монтеня. Неспособность воспринимать *дух* явления при гипертрофированной способности схватывать "технологии" внешнего его проявления - в этом железном капкане оказывается литературное мышление на исходе XX века: в ситуации смертельной "усталости от факта", полубоморочного оцепенения в "динамике жизни", отвращения к "усилию над собой". Закрыв "дело о человеке" большим романом-сериалом, литература застыла в детективно-эротической окаменелости, *стала* всепожирающим производством. Чисто внешним проявлением этого *разложения* становится повсеместная не востребованность *поэзии*: поэт съедается гражданином.

### 3. Странствия сквозь жизнь

Чтобы понять и объяснить с помощью *понятий* "феномен Бродского", следует отказаться от соблазна исходить из критериев *его* времени, - тех "норм", которые сегодня уже больше не существуют.

Понять, каким Бродский представляется человеку начала XXI века значит понять смысл достигнутых человеком "высот" и взять эти "высоты" за *начало*. Начать "с начала", с того близкого, интимного, "своего", о котором еще позволительно сегодня говорить, и проследить, можно ли на основе того, что сегодня у человека "под рукой", проникнуть в недавнее в общем-то прошлое. Обрести твердую почву под ногами исследователь может лишь при пристальном рассмотрении *современных процессов*, в данном случае, в литературе. Не "силой" культурологических "принципов", неизбежно отдающих тем или иным "атомизмом", а рассмотрением *современного мышления* как *факта*, - этим "ключом" и можно "открыть" Бродского.

Недавнее прошлое, в котором Бродский жил, получило свое историческое имя из рук другого литературного изгнанника А. Зиновьева: "зияющие высоты". Эти "высоты" продолжали "зиять" примерно до середины 1990-х, после чего разом ухнули в пропасть, своей бездонностью посрамляющую всякое прежнее "зияние". Те различия между "верхом" (добром) и "низом" (атом), которые при жизни Бродского играли существенную роль в плане "экзистенциального эха" поэзии и мышления вообще (также и бытовой "совковой" морали), теперь ушли "в никуда", стали привидениями на фоне жестко детерминированной "нахрапом" действительности. Как единственный жизненно-производственный принцип, *нахрап* объявляет неактуальным все, что так или иначе восходит к моральному поступку. Если в бездне "зияющих высот" могли еще отражаться блеклые силуэты *тоски о человеке*, то в нахрапистом счастье сегодняшнего благоденствия

человек не пересекает свой след, идя по магистрали разрушения. Ресурс смерти становится ресурсом современной культуры.

Бродский может быть прочитан сегодня лишь с "высоты умирания", с "высоты" той человеческой *деградации*, в которую ввергнута история России и Запада в начале третьего тысячелетия. Человек *вопит* сегодня к расхищению и уничтожению, видя самого себя лишь "случайностью" в мире: случайностью, набивающейся на "случай" и из всех культурных человеческих навыков предпочитающей "хватку". С точки зрения "человека хватающего", путь к Бродскому, вернее, стремительно зарастающая узкая тропа, есть нечто из ряда "нереального", если не сказать "опасно больного": *туда теперь не ходят*. В мышлении сегодняшнего "человека хватающего", при всем его информационном нахрапе, недостает самого важного, с точки зрения *человека*, звена: *вкуса к сверхчувственному*. Утоляя иллюзорный голод "большого китча" средствами матерно-порнографического репортажа, литература нисколько не озабочена исполнением своей сущностной обязанности: выражать "таинственное" с помощью языка. Язык теряет не только "крылья", но также и "ноги", становясь навязчивым бредом стареющей головы. Мышление, делаясь все более и более "безъязычным" попросту отторгает от себя "вектор смысла", ссылаясь на то, что "теперь не до этого". При жизни Бродского еще могло быть "до этого": пока еще сверкали на горизонтах молнии *его* ненастий, бед и разлук; Бродский мыслил, в определенном смысле, "за все человечество", даже при том, что "мечтой человечества" оказывается в конечном счете "неодушевленный холуй" (40). Новые времена, названные Бродским "печальными временами" (там же), требуют вместо человека "жертвы, развалины" (41): новые времена "списывают" одухотворенность, одушевленность и саму душу в качестве "предмета из прошлого" (42) в разряд "пройденного". Мышление Бродского движется "назад" из некой "отстраненной" точки времени-пространства, оно содержит в себе все этапы отчуждения и бегства от "вещности", оно пронзает "вещь" острием скрытого в ней духа. В противовес *такому* мышлению, современное "новое" мышление в определенном смысле *пусто*: "к сущности мышления нельзя причислить ничего, что не находится в самом мышлении" (43). "Новое" мышление, расторопно обслуживающее "нахрап благоденствия", не испытывает в Бродском *никакой* нужды. Становясь далеким, теряющимся в морских туманах маяком, Бродский *никого* не зовет; и этот маяк, возможно, *последний*. То, что Бродский "ушел в отрыв" (44), завершив собою "поэтическое время" (45), является, при всем трагизме такой ситуации, вовсе не трагедией, а... благом! Поэт, которым жив язык, *должен уйти*, бросив язык *на произвол деградации*; *должен освободить* язык от необходимости быть поэтом "подпираемым", - дать языку возможность *выживать или гибнуть в каждом отдельном человеке*. В этой беспрецедентной ситуации, когда язык взывает к индивидуальной ответственности каждого, и уже не к языковой норме, впервые открывается возможность нахождения *своего Бродского*.

"Свой" Бродский - это *странствующая*, всегда "не равная себе" составляющая человеческой души, осужденная быть "везде", всюду иметь "дом" и статус бездомности; душа, стоящая "вне" и "над", редко узнающая себя на "пересечении" с "душой народа"; душа, без промаха метящая "туда, где к составу туч примешиваются наши "спаси" (46).

Странствия вместе с Бродским - занятие с точки зрения "нормы" опасное: рискуешь очутиться в конце концов в пустыне. И в этом "пункте назначения" к человеку приходит осознание *живой* природы языка, язык есть живое духовное существо со своей конституцией, своим способом дыхания, питания и т.д. Язык "выбирается" человеком задолго до своего рождения, и этот выбор подготовлен судьбой человека в его предыдущей жизни; не последнюю роль играет здесь *любовь* человека именно к этому языку.

Ситуация рождения в русском языке чрезвычайно привязанного к этому языку поэта с еврейской "кровью" может быть "расшифрована" лишь в *свете* набирающей мощь *эпохи Михаила*: нет больше "национальных литератур", "национального мышления",

"национальных ценностей"; есть лишь устремленность к *человеку*. И все, что еще продолжает сегодня "национально функционировать", есть лишь запоздалый довесок прежней "национальной" эпохи, замутняющий сегодняшней взгляд на мир. Всякого рода "национальный подъем", "национальные интересы", не говоря уже о "национальном герое", - вещи изношенные, "на выброс", не подлежащие реставрации. Сегодняшнее мышление не может иметь дело с жизнью, концентрируясь исключительно на решении "национальных проблем": оно автоматически начинает обслуживать смерть (грубый пример: "национальные конфликты"). В сферу "интересов смерти" неизбежно попадает и разноголосое диссидентство, неизменно являющееся игрой наоборот в ту же самую игру *власти*. В количественном плане именно такие интересы преобладают на рубеже тысячелетий: ими питается всякое "строительство", ими завершается любая "кампания справедливости". Звоня в старые с прекрасным звоном, колокола, "национальное" одергивает мысль сегодняшнего человека всякий раз, когда в ней обнаруживается вкус к *свободе*; самый эффективный способ такого "одергивания" - война, в какой бы форме она ни выступала. ((Воинственность" как волеустремление становится в эпоху Михаила тем "сырьем", из которого впоследствии может быть добыто "золото" человека: Михаил поражает своим мечом дракона (Аримана), общечеловеческий импульс к *единому* пересиливает "частности". Импульс Михаила, возобновляясь в истории с определенной периодичностью, внешне проявляется в усилении "человеческого хаоса" (войн, революций и т.п.), ставя человека во внутреннюю экстремальную ситуацию "выбора" (разлада с собой, "раздвоения" и т.п.); человечество "перелопачивается" вновь и вновь, "засеваясь" некими "общими" идеями. Сходные процессы происходят и в языке: наиболее адекватно отражающие *духовный мир* языковые сущности стремительно отделяются от "трупов мышления", стереотипов. Ситуация может оказаться и такой (как в сегодняшнем русском "новоязе"), когда *все* уровни языка прорастают насквозь "злокачественными" стереотипо-образованиями, парализуя в языке его дыхание и внутренний обмен. В этом случае трудно уже надеяться на "помощь", скажем, Пушкина: время упущено; спасти язык можно только *самому*. Но для этого нужна воля к инакости, способность отличить в языке мертвое от живого.

Бродский ушел и затворил за собою дверь: он был *последним* поэтом.

Литературное сознание, каким оно выступает сегодня в малых и больших жанрах, является не иначе, как обморочным: в нем полностью отсутствует самосознание. Оказавшись на рубеже тысячелетий среди руин, развалин, мусорных куч и экскрементов, литература не в состоянии спросить: "Где я..?" У нее нет для этого *языка*. Существовая по милости *тиража*, сегодняшняя литература-калека бессильна признать даже то, что не совсем еще она умерла, что есть в ней еще "неудобство жизни", соринка в перламутровой раковине: вектор эссеизма, указующий "не туда". Это "не туда" и есть персональный старт *сознательного* обживания языка: усвоение *понятием* как "внешнего", так и "внутреннего" события. При этом само понятие должно быть достаточно гибким и вместительным, достаточно "юным" и податливым, что, безусловно, определяется самим строем языка, его "философией". Для выполнения этой *михаэлистской*, одухотворяющей язык, задачи как нельзя лучше подходит *русский* язык, с его пока что "недозрелостью". И не случайно именно в русский язык пришел *последний* поэт.

Бродский пришел в русский язык как в наиболее просторный из всех языков "дом", где всегда есть место гостю. Бродский вдохнул в *свой* язык импульс высокого отчуждения от насквозь прошивающей этот язык *буквы*. Окажись его жизнь длиннее, он наверняка проделал бы то же самое и с английским: он искал в языке отход от *нормы смерти*. Искал в соответствие с логикой "ненормальности" русского языка. Даже оставаясь для Бродского "языком несчастья" (47), русский язык оказывается наиболее пригодным для "странствования": так много в нем "не обжитого", "не паханного". В самой "человеческой организации" русского языка, в его "телесности" и "душевности", гораздо интенсивнее, чем в других языках, выступает "отпечаток" *интуиции*. Понимая интуицию, вслед за Р.

Штейнером, как "протекающее в чисто духовном сознательное переживание чисто духовного содержания", как "форму содержания мыслей" (48), можно принять понятийную интуицию за "конечную цель назначения" языкотворчества. Человеческая телесно-душевная организация, обращенная "вовне", в мир мнений, влечений, авторитетов и обстоятельств, не только не обуславливает, как отмечает Р. Штейнер, "ничего существенного в мышлении, но даже отходит на задний план, когда начинается деятельность мышления" (49). То, что "ведет" человека по жизни, а именно, интуитивное "сущностное начало, действующее в мышлении" (там же), оставляет свой след в "телесном человеке" в виде *мышления*, и уже *из* мышления возникает Я-сознание: " в общем сознании запечатлеваются следы мыслительной деятельности" (50). Возникающее таким путем Я-сознание "втягивается" обратно в мышление, "расширяя" его идеальную сферу.

В этой циркуляции "идеальное-физический мир-идеальное" Я-сознание взывает к адекватности с самим Див этом - динамика и драма самопознания. Ценность всякого рода душевно-телесных странствий человека определяется степенью "выдвижения" Я-сознания из сферы общего сознания.

Странствия Бродского - это уход и бегство, импульс "вон и прочь"; то, от чего он бежит, есть сама данность, "гость Времени": "... потому что не жизнь, а другая какая-то боль приникает к тебе..." (51). С этой "другой болью" Бродский связывает причину и необходимость быть "вне" и никогда не сходиться с жизнью настолько, чтобы служить ей. Те, кто его знал лично, охотно говорят о его "презрении к людям": "он часто презирал людей", "презрения в нем было сколько угодно", "он не хотел заниматься непервоклассными людьми" и т.д. (52), при этом не усматривая в этом его "презрении" своего рода "моральную гигиену", желание "определить себя". Сам Бродский испытывал глубочайшую тягу именно к *моральному* поступку, совершаемому не согласно "правилам", "норме" или "авторитету", но в соответствии с "внутренним толчком", в согласии со способностью к *моральной интуиции*. Кантовский принцип нравственности: "делай так, чтобы всем было хорошо" - совершенно для Бродского не пригоден, для него подобное "тиражирование" означает лишь смерть. "Я всегда полагал и до сих пор полагаю, - заявляет он, - что человеческое существо должно определять себя, в первую очередь, не этнически, не расой, не религией, не мировоззрением, не гражданством и не географической, какой бы она ни была, ситуацией, но прежде всего, спрашивая себя: "Щедр ли я? Лгун ли я?" (53).

Странствия Бродского - это *вопросание к себе о себе*. В этом концентрате самопознания утверждается "частность человеческого существования" (54), неразделимость ни с кем своего, добытого из своих глубин, *света*. Странствие от многотиражного "мы", от повторяемости "чужой внешности", от тавтологии "исторической необходимости" с ее предписанными извне "критериями истины", к *самодостаточности* воления к себе, - такова "видовая цель" (55) сегодняшнего, "замерзающего" и "деградирующего" человека. В своей Нобелевской лекции Бродский определяет литературный (автор-читатель) процесс как "взаимно мизантропический", как "продукт взаимного одиночества" (56), как "перемещение в пространстве опыта со скоростью переворачиваемой страницы" (57). "Перемещение это в свою очередь. - говорит Бродский, как всякое перемещение, оборачивается бегством от общего знаменателя, от попытки навязать знаменателя этого черту, не поднимавшуюся ранее выше пояса, нашему сердцу, нашему сознанию..." (58).

География земных странствий Бродского достаточно велика: Сибирь, русский Север, Америка, Средняя Азия, Западная и Северная Европа. Перемещаясь в пространстве, от одного "дома" к другому, Бродский продевает сквозь мир нить "единого-целого-вечного", нанизывая жизнь на острие поэтической интуиции. Так возникают его эссе: сгустки *опыта*, отображающего "траекторию" его Я-сознания. Присутствуя в ранних стихотворениях в виде предчувствия или тоски, *эссеистический импульс* обретает в прозе

Бродского всю свою метафизическую полноту, становится *импульсом странствий*. Охота к перемене мест перестает быть *только* географическим обстоятельством, становясь все больше и больше *обстоятельством души*. Душа в состоянии "странствия", "непривязанности" к данному, хотя бы даже и "родному", - в этом своем *михаэлистском* качестве душа человека выступает из общей "телесности" как некий новый *познавательный орган*. Бродский желал подобного состояния "зрячести" не только для себя одного, но, как бы "несвоевременно" это ни звучало, для *человека* вообще: "В этой роли человеку выступать следовало бы чаще..." (59), - говорит он применительно к *исполнительству* читателем литературного произведения.

Любое из странствий Бродского "к себе" есть странствие к определенному "другому" лицу, живущему или жившему, непременно *свободному*. Ради этого "другого свободного" и живет "Муза утраты очертаний" (60), заботящаяся лишь о "движеньи души".

Такое движение к "себе-другому" выступает у Бродского как "несвоевременная" (или "вневременная") этика межчеловеческой уживчивости: в "другом" есть то же, что и в "тебе". "Вот откуда пера к буквам привязанность. Вот чем объясняться должно тяготенье..." (61). Бродский *знает*, откуда берет эта привязанность начало и в чем ее восторг и скорбь Интуиции, получаемые им из "идеальной" сферы, таковы, что не требуют для подкрепления своей истинности какой-то "внешний" критерий в виде той или иной "нравственной заповеди": это самодостаточные интуиции, музы "вычитанья без остатка" (62). Устремленность "к другому", к "другу", к собеседнику и читателю выражена у Бродского с такой страстностью, какая доступна лишь "любви звука к смыслу" (63): это самая верхняя нота его "арии", "у себя наверху с точки зрения воздуха" (64), где воздух сам "суть наше "домой", восвояси вернувшийся слог" (65). "Воздух" для Бродского не метафора, но *среда обитания*, сфера полной свободы, сфера *общего с другим*. Не будь "воздуха", человек неминуемо оказался бы раздавленным горизонтами памяти, отчаяния, своего собственного "роста". В "воздухе" совершается великое таинство *любви*: один уживается с другим, поскольку оба - одного *духа*. Бродский предпринимает грандиозную попытку *вернуть дыханию одухотворенность*: так дышало человеческое существо, будучи когда-то в наивном единстве с высшими мирами; сегодняшний человек вынужден пробиваться "ввысь", "выше местных ангелов и их нетопырей" (66), *сознательно*.

Способный вынести "сиротство звука" (67) и равный слогу глоток кислорода (68), - таков тот "другой", в которого Бродский метит как в себя. Мотивом обращения к "другому" неизменно становится у Бродского *преобразование себя*, "превозмогание" себя с видом на полное... отсутствие. "Теперь меня там нет... не знаю я в какую землю лягу" (69), - это о *городе*, ушедшем вместе с Бродским в *мир*, о потере "места" в Воздухе, в Хроносе Тень, привидение, призрак "потерянного места" не спрашивает Бродского о, собственно, "потере": вопрос о том, потеряна свобода или несвобода, ничтожен в сравнении с вопросом о "глотке воздуха", о "дыхании духа". "Муза, можно домой? Восвояси! В тот край, где бездумный Борей попирает беспечно трофеи уст" (70). Дом, город и мир Бродского - это мир идей, изживаемый им не в сообществе с "другим", но *наравне с другим*: наравне с призванным стать *свободным духом*. Вне этой перспективы саморазвития-самопознания Бродский *не читает*, его "Муза утраты очертаний" остается не востребованной, его "рай алфавита, трахеи" (71) остается необжитым. "Другой", находящийся "за" текстом, должен "работать", - иначе ему *не выжить*; вопрос о "схватывании жаброй" (72) воздуха (духа) становится вопросом о *продолжении жизни*.

"Другой" есть постоянный повод для Бродского "взяться за себя" как за некий "материал" будущего, вдохнуть в это "другое" будущее *свою* силу. "Другой" -это всегда предлог оказаться с глазу на глаз с несовершенством, существовать в этом несовершенстве, *зная*, что это лишь "стадия", сожительство с "нормой", некий "перевалочный пункт". У Бродского "другим" часто становится время года зима холод, север; географическая параллель "места" перерезает надвое меридиан "времени": по эту сторону жизнь, по ту - смерть. Хронотоп "зимы" вытесняет собой всякое иное место-

пребывание: "И дрова грохотавшие в гулких дворах сырого города мерзнущего у моря, меня согревают еще и сегодня" (73). Зима север, холод - это мотив "затянувшейся жизни": "время, упавшее сильно ниже нуля" (74), "дома, где уже не примут" (75), "вторник он же суббота" (76), "избыток Времени в чистом, то есть - без примеси вашей жизни виде" (77). В хронотопе "зимы" нет ни прямых линий, ни прямых углов: "выдох не гарантирует вдоха, уход - возврата" (78); есть лишь круг совпадения времени года с судьбой: "Их роман недолог, но в такие дни вы почувствуете: вы правы, в эту пору неважно, что вам чего-то не досталось..." (79). Север, холод, зима - гиперборейские ворота Бродского к *мировому опыту*.

Странствие к мировому опыту, - таков вектор эссеизма Бродского; вектор *единства* человеческого вида. "В том мире, где... звезда обретает свой облик, продиктованный ртом! Вот чем дышит вселенная" (80). Разница между Бродским и "другим" состоит единственно в *способностях* обнаружения "воздуха"; и эта способность, как и всякая иная человеческая способность, может быть развита. С Бродским невозможно "сойтись" (даже будучи его "другом", "близким" и т.п.), не истончаясь в своей устремленности "вверх" до "точки в пространстве".

В "бестелесности" такого странствия Бродский разрывает "пакт" с последним, наиболее "веским" доводом исторического морализма: человек *не свободен*, в посему должен быть с необходимостью *принуждаем* к своим поступкам; любой "факт" человеческой реальности обусловлен *внешне*. То, что в обход "нормы" и "заповеди" *странствует*, оставаясь *единым для всех людей*, есть одновременно "начало" и "цель назначения", - эти новые берега эссеизма встают ледяной глыбой в тумане, пока еще не обжитые, "кажущиеся". Призыв к *"свободному духу как чистейшему выражению человеческой природы"* (81), - это призыв к такому *существованию* в человеке, в котором свободный обретает дар речи (82).

#### 4. От имени послезавтра

"Почему-то прошлое не дышит такой чудовищной монотонностью, как будущее, - пишет Бродский за двадцать лет до смерти, - Попросто говоря, завтра менее привлекательно, чем вчера" (83). За год до смерти Бродский уточняет: "Постепенно действительность превращается в недействительность... люди съезжают с квартир только когда возник повод: будущему требуется помещение без них" (84). Будущее, каким оно обещало стать на сломе XX века, наступило для Бродского гораздо раньше, назвавшись апофеозом отсутствия посреди "звездности" его лауреатств, самым экзотическим из которых оказался титул американского поэта-лауреата. В каком родстве состоит Бродский-ссылный, "мотающий срок" в северной деревушке, Бродский, как "содержимое" тюрьмы и психушки, как вечно обвиняемый и ни разу не оправданный, - и Бродский, имеющий свой офис в Библиотеке Конгресса в Вашингтоне, с балконом, выходящим на Белый дом? Родства здесь, с точки зрения "счастливого будущего", никакого. Орудия одной лишь "счастливой" меркой - меркой "ширпотреба" - будущее пятится в свой высосанный из настоящего "отказ": не требуется, не годится. Будущее обещает стать еще более "отказным", чем умирающее настоящее. "Когда вокруг больше нету того, что было, неважно, берут нас в кольцо или это - блиц" (85), - заключает Бродский незадолго до смерти, по-своему смыкая "концы", уроненные в детство, с *неоконченностью* изживания их в "зиме", "горе и разуме". Будущее, с его *буоущим отказом*, молчит насчет того, как к нему, будущему, вообще приходят: просто подавляет зевок. В это *зеваюи^ее будущее* Бродский вхож лишь в качестве "отсутствующего", в качестве "улики" и "знака препинания", в качестве "попытки превращения в сито" "брони небытия" (86).

Взгляд со стороны, с пригорка, с другой звезды. Эссеизм позднего Бродского - это самодостаточность "волны" как "родной дочери бесконечности" (87), "волны", которая,

будучи "не от мира сего", будучи "местом не для людей"(88), вбирает в себя "завтра", "сейчас", "вчера" (89). В эссеизме позднего Бродского контуры человека растворяются в воздухе, делаясь "шире, чем ширь души" (90): "... и стану просто одной звездой" (91). Переживание себя как существа космического, а не только "тритона", дает ключ к обнаружению "родства" с собою "позавчерашним" и "послезавтрашним": человек вступает в эпоху нового, *сквозного* видения судьбы как некоего "упущенного", "другого" варианта бытия.

К будущему Бродский присматривается из *тени*; из тени *напрасности мечты* "собой пространство одушевить" (92): в пространство будущего вписываются лишь производящие "электрический мед" (93) дети времени, шумящие "голосом большинства" (94). "После нас не потоп, но наваждение толп, множественного числа" (95), - таков вывод находящегося "в тени".

Наваждение множественного числа, как наиболее "конкурентоспособный" продукт современной демократии, выглядит "из тени" катастрофической утратой: утратой способности *переживания*. Конкретность жизни становится конкретностью вещи; вещь господствует, отменяя всякое "сверх того", отменяя эпоху чувств как таковую. Как птицы "клюют из урн мусор взамен пшена" (96), так и человеческое сознание "тешит глаз зрелищем пустоты" (97): будущее впереди *зияет*. Стерильное будущее *бездушья*, лунная картина, в которой "жизнь, как меру длины, не к чему приложить"(98).

Эссеистическая "мера", в которой развивается язык Бродского, обнаруживает в "будущем" тот "порог отсутствия", за которым кончается, собственно, "человеческое-вещное": человек либо выживает как дух, либо "загибается" как вещь. Отсюда - страх "того рубежа, за каковым нас нет" (99). И не "бомба" грозит человеку уничтожением: он сам сводит *с собой* счет посредством недомыслия и безмыслия. "Будущее черно, но от людей, а не оттого, что оно черным кажется мне" (100), такова перспектива "немудрости" множественного числа. Будущая "множественность" не размышляет о "цели", она просто *убивает*; как "апофеоз прыщей" (101), она не прибавит к *лицу человека* никакого выражения, сводя на нет само это лицо. Будущее отвергает "знак сиротства" (102) как приметку зоркости, будущему нужны *добросовестные работники*.

В эссеистической "мере" Бродского налицо устремленность "под занавес", к концу лицедейства как мироощущения, к началу той "арии меньшинства" (103), которая поется не для признания и даже не в назидание детям, но исключительно *от себя*. Бродский угадывает в будущем торжество бездуховного: "Так, продолжая род, предает себя ткань. Так, подмешавши дробь в ноль, в лейкоциты - грязь, предает себя кровь, свертыванья страхась" (104); люциферический эгоизм "собственных черт" смыкается к этому будущему с ариманической волей "не отступить назад", в эпоху жизни души.

Эссеистический импульс "арии меньшинства" не усваивается "метафизически", с помощью одних лишь понятий и идей, равно как и "эстетически", на основе чувственного восприятия; он *вживается* в душевнодуховную реальность человека, в человеческое сердце, будучи сам *живой реальностью*, являясь вестью о "тесном внутреннем отношении ко всему окружающему миру" (105). Эссеизм, каким ему удастся уцелеть на стыке тысячелетий, *вынужден* отойти от того "общего знаменателя" самовосприятия, с которым связаны представления о *роде* как таковом (гражданство, нация, партийность, профессия, пол и т.д.). Правда "рода" перестает быть с необходимостью правдой о человеке; постижение сущности того или иного человека с его отдельным самовосприятием может быть достигнуто только путем перенесения "в наш дух во всей чистоте (без смешения с нашим собственным понятийным содержанием) понятия этой индивидуальности, согласно которым она сама себя определяет" (106). Эссеизм нового столетия призван выработать методы распознавания иных, чем авторские, конфигураций мышления. Но для этого само эссеистическое мышление должно преступить через те способы оценок, какие свойственны "родовому" мышлению. Степень "эссеистичности" как сознательной

нацеленности на познание себя и мира, определяется степенью свободы индивидуума (автора) от "родового" как такового.

Бродскому "повезло": его жизнь обустроивалась вшиво так, чтобы "род" гнал его прочь, - как плохого ученика, как поющего не в такт и как просто еврея. Старательно и терпеливо разрушая уют "родо-пребывания", жизнь, она же судьба, взялась за дело еще и с другой стороны: со стороны *языка*, "подсунув" Бродскому английский. Последнее обстоятельство оказалось, возможно, наиболее серьезной пробой на *себя*: не порвать ли с родным "несчастьем"?, не пристать ли к более удачливому и справедливому "чужому"? Другими словами: не начать ли мыслить "атлантическими щами"?, "щами" вообще? Бродский предпочел стать "пищей эха" (107).

Если эссеизму суждено выжить в XXI веке, это произойдет *только* на путях *духовной науки*. Эссеизм как способ мышления в языке, раскрывающий как природу мышления, так и природу языка, неизбежно становится *человекознанием*. знанием двойственной, чувственно-идеальной, природы человека. "Когда мы ощущаем и чувствуем ( а также воспринимаем), - пишет Р. Штейнер, - мы суть отдельные существа; когда мы мыслим, мы все - единое существо, которое все пронизывает... мы видим, как в нас получает бытие прямо-таки абсолютная силы, имеющая универсальный характер, но мы знакомимся с нею не при ее истечении из центра мира, а на одной из точек периферии) (108).

Двигаться от "периферии" к "центру мира" - в этом динамика человеческой сущности. В одном из последних своих стихотворных эссе, написанном в месяц смерти, Бродский высекает, словно из немоты, слова-ориентир: перепутье, река, вчера; "сам себе светофор", он пропитывается "вечером" привокзальной площади, пропитывается взглядом "Будь ты проклят", уходя от "маленьких городов", "где вам не скажут правду" (109). Обходясь до крайности скупыми словесными средствами, выжимая из слова максимальную дозу "топлива", Бродский ставит язык в ситуацию неизвестной ранее экстремальности: либоглохнуть и зарастать сорняком стереотипа, либо быть *действительным*, неся в каждом своем слове отсвет духа. Бродский по-своему "прощается" с языком, так долго служившим "инструментом", расторгает с этой "профессиональной машиной" жизнеспасительный контракт, уводит свой "кораблик", не отличающий "горизонт от горя" (110), *за* горизонт: "Тебе привязанность к праздным безднам скорее вредна" (111).

Взвившийся в послезавтра *язык Бродского* пересекает рубеж "личного", становясь проводником деятельности, "которая из более высокой сферы определяет органическое существование" (112) человека. Это - язык *такого* одиночества, сквозь которое просвечивает универсальный *дух человека*; одиночество выдыхаемого *слова*. "Привыкай, сынок, к пустыне как к судьбе. Где б ты ни был, жил отныне в ней тебе" (113). Слово *действительное*, одухотворенное именно *тобой*, есть человеческий "первенец", самодух. Бродский называет себя "заочным христианином", *будучи* в своей сущности им. В своей короткой, "затянувшейся" жизни он взял вершину, которую другие видят только издали, самым способом своего восхождения показав, что способ этот -единственный. Эссеизм *после Бродского* есть именно "эссеизм в пустыне", где "признаешь гору по кресту"(114); эссеизм неизбежно пронизывается *христианским мироощущением*, не в плане, разумеется, той или иной "церковности", равнозначной "роду", но как импульсом сознательного постижения себя в мире и в космосе. "Привыкай жить с этой тайной: чувства те пригодятся, знать, в бескрайней пустоте... и любовь к тебе - примета места в ней" ( 115).

К этому "пустынничеству" человек XXI века едва ли готов: слишком много у него "дел", выполняемых бездумно. Человеческая голова становится своеобразным "шлюзом", преграждающим *доступ к сердцу* потоку' жизненных впечатлений: человек как бы "лишается чувств", его *представления* о происходящем оскудевают, делаются блеклыми и вялыми. Находясь в непосредственной связи с индивидуальным мироощущением, мышление, с его стоящей *вне* объекта и *вне* субъекта универсальностью, принудительно "мельчает", не донося до человеческого сознания тот свой элемент, который соединяет

отдельного человека с космосом. Человек, буквально, больше доверяет показаниям физического прибора, чем своим внутренним "показаниям", тем самым расширяя ареал "пустыни".

Становясь все более и более "безъязыким", бросая свои "письмена" в сферу чистой интуиции, влечение к познанию манифестирует себя на стыке тысячелетий той "тишиной судьбы", в которой гаснут радуги "внешних событий", уступая место некоей внутренней освещенности, не требующей для себя иного "топлива", кроме всплеск "мирового сознания": мышление уводит человека за пределы его индивидуального бытия, связывает его со всеобщим мировым бытием ( 116), - пишет Р. Штейнер. Язык, отвечающий уровню понятийной интуиции, не может быть языком несвободы: это язык *нравственного воления* (117), проистекающего из глубочайшей сущности человека "Я стремился развить в себе что-то, вероятно, очень маленькое, но очень крепкое, пропорциональное огромному давлению извне", - пишет Бродский (118).

Развитие этого "что-то" заняло у Бродского тысячи строк стихотворных эссе; это можно было бы назвать строительством дома, стены которого защищают сущностную природу *Я* от *безнравственного*, не соответствующего этой природе, "внешнего", в какой бы "дружеской" форме оно не выступало. Не "типическое" и "характерное", не та или иная "рыжесть" определяет в конечном счете *отдельность* человека, а его *способ* проникновения в целое, содержание его *воления*. Постичь эту отдельность можно, лишь интуитивно, отказавшись от готовых "сегодняшних" понятий.

Начав, благодаря Бродскому, развиваться на этих "дальних путях", эссеизм рубежа XX-XXI веков упирается в "конец литературы" и указывает к "науке духа": в этом состоит сегодняшний переход. Рожденный на кончике пера Монтеня, эссеизм становится четыре века спустя самим *пером*, инструментом добывания в себе самом *свободного слова*.

## 5. Апофеоз линейности

Путешествуя по Пулковскому меридиану, Бродский "спускается по воздуху" в одно из самых сомнительных, с точки зрения европейца, угодий христианской культуры: Стамбул, в прошлом Византия и Константинополь. Город, в котором все "очень сильно отдает Астраханью и Самаркандом (119), становится для "странствующего ума" некоей остановкой в пути, паузой и цезурой, расчленяющей монолит "классической розы" (120), как нормы "европейского" самовосприятия. Странствующий ум мог бы, пожалуй, проскочить мимо тех исторических перекрестков, на которых проходили пробу на прочность фундаментальные понятия европейской культуры, - ум довольно уже устал от "переоценок"; другое дело, душа, она не замедлила прислушаться: *как* тут звучало когда-то слово. Душа "странника с севера", каковым оставался Бродский на протяжении своей жизни, чутко отозвалась именно на гекзаметрическую *речитативную* поэзию, овевавшую когда-то эти окраины Римской империи: поэзию Вергилия, последнего эпического гения античности. Именно "от Вергилия" Бродский начинает счет христианской эре, как от некоего "единства" представлений о мире, некоего "гигантского соцзаказа" ( 121), вписанного гекзаметром в плоть и кровь римлянина-христианина.

Речитативный гекзаметр, каким он выступает у греческих эпиков и Вергилия в частности, с его обращенностью к "богине-Музе", с его ориентацией на "мнение богини", нисходящей со своих высот к рассказчику, воспринимается Бродским как "инструмент линейности", узаконивающий "безответственность по отношению к прошлому" (122) и устремленность к дурной бесконечности "социального утопизма", выступающего как вариант "вечной жизни" в виде *христианства*. Будучи сам поэтом речитативным, *дышащим* коротким и длинным слогом, слагающим "слои" и "этажи" в соответствие с *сердцебиением*, Бродский не мог не задержаться на миг на той *пыли*, которая и есть "Земля, пытающаяся подняться в воздух, оторваться от самой себя, как мысль от тела" (123), - на понимании *почвы* рассуждений о духовном.

Вопрос "о почве" для поэта - это вопрос о том, "откуда растут стихи"; и со ссылкой на Ахматову, "странник с севера" утверждает, на этот раз в своей Нобелевской лекции, что "стихи действительно растут из сора; хорни прозы - не более благородны" (124). Бродский говорит это голосом *эстетика*, отдаваясь сладкому соблазну судить "от имени красоты", от имени цветов спектра, предваряющих категории "добра" и "зла" (125). Но что же тогда "сор"? И почему именно - "сор"? Эстетик, каким его породил девятнадцатый век, есть парадокс *не художественного* отношения к искусству. То, с чем имеет дело эстетик, есть лишь опавшие с дерева листья, *мертвые* понятия, пустые слова. Никакая "эстетика" не в состоянии проникнуть в *живую* суть искусства; в "лучшем" случае "наука о красоте" оказывается среди *сора* не профильтрованного сознанием впечатлений, переживаний, предчувствий, среди сырого материала чувственности. Эстетика не является инструментом обнаружения *скрытого* в самой жизни ядра, это - наука о *мертвом*. Восходя в своем наиболее "совершенном" виде к чистой абстракции, эстетика уводит *эстетика* все дальше и дальше от сути искусства.

Почва, на которой произрастает *поэтическое*, ни при каких обстоятельствах не может быть "сором"; "поэтическое", равно как и "музыкальное" проистекает из единого непосредственно живого, постигаемого лишь живым духом, из некоего единого содержания человеческой сущности. То "искусство", в котором не заложено стремление проникновения в "единство", обречено иметь дело с "сором", служить, например, "красоте" и "спасать" таким образом мир, при этом не подозревая, что спасенным оказывается всякий раз не *человек*, но радужный Люцифер.

Искусство *начинается* на том этапе *познания* человека и мира, когда человек говорит: "В мире есть нечто, что ты не можешь постичь с помощью мыслей, и ты становишься поэтом художником, чтобы иметь к этому доступ" (126). Искусство неизбежно становится *описанием смерти*, описание процесса отчуждения человека от жизни, если оно не дает себе труда проникнуть за "сорную" завесу, за "отдельность" каждого человека, за его "сегодня", за пределы *линейности*.

"Одна из заслуг литературы в том и состоит, - говорит в Нобелевской лекции Бродский, - что она помогает человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и себе подобных..." (127). Литература вправе ставить себе такую цель; но при этом она остается только *литературой*. Знание о сущности человека лежит глубже. Полагая способом своего существования "создание всякий раз новой эстетической реальности" (128), искусство "уточняет для человека его реальность этическую" (129), отмеряя человеку *не больше*, чем позволяют это сделать "законы красоты". Понимаемая таким образом "линейность" искусства есть люциферическая магистраль к ... норме, перерастающей самого человека. Говорит ли "сапиенс" на языке "улицы" или на языке "эстетической реальности" той или иной "литературы", само по себе не гарантирует отсутствие или присутствие в человеке внутреннего импульса к духовному; вопрос в том, *говорит* ли при этом и *как* - человеческая душа. "Обладающее собственной генеалогией, динамикой, логикой и будущим. - утверждает Бродский, - искусство... в лучшем случае параллельно истории..." (130). Внешне дело обстоит именно так: искусство говорит человеку о его "человеческой" сути: и *то*, что при этом "добавляется" душевно, предчувствуется, сбрасывается с "человеческого" счета на счет "божественный", отчуждается от человека. Параллель искусства с историей оказывается, в душевно-духовной перспективе, некой фикцией "внешнего", натуралистического, как сказал бы Ницше, "слишком человеческого". Ни искусство, ни история не прониклись в своей "линейности" смыслом мистерии Голгофы, многословно комментируя громкоголосные "описания" вульгарно представленного факта. Не понимая смысла мистерии Голгофы, человек проходит *мимо себя*, мимо *своей* "божественной" сущности. Само по себе *содержание слова*, с его линейным "от и до", не может служить выражением душевного и духовного; но *через* это содержание и *посредством* душевного движения, выступающего в ритме и мелодии, человек воздействует на язык, делая его

одухотворенным, и это - *не линейный* процесс Не "детальная разработка будущего" (131) и не "пророчество задним числом"(132), не говоря уже о сиюминутном портретировании "настоящего", составляют задачу искусства, но раскрытие, распознавание в человеке его высокой духовной сути. "Искусство всегда проистекало из внутреннего переживания мира, - пишет Р. Штейнер, - ... всегда было дочерью божественного" (133). Именно так обстоит дело с *генеалогией искусства*. Переживая на рубеже нового тысячелетия "апофеоз линейного принципа" (134), человек отчаявшийся, мизантроп, склонен распространять свои интересы "вширь", раздвигать границы "империи" благоденствия, одновременно разреживая свое внутреннее пространство, становясь внутри пустым. Обещающая спасти мир "красота" только узаконивает "разрушение во имя созидания", обещая стать неким функциональным стилем *отсутствия*. Трудно убежать от мира, еще труднее вернуться к нему с *любовью*. Познание сущности мира осуществляется в любви, но не в разногласии, в "соитии", но не в расхождении. То "искусство", в котором не предчувствуется этот *уровень любви*, неизбежно становится "параллелью истории", карточным партнером обжужливающего человека Аримана.

Ориентация искусства на "согласие и единодушие" (135) с "ревнителями всеобщего блага, повелителями масс, глашатаями исторической необходимости" (136) или на "равнодушие и разногласие" (137) по отношению к оным, - явления одного порядка, знак одной и той же незрелости, "подростковое™" сознания. В своей "параллельности" истории искусство может выглядеть "революционным" или "застойным", отхватывая у истории порцию-другую "диссидентства" и при этом *молча* о своей внутренне-исторической роли: показать человеку триумф его *духа* над физической смертью. Не человеческую "рожицу" (138), но *переживание* человеком высоких духовных импульсов несет человеку подлинное, ориентированное на человеческую сущность, искусство: "... когда действительными оказываются не только инстинкты, побуждения и страсти, но то, что проходит через побуждения и страсти путями кармы -через столетия и тысячелетия повторных человеческих жизней в качестве судьбоносных путей" (139).

С точки зрения "единственной" жизни - "Ибо она у каждого из нас только одна, и мы хорошо знаем, чем все это кончается" (140) - судьба языка складывается "линейно", указуя в сторону "бесконечного", ради неповторимости той или иной "рожицы" с пусть даже "необщим выраженьем лица". Дурная бесконечность непохожих друг на друга "рож". В этом *исторически необходимом* процессе литература призвана самой своей генеалогией сыграть роль "объединителя" человеческих сердец - на *свободной*, обусловленной индивидуальной потребностью основе. Литература, опирающаяся на эссеизм и смотрящая в сторону духовной мистерии.

"Линейность" литературы неизбежно предполагает экспансию "зависимости от языка"; зависимость, в которой пишущий выступает в роли "наркомана", т.е. потребителя "средства". "Зависимость эта - абсолютная, деспотическая, - уточняет Бродский, - ... язык подсказывает или просто диктует следующую строчку" (141). Развиваясь по линии "зависимости от языка", литература неминуемо становится *технологией* того или иного с языком "сожительства", становится, к примеру, *национальной* литературой. "Феномен" Бродского отмечен стремлением к уходу от тех *отражений красоты*, которые запечатлевает в себе стихия языка, к уходу от "романа между отражением и ©го предметом" (142), к уходу от "возвращающегося сна" о *недействительности* не пронизанной духом реальности -в сторону *действительности*. Сам он называет "насилием" над своим "сверх-я" постоянную тягу души к повторяемости "смертных черт" (143): глаз смотрит вовне, ищет *предметы*. Глаз фиксирует "враждебность окружения" (144), "портрет трагедии" (145); красота есть часть этой "враждебности". Глаз рассматривает, "бодает насквозь", примеряет к себе те или иные уродства, становится очевидцем "гибели всего святого" (146): глаз дает взгляду "начать с несчастья" (147). Как очевидец внешней трагедии, глаз ищет "выход" вовне, увязая еще больше в месиве трагедии: "Плюй нам в душу, пока есть место и когда его нет!" (148). Глаз становится

наркоманом и коллекционером несчастья, влюбленным в "помесь тупика с перспективой" (149), замороженный духом трагедии. Мужество Бродского - в том, чтобы не отвести глаз, досмотреть до конца, запомнить; "рухнув в объятия трагедии" (150), погрузившись в ее "немолодое мясо" (151), внешний человек-глаз вступает в ариманическую область тлена и смерти, в область действия сил разрушения, в область колоссальных волевых энергий, в область безвозвратности и безответности: "Даешь, трагедия, сходство души с природой!" (152). Трагедия, под занавесом которой скрывается Ариман, всегда обыгрывает именно такое сходство: нет в человеке ничего, что отличало бы его от *трясины* протекающих в физическом мире процессов. Трагедия - это утверждение в человеке *абсолюта* физического: "Преврати эту вещь в трясину, которой Святому Духу, Отцу и Сыну не разгрести" (153). Испытание трагедией равно как и испытание красотой несколько не прибавляет глазу *света*: свет может придти только изнутри. Человек способен переживать свет, будучи слепым; отсутствие тяги к свету - для человека несчастье. Трагедия есть следствие этого несчастья.

Измеряя трагедию до самую ее дна, "до пружин матраца" (154), Бродский осуществляет эксперимент "устойчивости" *Я*, его способности само замораживанию. затвердеванию в "мрамор" отсутствия. Шквал трагедии обрушивается на посаженный судьбою лес, валит деревья, сводит все существительные и глаголы к одной гласной "ы"... но мрамор выдерживает. Мрамор одной жизни.

Глаз Бродского, нацеленный на форму, контур, силуэт, предметность. "есть орудие приспособления к окружающей среде, которая остается враждебной, как бы хорошо к ней ни приспособиться" (155), его "глаз ищет безопасности" (156). С точки зрения такого глаза, красота есть гарант безопасности, "место, где глаз отдыхает" (157). Глаз для Бродского - "главное орудие эстетики" (158), нацеленность на "вечное настоящее" (159), на то, что *покоится* вовне. Глаз видит разлагающуюся в застойной воде Венецию, и он ею восхищен; восхищен необитаемым городом, сырым подвалом покинутого человеком жилища. Глаз восхищен, душа рождает слезу. Слеза, как "результат вычитания большего из меньшего" (160), указывает не в "провинцию прочих чувств" (161), в "расселины и расщелины мозга" (162), но в провал "светочувствительности". "Слеза есть предвосхищение того, что ждет глаз в будущем", - пишет Бродский. Сегодняшний глаз человека "влюблен" в предмет, завтра глазу предстоит "сойтись" со светом; ведь глаз, "наиболее самостоятельный из наших органов"(163), сформирован светом ради света. Насилие над сверх-Я, о котором говорит Бродский, есть насилие "предметности" над *свето*-восприятием, приглушение в человеке его *Я*-энергии, его внутренней *светоносности*. Пожалуй, можно говорить, применительно к Бродскому, о *трагедии света*, приглушаемого *красотой*: "... как будто кто-то стирает что-то, не уступающее по силе света тому, что в душе носили" (164).

Бродский не считал язык "путем к свободе" (165); язык оказывается для него той внешней сферой, в которую он вдыхает свое-свободное. Человек как бы "Переселяется" в сферу языка, давая себе в остальном "пропасть из виду" (166); человек становится тем, "на что он смотрит" (167). Это переживание ухода от личного, от индивидуального вообще обостряется у Бродского к концу его "затянувшейся жизни"; его изначальная тяга к отстраненности от "тиража" жизни обретает характер "утраты частного" в пользу того "небытия", которое "помнит" вещи, ими больше не являясь: "... эта тяга вверх, к пыли и к снегу... "не забывай меня" шепчет пыль руке с тряпкой, и мокрая тряпка вбирает шепот пыли" (168). Но как бы далеко Бродский не заходил в своем стремлении вырваться за пределы вещного, вознестись во всеобщее "снега и пыли", его индивидуальный голос, будь то голос "папоротника", "тритона", "облака", всегда есть максима индивидуализации: "Так говорят "лишь ты", заглядывая в лицо" (169).

Эссеистическое как *Я-автопортрет* обживается Бродским из той "безадресности" воздуха, в которой человек "беспределен, повсеместен, почти уловим мыслью вслух" (170). Человек как "изнанка вещей" (там же) - таков аванс эссеизма будущему; будущему,

которое *презирает* "скрип пера в тишине по бумаге" (171), но которое *обречено вернуться вспять*, к "пению червяка" (172).

К будущему Бродский подбирается со стороны., смерти: "...пространство, которому, кажется, ничего не нужно, на самом деле нуждается сильно во взгляде со стороны, в критерии пустоты" (173). Насколько всеобщ этот "критерий пустоты", настолько продуктивным обещает стать будущее: ему дает старт это вписанное в нуль "начало". Пустота и нуль - атрибуты "зимы", с ее вымерзанием "всего": "Пахнет оледенением... В просторечии - будущим. Ибо оледенение есть категория будущего, которое есть пора, когда больше уже никого не любишь, даже себя... В определенном смысле, в будущем нет никого; в определенном смысле, в будущем нам никто не дорог... Будущее всегда настает, когда кто-нибудь умирает. Особенно человек" (174).

Язык, каким он достался Бродскому от "века трагедий", становится в его эссеизированной поэзии тем горючим материалом мышления, который обеспечивает соразмерность дыхания и тока крови: дыхания "севера" и крови "юга". Эта великая соразмерность, это таинство человеческой сути смотрит в замутненные трагедией глаза времени и узнает... *свободного* от самого себя, -того, кто делает к свободе "лишний шаг".

### Общие примечания

#### *Литература к главе I:*

1. Steiner R. Michaels mission I. Jupiter Forlaget Odense
2. Штейнер Р. Мистика на заре духовной жизни нового времени. АСТ. М.-СП., 2000

#### *Ссылки:*

1. 1, стр. 7
2. 1, стр. 3
3. 1, стр. 11
4. 1, стр. 14
5. 1, стр. 21
6. 1, стр. 30
7. 1, стр. 39
8. 1, стр. 47
9. 1, стр. 63
10. 2, стр. 333
11. 2, стр. 337
12. 2, стр. 342
13. 2, 2000, стр. 344
14. 2, 2000, стр. 348
15. 2, 2000, стр. 348
16. 2, стр. 349

#### *Литература к главе II:*

1. Монтень М. Опыты. Т. 1. Терра. М., 1991
2. Монтень М. Опыты. Т. 2. Терра. М., 1991
3. Монтень М. Опыты. Т. 3. Терра. М., 1991
4. Steiner R. Oppdragelsen og tidens dndsliv. Antropos Forlaget, Oslo 1971
5. Melberg A. Michel de Montaigne. Gyldendal 2000
6. Steiner R. Antroposofjske selskaps karma. Vidarforlaget, Oslo, 1994.
7. Штейнер Р. Мистика на заре духовной жизни нового времени. АСТ, М.-СП., 2000.

#### *Ссылки:*

1. 2. 83.
2. 4.64
3. 1.20

4. там же
5. 1. 45
6. 1.124.
7. 1.143
8. там же
9. 1.87
10. 1.122
11. 2.15.
12. 2.299
13. 2 288
14. 2.287,288
15. 2.462
16. 2.291
17. 2.231
18. 2.359
19. 3.1056
20. 1.5
21. 1.525
22. 5.26
23. 3.966
24. 2.516
25. 2.230
26. 2.230-231
27. 2 230
28. 2.234
29. 1.29
30. 2.231
31. 2.60
32. 1.217
33. 1.124
34. 2.17
35. 1.461
36. 1.215
37. 2.256
38. 2.293
39. 6.4
40. 7.348
41. 2..299
42. 2.367
- 43 там же
44. 2.467
45. 2.255
46. там же
46. 2.257
48. 2.258
49. 2.219
50. 2.515
51. там же
52. 1.219

*Литература к главе IV:*

1. Штейнер Р. Философия свободы. АСТ. М.-СП, 2000

2. Бродский И. Поклониться тени. Азбука-классика. СПб., 2006