

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 7

Москва
2006

Содержание

ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

<i>К.А. Свасьян</i> Науки о духе: без науки и духа. Попытка анамнеза	3
<i>С.Н. Земляной</i> Трагическое видение – эссеистика – философия в духовном опыте молодого Георга Лукача	25

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Р.Г. Апресян</i> «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему»	62
<i>Ю.Н. Давыдов</i> Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой	83
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> От Киносарга к Портику	110

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>П. Чичовачки</i> Призрачное здание «истинной морали» Канта	127
<i>А.Г. Мясников</i> Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи	148

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>О.П. Зубец</i> О гордости	171
---------------------------------------	-----

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

<i>А.В. Прокофьев</i> «Плюрализация успеха»: проблемы и парадоксы	196
Об авторах	215

ЭТИКА В КУЛЬТУРЕ

К.А. Свасьян

Науки о духе: без науки и духа* Попытка анамнеза

1

В начале современных наук о духе (*humanities, moral philosophy, sciences d'esprit* и т.п.) была... природа. Та самая природа, которая, до ее инаугурации в физике Нового времени, слыла метафизически неполноценной или даже ненужной, оказываясь, таким образом, не неким нейтральным и вневременным объектом в калейдоскопе научных парадигм, а порождением самих парадигм. Спор факультетов лучше всего считается с противостояния естественных и гуманитарных наук, берущих начало в средневековой *двойной истине* и настолько запутавшихся позднее в постоянной смене места и кулис, что адепты *humaniora* даже и по сей день едва ли догадываются о «естественных» истоках своей специальности: о том, что в начале их наук о духе был никакой не дух, а та самая грешная и аскетически затерзанная *natura naturata*, которой, после отпущения ей физикой ее грехов, сподобилось сделать головокружительную карьеру и даже оспорить у Священного Писания его единственность. Трудности понимания, как всегда, связаны с обманчивостями терминологии, так что размеченность понятий при случае не только не способствует ясности, но лишь больше размывает границы зримого. Понимание начинается не с отделки понятий, а с превратностей их допредикативного метаморфоза. Терминологически можно было бы предположить, что более поздние гуманитарные науки, от Вико до Фуко, привязаны к пуповине

* Опубликовано в книге: Kultur, Bildung oder Geist? Skizzen zur Gestalt der europäischen Humanwissenschaften im 21. Jahrhundert. Innsbruck-Wien-München-Bozen, 2004. S. 205–222. Переведено с немецкого автором.

средневековой теологии, вплоть до отсечения ее в филологической интерлюдии Ренессанса. В действительности же наследником прежней теологии (и филологии) оказались не гуманитарные, а как раз *естественные* дисциплины. Физика Нового времени настолько же далека от физики парижских или оксфордских номиналистов, насколько она близка средневековой теологии. Смена парадигм – метаморфоз междисциплинарных парадигм. Именно физика наследует в XVII в. теологический диспозитив власти и осознает себя госпожой всякого возможного знания, тогда как дух разделяет участь средневековой природы: теперь уже ему суждено ощущать себя в присутствии физики столь же неполноценным (ненаучным), каковой в пору его господства ощущала себя природа. На фоне *levée en masse* юных и пышущих силой естественных наук логологии Нового времени остаются впечатляющие неповоротливого рыцаря, на которого со всех сторон обрушиваются непушистые дубинки. И хотя эпоха барокко, как время рождения дипломатии и этикета, способна еще оказывать им уважение, но не иначе как с оглядкой на их почтенный возраст и немощь; им даже гарантируется вполне привилегированное существование, при условии что они не станут претендовать на научность. Век Галилея и Ньютона согласен признать их царственность и терпеть их в любом оперении, если только они откажутся от амбиций текущего момента и удовлетворятся ролью экспонатов с табличками *ad majorem gloriam philologiae*.

2

Судьбы метафизики в самом начале Нового времени прослеживаются, таким образом, не в старческих причудах схоластических высочеств, а в дезактивации всякой метафизики, у которой отнимается обременительная приставка *meta* в угоду богоподобной физике. Для современников и непосредственных виновников случившегося это было всем, чем угодно, но только не очевидностью; не увидеть этого сегодня означало бы умысел или слепоту. Мы тщетно стали бы искать конфронтацию теологических проблем у теологов; теология (со всеми ее бывшими *ancillae*) находится в наше время в компетенции физики, между тем как сами физики, успешно выстояв кризис оснований своей науки и вновь оказавшись у дел, с головой погружаются в области, традиционно подлежащие ведению метафизики. «Хрустальный дворец» науки, воздвигаемый учеными оптимистами XIX в., предстал вдруг *лабиринтом*, или даже *Вавилонской башней*: неким уни-

версальным смешением языков и интенций, где можно было находить то, чего не искали, и искать то, что уже нашли. Историки все еще ориентируются по парадигмам, но вещи осмысливают, когда говорят не о парадигмах, а об их смешении, и когда видят в дискурсах не культуру, а симптомы ее болезни. Дискурсы — трещотки, ступор смысла; вещи *понимают*, когда говорят, чтобы приглушать слова и слышать крик вещей. Пренебрегать этим правилом — значило бы содействовать умножению хаоса. Хаос, прикидывающийся структурой и порядком, разоблачается с помощью спонтанно-асимметричных и лишь с непривычки кажущихся парадоксальными суждений — когда, скажем, духовные и моральные реалии воспринимаются не там, где о них говорится, а там, где им не положено быть *verbaliter*, именно: на возрастающей кривой физики, а не в гуманитарных экстемпоралиях. Решающим оказывается при этом не совещательный голос наук о духе, а вотум точных наук, пусть даже от точности в них осталось не больше, чем от царственности в сегодняшних королевах и королях. Уже к началу XX в. гордые естественные науки оползают в философию *als ob* и смиряются с участью быть фикциями. Через считанные десятилетия старомодными становятся уже и фикции. Гастон Башляр¹ фиксирует перелом в лапидарной формуле: «За старой философией *как если бы*, в научной философии, следует философия почему бы нет». Такова цена, которую современной физике приходится платить за вторжение в покои прежней *philosophia prima*. Остается лишь гадать, как обстоит дело с науками о духе, после того как они, в эпоху дарвинизма и единоличного господства эмпирических наук, приняли трудно вменяемое решение равняться на последних.

3

Этому решению предшествовали, конечно, афронт и абсурд. Когда падуанский профессор Кремонини заявил, что он не станет смотреть в телескоп, т.к. это опровергает Аристотеля, он лишь пополнил тезаурус ученых курьезностей, эталон которых задал флорентийский остряк, сказавший однажды о знаменитом гуманисте Микеле Марулло, что тот, возможно, и великий мудрец на латыни и греческом, но на вольгаре он большой дурак. «Этот сорт людей, — пишет Галилей Кеплеру, — полагает, что философия есть книга, подобно Энеиде или Одиссее, и что истина может быть найдена не в мире или природе, а (таковы их доподлинные слова) в сравнении текстов»². Интересно, что против засилия книжных ученых пускаются в ход их же сред-

ства; и природа есть книга, только написана она не по-гречески и не по-арамейски, а, как гласит об этом знаменитое место из галилеевского *Il Saggiatore*, на языке математики, *in lingua matematica*, что и делает ее иммунной к червям филологии. В междуусобице растущего математического эксперимента с доминирующей все еще догматической зеркально отобразилась старая схоластическая комплементарность *logica naturalis* и *logica fidei*. Но если старая, метафизически обесцененная природа должна была подчиняться не собственным законам, а неисповедимостям Бога, то новоприобретенному духу *humaniora* надлежало снискать милость как раз у вольноотпущенницы-физики, для которой отныне принималось в соображение только то, что могло быть взвешенным, сосчитанным, измеренным, разложенным и расставленным. Кантовский аподиктум: в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько применяется в ней *математики*³, был лишь прелюдией наступающего тоталитаризма математики, перенявшей у теологии ее господские замашки и переведшей все без исключения науки в статус служанок. Математика, которой в ее платоновско-пифагорейском прошлом возбранялось снисходить до мира чувственных вещей, подчиняет себе теперь все области знания, которым, в свою очередь, надлежит усваивать математические навыки, чтобы не дискредитировать себя призрачными спекуляциями. Мыслить — значит считать; фра Джордано да Пиза уже в 1303 г. употребляет оба слова как синонимы, характеризуя флорентийских купцов, которые «денно и ночью думают и считают»⁴. Применение математики к миру чувственного, задолго до того как оно было узаконено у Галилея и Декарта, практиковалось, таким образом, предпринимателями и торговцами (а также политиками и зодчими). Зомбарт не находит для двойной бухгалтерии Луки Пачиоли лучшего сравнения, чем с будущим математическим естествознанием⁵. XVII в. стоит уже целиком под знаком математического делириума. «Молодые люди, — жалуется Вико⁶, — выходя из академий, находят мир полностью геометрическим и алгебраическим». «Для репутации утонченного джентльмена, — говорит Маколей⁷, — было почти необходимым умение поддержать разговор о воздушных насосах и телескопах, и даже светские женщины... посещали на каретах, запряженных шестеркой, Грэшемские диковинки, крича от удовольствия, когда магнит притягивал иголку, а микроскоп делал из мухи воробья». *Journal de Savants* от 4 марта 1686 г. резюмирует случившееся в следующих красочных обобщениях: «После того как математики открыли тайну проникновения в салоны и через *Mercure galant* ввели в обиход в дамских покоях термины столь солидной и серьезной на-

уки, как математика, утверждают, что могуществу галантности настал конец, что там только и говорят, что о проблемах, короллариях, теоремах, прямых углах, тупых углах, ромбоидах и т.п.; рассказывают также, что недавно в Париже нашлись две барышни, которым этот вид знаний так затуманил мозги, что одна из них и слышать не желала о замужестве, если тот, кто добивался ее руки, не обучился бы прежде искусству шлифования стекол, о котором столь часто шла речь в *Mercure galant*, в то время как другая отказала одному в высшей степени достопочтенному мужу, так как он в течение отведенного ей ему для этой цели срока так и не смог придумать чего-либо нового о квадратуре круга»⁸. Это вздорожание естественных наук надо наблюдать параллельно со снижением курса гуманитарных дисциплин, прежде всего историографии, на негативном отношении к которой точные науки, казалось бы, лишь сильнее утверждались в своей исключительности. Для Декарта историк подобен путешественнику; как последний, из-за постоянных странствований, делается чужим в своей родной стране, так и первый за сплошными *tempi passati* не видит настоящего⁹. У Мальбранша история не больше, чем глупость¹⁰. Популярный в свое время анекдот о сэре Уолтере Рейли выразительно иллюстрирует ситуацию. Рассказывали, что ученый муж предал огню рукопись своего второго тома Всемирной истории, после того как уличное происшествие, которое он наблюдал из окна, было рассказано ему другим очевидцем совершенно иначе, чем видел его он сам¹¹. Нет сомнения: тысячелетняя гегемония духа шла на убыль, и заботой духа было уже не удержаться у власти, а удержаться вообще. В культурном ландшафте, где право на научность было оставлено только за наблюдением и экспериментом, духу, взыскующему научности, не оставалось ничего иного, как предаваться искусству мимикрии и старательно подлаживаться под новую тональность.

4

Коротко и ясно: теологи не учили, что проблемой духа (Бога) было не просто *быть*, а быть *научно* удостоверенным. Между тем его совершенство хоть и имплицировало (милостью онтологического аргумента) бытие, но никак не научность в собственном смысле слова, по той очевидной причине, что в то время не было еще никакой науки в собственном смысле слова. Была *scientia* (даже *scientia experimentalis*), но от последней легче было дойти до магии, чем до современной science, или науки как «некой сообразно принципам организованной сово-

купности познания»¹². Эта наука (наука собственно) возникла позже, и возникла из того самого духа, которому в ней не оказалось места. Что естествознание стало последним (и губительным) творением теологии, свидетельствует не о причуде старого метафизического духа, а скорее, о его невменяемости. Именно: духу причудилось отделить от себя природу (естество!) и отдать ее на попечение атеистическому естествознанию. Разлад между духом и природой, задающий тон западной философии, заведомо исключал возможность соглашения между ними, вопреки усилиям пантеизма, который при случае лишь усугублял водораздел. Дух не мог или не хотел избавиться от своей платонической аллергии на все телесное, а тело продолжало оставаться гробом духа. Грань, отделяющая контемплиацию от наблюдения, лежала не столько в умозрительном, сколько в *сословном sui generis*, и если мирским подобием визионерства могла быть кургуазия, то эксперимент уже никак не отличался от мужицких повадок. Что в этой несовместимости оставалось незамеченным, так это ее обусловленность *одним* звеном противостояния, именно: духом. Если близорукость могла сочетаться с упрямством, то как раз в этом пункте. Философы начинали с оппозиции: *дух-природа*, как с некой абсолютной данности, тогда как начинать следовало с осознания, что сама эта оппозиция была лишь порождением духа, который сперва разложил себя на идеальное и материальное, чтобы затем, отождествив себя с идеальным, послать материальное — буквально! — к черту. Этот дух, Бог христианства, всегда хотел быть только мыслящим и никогда воспринимающим, только духом и никогда телом. Понятно, что телу, которому он назначил быть скверной, не оставалось ничего иного, как терпеливо ждать своего часа. Нелепость заключалась в том, что не языческий философ Платон, в котором ранние отцы церкви видели христианина до Христа, был обращен в христианство, а христианский Бог в платонизм: христианская мысль по всей линии, от Августина до гуманистов, как бы и не знает более высокой инстанции, чем греческий симпозион (у Марсилио Фичино Платон уподоблен Богу-Отцу, а Плотин Сыну). Соответственно: мир чувственного (в христианской редакции: земной юдоли) препоручался метафизически второсортным дисциплинам *philosophia naturalis*, или *physica experimentalis*, а себе дух зарезервировал место в царстве «вечных истин». Фатальной оказывалась при этом его нечувствительность ко времени; еще мог он мыслить время в себе, но уж никак не *себя во времени*; в последнем случае ему пришлось бы только царствовать, передав времени (этому министру Бога, как называет его, вслед за Жозефом де Местром, Гегель) бразды правления. Час физики пробил, когда по-

ченные *entia per se* схоластики стали уступать место галилеевским *bruta facta* (более поздним *petits faits* позитивизма), а метафизически надменная ненаучность (= ненаблюдаемость) духа обернулась внезапно дефектом в перспективе ближайшего самоупражнения. За сплошными *visiones divinae essentiae* старый метафизикус не видел качающихся ламп и падающих на землю яблок; он все еще нежилась во вневременном, косясь на физику в XVII в. с той же брезгливостью, что и в XIII, хотя уже в XIII в. ему следовало бы вспомнить предостережение Суллы против Цезаря: «*Берегитесь, в этом мальчишке таятся десять Мариев!*» Когда он, наконец, пришел в себя, было уже поздно: «*мальчишка*» прочно сидел в седле, монополизировал право на научность. Последний гвоздь в крышку гроба *artes liberales* был вбит Кантом: если наука — это опыт, а опыт — это всегда только чувственный опыт, то духу, чтобы быть научным, а не спиритическим, надо пройти карантин абсолютной формализации и даже не мечтать об ином содержании, кроме того, который поставляет ему физика. Образцом такого духа остается математика, как руководство по эксплуатации: «Я определяю некоторые знаки и даю правила, по которым они комбинируются, вот и все»¹³. Механизм обратной реакции срабатывал безошибочно: с одной стороны, дело шло (так Кант) о высоких метафизических башнях, «около коих обыкновенно бывает много ветра», с другой, о «плодотворной глубине опыта»; посередине повисали понятия, которые, чтобы быть научными, должны были быть заполнены чувственным опытом; в противном случае (соблазненные «*трансцендентальной иллюзией*») они влеклись бы к идеям, пытаясь их познать, и по необходимости оборачивались бы ложью и обманом. Парадигма «*грезящего духовидца*» (Сведенборга), выставленная Кантом как предупредительный знак на пороге, подвела черту под двухтысячелетней историей западного духа; «*духовная наука*» оказалась не чем иным, как *contradictio in adjecto*. «*Дух*» не может быть эмпириком, соответственно «*наука о духе*», чтобы быть *научной*, не должна забывать, что она имеет дело не с реальным, а с фиктивным «*духом*». Последний отчаянный демарш немецкой идеалистической философии, изъясняющейся тайными знаками Плотина и Прокла в мире, начинающем говорить по-английски, останется в памяти поколений неким духовным подобием Фермопил. Они и в самом деле *стояли насмерть*. Немецкий идеализм кружит голову непрекращающимися *attaca subito* своих озарений, морфологическое подобие которых можно было бы найти, пожалуй, лишь в неистовстве наполеоновской или бетховенской Egoica. Дух ведет себя здесь так, словно бы он был все еще верхом на коне и говорил по-гречески. Никто не

характеризует этот дух ярче, чем анекдот о Гегеле, который, когда ему указали на то, что описания его «Философии природы» не согласуются с фактами природы, ответил: «*Тем хуже для природы*». Если возразят, что Гегель не говорил этого и что ему это приписано, на это можно сказать: тем хуже для Гегеля. Значит тот, кто выдумал это, и был «*Гегелем*». Это поза люциферика, которому, несмотря на протестантские отложения, осталось памятным его католическое прошлое. Здесь глаголет некий дух, неспособный справиться с природой Галилея, зато срывающий злость на засахаренной природе Руссо, к которой он хоть и испытывает непреодолимое презрение, но которая нужна ему в качестве контраста и противоположа его собственной (как «*свое другое*» увиденной) природы. Достаточно вчитаться в некоторые пассажи из гегелевской «Философии природы» (например, §§ 248 и 250 «Энциклопедии»), чтобы понять, отчего более поздние пришельцы позитивизма багровеют уже при одном упоминании имени ее Творца. Со второй половины века, в царствование Гельмгольца и Вирхова, немецкий идеализм стоит уже не под знаком Фермопил, а тех памятных сцен из «Дон-Кихота», из которых явствует, что оборотной стороной рыцарства в неисповедимых судьбах Запада суждено было стать мечтательству, положительно оцениваемому как идиотизм.

5

Можно догадаться, что в сложившихся обстоятельствах духу оставался единственный шанс избежать участи стать факультативным и что шанс этот он не упустил. Теме «*Бог*» в эпоху дарвинизма и либерализма выпала та же участь научной маргинальности, что и теме «*природа*» в эпоху высокой схоластики. Если научное тождественно с естественнонаучным, то очевидно, что дух может *выглядеть* научно, лишь переняв и как-то усвоив естественнонаучный метод. В этой оптике заметный подъем наук о духе на исходе XIX в. видится как путь в Каноссу, который должен проделать престарелый и оказавшийся вне закона экс-суверен, чтобы снискать себе право собирать крохи со стола своей бывшей служанки. Одержимость математикой, носившая поначалу спонтанный и спорадический характер, становится теперь все более методичной; с какого-то момента физика — это математическая физика, и любая попытка излагать ее *физически*¹⁴, а не математически, автоматически квалифицировалась как ненаучная или околонаучная. Наукам о духе не оставалась, проходя натурализацию, иного выхода, как держаться естествознания либо прямо равняться на

математику (по примеру, скажем, Гербарта, объясняющего психику с помощью дифференциальных уравнений). Интересно, что из этих починов подчас могли выходить и шедевры; Тэн предвещает свои монументальные исторические полотна предупреждением, что будет рассматривать свой предмет (возникновение современной Франции) по аналогии с метаморфозой насекомого¹⁵, а Шпенглеру для его морфологии культуры достаточно просто ботаники. Возражения против этой натурализации духа способны были скорее привлечь к проблеме внимание, чем решить ее; в качестве *punctum saliens* оставался вопрос об *объекте* дисциплин, желающих стать наукой, как-то истории, психологии, теологии или — *last, not least* — философии. Понятно, что по сравнению с (некогда) осязаемым объектом естественных наук объект наук о духе имел едва ли лучшие шансы на существование, чем сто воображаемых талеров перед ста действительными талерами в кантовском опровержении онтологического доказательства. Что здесь особенно бросается в глаза, так это абсолютная инконгруэнтность обеих областей, заведомо обрекающая на неудачу всякую попытку уместить их в единой оптике: науки о духе начинают равняться на естественные науки как раз в тот момент, когда последние стоят перед кризисом оснований (*foundational crisis*) и нуждаются сами в решительном *metabasis eis allo genos*, чтобы не развалиться изнутри. Примечательно, что решение Дильтея придать наукам о духе собственный имманентный статус, как и усилия Риккерта провести водораздел между науками о природе и науками о культуре, приходится как раз на то время, когда математически ведомые естественные науки начинают ломать себе голову над мрачной дилеммой Гегеля: не есть ли каждое доискивание до оснований (*Zu-den-Gründen-Gehen*) по необходимости и гибель (*Zugrundegehen*)? Нетрудно увидеть, что в том и другом случае кризис вызван именно путаницей в определении *объекта*; как раз там, где метафизика под знаком разделения «номотетического» и «идиографического» намерена строжайше отграничить свой объект от объекта физики, физика теряет неожиданно свой (классический) объект. Ситуация выделяется игровым характером *sui generis*: если науки о духе чем-то вообще страдали, так это отсутствием (генетически: потерей) объекта, от которого им пришлось отказаться по причине его абсолютной научной непригодности. Дух не умещался ни в наблюдении, ни в эксперименте. Мейстер Экхарт предостерегал из XIV в. против желания «видеть Бога глазами, как видят корову». «Простаки полагают, что могут видеть Бога, как если бы Он стоял там, а они тут»¹⁶. Эта абберрация тем нетерпимее бросалась в глаза, чем отчетливее вырисовывался объект с противоположной —

научной – стороны. Когда впоследствии науки о духе стали приспособляться к более счастливому партнеру-противнику, дело шло о том, чтобы устранить названный недостаток и измыслить себе объект, пусть и не столь осязаемый и убедительный, как в мире наблюдения классической физики, но, по меньшей мере, такой, который мог бы привлечь теоретическое внимание. Фридриху Альберту Ланге принадлежит заслуга разрубания этого гордиева узла: в блистательном прецеденте *психологии без души*, ставшим своего рода инструкцией по выходу из тупиков познания. Психология без души вовсе не означала беспредметность, как могло бы показаться на первый взгляд; речь шла не об упразднении предмета, а только о переводе его из догматического статуса *quo ante* в новый, критический диспозитив. Подобно тому как ребенка не выплескивают с водой, так и не упраздняют психологию, устраняя душу. Было бы во всех смыслах опрометчивым поставить под сомнение такую почтенную науку, как «*психология*», только потому что мы не знаем, что есть (и есть ли вообще) «*душа*»! Прецедент, созданный Ланге, имел далеко идущие последствия: в скором времени новый метод, известный под техническим названием неокантианство, стал приносить богатейшие плоды во всех областях культуры. Решающим моментом стала замена понятия, под знаком которого стояли различные и столь разные во всем другом философии: классическая *субстанция (causa sui)* должна была уступить место *функции*. Срыв прежней попытки фундаментализировать науки о духе более наукообразными объектами, чем энтелехии и эссенции, коренился в смещенности основных понятий; еще до того, как философы решились робким шагом двигаться к смене парадигм, естествоиспытатели были уже при деле. При всей односторонности и тенденциозности историко-научных изысканий Марбургской школы за ней нельзя не признать одного: как никакое другое идейное направление, она способствовала освобождению философского мышления от мистических, мифических и оккультных атавизмов. В конце концов, вызов Ф.А.Ланге представлял собой лишь перенос испытанной естественнонаучной процедуры в совершенно новые измерения; старую душу постигла участь флогистона или *vis vitalis* – популярно говоря, того занимательного ножа, который хотел оставаться ножом, после того как его лишили рукоятки и лезвия. Насколько безосновательным было в свое время опасение, что с устранением флогистона у Лавуазье исчезнет и химия как наука, настолько же преувеличенным было бы думать, что с упразднением души научная психология подрубает сук, на котором сама же сидит. В «Логических основаниях точных наук» Наторпа (1910), как и в «Понятии субстанции и понятии функ-

ция» Кассирера (1910), тенденция достигает окончательного выражения, по формуле: «Мы познаем не “предметы” — как если бы они были уже прежде и независимо определены и даны как предметы, — а предметно, создавая в равномерном протекании содержаний опыта определенные ограничения и фиксируя определенные длящиеся элементы и контексты связи»¹⁷. Через этот *tour de force* устранялись досадные остатки веры в «вещь в себе», а наукам о духе обеспечивалось их легитимное место в пределах *mathesis universalis*. В науках о духе милостью Канта дело идет, таким образом, не о том, *что* познается, а только о том, что *познается*; предмет растворяется в методе, а метод сам становится предметом. Короче говоря: если наука не преднаходит свой объект эмпирически, то она не мучает себя его поиском, а сама устанавливает его. Еще короче: не душа определяет научную психологию, а сама психология решает, что есть душа. Психология без души означает, таким образом: сначала психология (психиатрия!), и только потом уже — после освидетельствования со стороны психолога (психиатра!) — душа. Ибо научно удостоверенная душа тем и отличается от живой, что ее (в обычном смысле) вовсе не существует, а если и существует, то не потому, что она есть, а потому, что ее теоретически мыслят и клинически лечат. По аналогии со звездами на небе, которые (говорит нам Герман Коген) находятся не в небе, а в учебнике астрономии... По этому камертону и настраиваются революционные новшества всяческих «*модернов*», «*постмодернов*», «*неопостмодернов*» и «*постнеопостмодернов*»: теология без Бога, антропология без человека, физиогномика без лица, наука без знания, теория познания без познающего субъекта, филология без Логоса, философия без философов, искусство без гения, шекспироведение без Шекспира или, говоря коротко и грубо: сплошное масло, из-под которого снят хлеб.

6

Будущему историку культуры в этой позиции бросится в глаза, пожалуй, не столько ее понятийное лукавство, сколько невозмутимость, с которой здесь добиваются признания: своего рода *sancta simplicitas*, хотя и с противоположного, неожиданного конца, — как если бы не Ян Гус сказал это с костра невежественной крестьянке, подбросившей вязанку хвороста в костер, а бедная женщина мученику, раздосадованная безыскусственностью его эксегез... Святая простота, с которою духовнонаучные дисциплины со времен Дильтея разжигают под собой костер, особенно режет глаз на фоне жесточай-

шего кризиса оснований в соседних и задающих тон естественных науках. Дело представлялось так, словно бы тупик, в котором очутилась физическая наука, оборачивался с противоположной, духовно-научной стороны перспективой; вдруг оказалось, что беспредметность наук о духе вовсе не дефект, как это выглядело еще вчера, а преимущество. По сравнению с *зримостью* и *осязаемостью* мира физики в эпоху, когда все решали *опыт* и *эксперимент*, миру духа и не оставалось ничего иного, как свыкаться с собственной неполноценностью. Но после того как мир физики сам стал вдруг проваливаться в *незримое*, теряя свой предмет и растворяясь в математических референциях, иллюзионизм которых не способны были смягчить уже никакие парадигмы, ущербному духу с его солидным стажем по части спекуляций на тему «*кота в мешке*» было самое время делать из нужды добродетель или, что то же, хорошую мину при плохой игре. Иными словами: кризис оснований, где физику, страдающую *физической недостаточностью*, настиг старый метафизический призрак *ti esti*, соответственно *quidditas*, пришелся как раз на время, когда науки о духе покорно и прилежно подлаживались под естественные науки и рьяно изобличали и изничтожали всякую метафизику. Путанее и нельзя было ничего придумать: дух старательно отнекивался от себя и равнялся на материю, в то время как сама материя, потеряв свою *прикосновенность*, стала все больше предпочитать эксперименту столоверчение. Физики, столь недавно еще и слышать ничего не желавшие о философии, вдруг стали проявлять интерес к ее вчерашнему и даже позавчерашнему дню, так что теперь уже философам приходилось отвыкать от своей неполноценности и предостерегать естествоиспытателей от опасности отождествить физически незримое с метафизически незримым. Первым достижением возмужавших наук о духе было, поэтому, устранение старого понятия субстанция (*ti esti*) и замена его новым понятием функция (*pros ti*). Бесспорно, это было научное деяние эпохального ранга, но о решении проблемы не могло быть и речи, покуда открытым оставался вопрос: способно ли понятие *функции* осилить универсальное наследие *субстанции*. И хотя старая отхозяйничавшая *субстанция* не всегда отличалась логической добросовестностью и время от времени апеллировала к авторитету там, где ей недоставало интеллигентности, все же она сводила концы с началами, пусть даже под соответствующим «индексом модальности» веры и откровения. Напротив, ее наследница выступила с абсолютно научными амбициями, и что ей наиболее удалось, так это очистить имущества от хлама. Перелом в науках о духе позволяет не только формально сравнить себя с переломом в естествознании в эпоху

Кеплера, Галилея и Декарта. Оба раза дело шло о «головокружении от успехов» с последующим подсчетом потерь. Почти три столетия понадобились естествознанию, чтобы отрезветь и осознать кризис своих оснований. Таким сроком не располагали уже науки о духе, подъем которых как раз совпал с кризисом на соседнем факультете. Свою весну им пришлось одолевать одновременно со своей осенью: в перспективе воскресения или уже совсем без перспективы. Речь и здесь шла о кризисе оснований, или, иначе, об отсутствии «согласия философствующего сознания с самим собой» (Р.Штейнер). О необыкновенно сильном заострении философской судьбы свидетельствует тот факт, что в самом начале книги, критикопознавательно и научно обосновывающей *духовный опыт*, можно было прочесть следующее заключение: «Философия современности страдает нездоровой верой в Канта»¹⁸. Кант, авторитет которого в философско-научном мышлении со второй половины XIX в. не уступал авторитету Аристотеля в XIII в., ограничивает сферу действия научного мышления наложением вето на всяческое переступание границы чувственного опыта.

§ 30 «Пролегомен» статует: «Оттого и чистые понятия рассудка совершенно лишены значения, если они отказываются от предметов опыта и хотят быть отнесенными на вещи в себе (noumena). Они как бы служат тому, чтобы читать явления по складам, чтобы суметь читать их как опыт». Возникает вопрос: что же можно почерпнуть из книги, если читаешь ее по слогам? «Философия символических форм» Кассирера, этот монументальнейший памятник мысли репрезентативного академизма в эпоху «Заката Европы», дает недвусмысленный ответ на этот вопрос, скромно, хотя и не без достоинства постулируя свою задачу как «своего рода грамматику символической функции, как таковой, посредством которой охватываются и в общем определяются ее особенные выражения и идиомы, каковыми мы имеем их в языке и искусстве, в мифе и религии»¹⁹. Другой вопрос, а скрывается ли нечто еще за грамматикой и идиоматикой, объявляется не относящимся к компетенции науки и поэтому оставляется открытым. Но ведь и естественные науки, которым пришлось компенсировать утрату своего классически-физического объекта неукротимым математизированием всего-что-ни-есть, попадают в аналогичную ловушку, когда в увлеченности математическим колдовством полностью пренебрегают чувством действительности²⁰. Противоположности сходятся и здесь. Фикционализм философии (als ob), на котором науки о духе должны были оборвать свою долгую и мучительную карьеру, поразил в сердце и гордое естествознание, после чего у наук о духе отпала всякая надобность и в дальнейшем брать пример с точных наук.

Приходилось заботиться о собственной — специфической — *недействительности*. По типу следующей шутки: *Дайте газированной воды. — А Вам с сиропом или без? — А без какого у Вас есть? — У нас есть без вишневого, яблочного, апельсинового. — Нет, я хотел бы без малинового.* Шутка не в том, что это смешно, а в том, что это может быть и не смешно. Что бы ни говорили о мужах науки, в одном им нельзя отказать: в искусстве делать смешные вещи несмешными. Они просто заменяют сироп более солидными симулякрами...

7

Европеец, узнавший на исходе XIX в. от почтенного философа Дильтея, что он *Homo historicus*, был лишь иначе и в ином жанре оповещен о том, что в прочие времена осуществлялось в жанре комедии. Сообщить современнику Дарвина, что он в истории и свершается (*man sei in der Geschichte und — geschehe*), значило потрясти его не меньше, чем в свое время сообщением о том, что он говорит, а главное, всегда говорил прозой. Но говорить прозой не утешение, если не знать *что* и о *чем* говоришь. Равным образом: быть в истории — это далеко еще не все. Надо знать еще, отвечает ли «история» требованиям, необходимым для конституирования ее «предмета». Что есть история? Есть ли она просто некая *fable convenue* (Фонтенель) или же, скорее, «масса глупостей» (Гете)? В иной формулировке: что свершается в истории? Для ответа надо вспомнить сказанное Августином о загадке времени и перенести это на историю: мы знаем, что такое история, когда не спрашиваем об этом, но стоит лишь нам спросить, как мы не знаем ничего. Вывод: хороший историк — это не тот, кто ищет *quid juris* истории, а тот, кто верит вместе с Карлейлем, что и история — поэзия и что нужно лишь уметь рассказывать, или тот, кто вместе с Ранке потакает наивному реализму, сводя задачу историка к пересказу событий «как было». Как же в самом деле — *было*? Поль Валери²¹ вспоминает обмен реплик с Марселем Швобом перед портретом Декарта, написанным Франсом Хальсом: «Он находил его похожим. — На кого? — спросил я». При таком настроении можно, конечно, поднять на смех любого историка, но едва ли удастся писать историю самому. Что, стало быть, желательно для *изложения* истории, нежелательно для *осмысления* истории; остряк-нейрофизиолог, сказавший однажды, что с объяснением мозга не было бы никаких проблем, если бы удалось убрать сознание, мог бы найти сочувствие у историков, которым мешает быть историками история. Совсем как

в случае того берлинского художника²², который, путешествуя по Швейцарии, пожаловался однажды: «Всякий раз, когда хочешь увидеть что-то красивое, перед тобой торчит гора!» Оставалось сносить горы, что значит упразднить дух ввиду решения заниматься науками о духе. Мы оказываемся перед дилеммой: история или историческая наука, дальше: культура или наука о культуре, *summa summarum*: дух или науки о духе, и мы делаем свой выбор... По образцу ставрогинской реплики: «*Чтобы сделать рагу из зайца, надо зайца. Чтобы верить в Бога, надо Бога*». Но как раз в альтернативном варианте: чтобы сделать рагу из зайца, *не* надо никакого зайца. Чтобы верить в Бога, *не* надо никакого Бога. Соответственно: чтобы заниматься науками о духе, *не* надо никакого духа. Именно эта ахиллессова пята и оказалась вдруг самым неуязвимым местом в корпусе научности. То, что прежде ощущалось как недостаток, оказалось внезапно преимуществом. Что представители гуманитарных наук должны были всегда чувствовать свою неполноценность по сравнению с более везучими естественнонаучными коллегами, проистекало не в последнюю очередь из того, что объект их исследования был явлен им не столь телесным и осязаемым образом, как (по определению, да и по слухам) в случае естествоиспытателей. До природы подать рукой; духом пугают детей и впечатлительных малых. Дух в любом словаре соседствует с призраком, привидением, иллюзией. О духе уже обломались целые духовнонаучные карьеры. Приди студенту наук о духе в голову бедовая мысль запретить себе всяческий дискурс о духе и *говорить о духе не иначе как в духе*, он был бы без колебаний высмеян коллегами и поставлен на место. Даже у аутсайдеров и отравителей академических колодезцев (типа Людвиг Клагеса или Вальтера Ратенау), которые чувствуют себя неуютно с обеих сторон, дух выглядит до такой степени скомпрометированным, что они, метаясь между бездуховной природой и неестественным духом, делают ставку на *душу*, что, впрочем, не только никак не решает проблему, а, скорее, компрометирует их самих, очутившихся вместо бойкотированного университета в «*лазарете для неудавшихся поэтов*» (Новалис). Интересен уже не спор факультетов, а переполох факультетов; интересны материалисты, не знающие, что такое материя, и идеалисты, верящие во все что угодно, но только не в реальность идей. Сама природа естествоиспытателей уже никакая не природа, а, выражаясь с абсолютной точностью, черт знает что. Во всяком случае, в ней можно обнаружить больше духа, чем природы в собственном смысле. Не секрет, что именно гуманитарные мужи оспаривают реальность духа с большей энергичностью, чем естествоиспытатели, признавая за духом не иной *modus essendi*, чем

nomina rerum или *flatus vocis*, которыми, как уверяет Алкуин, язык се-чет воздух. Исходной точкой служит при этом убеждение, что дух (Бога) можно только *мыслить*, а никоим образом не *воспринимать*, потому что и сам дух (Бог) может только мыслить, а не воспринимать. Но дух, лишенный способности восприятия, упраздняет себя: сначала в обезболенных грезах «действительности, истины и достоверности его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким»²³, а после уже и в нагрузке учебных заведений. Характерно, что в упомянутой нагрузке не предусмотрено никаких обязательных часов не только для знакомства с духом, но и для прощания с ним (самоосмысление духа, как панихида по духу); и это лишний раз свидетельствует о том, что старый Бог не только умер, но и знать ничего не хочет о своей смерти, в чем может убедиться каждый трезвый боговерец, хоть раз столкнувшийся с тем, что преподается в сегодняшних университетах под рубрикой *науки о духе*. — Пароль академиков: науки о духе существуют не потому, что есть дух, а дух есть потому, что существуют науки о духе.

8

Желая расчистить духу научный путь, тем решительнее сдвинули его в тупик. Оптимистичный и парадный у Дильтея, он бредет уже у Хайдеггера *путями, ведущими никуда*, впрочем, нисколько не сдавая оптимизма, напротив: ухитряясь включить и *эти пути* в тематический план университета, чтобы вновь и вновь делать из нужды добродетель и вдохновлять учеников знания к многолетнему высиживанию собственной убогости. Еще раз: парадоксом наук о духе был и остается парадокс отсутствующего духа — а равно, и краха всех попыток заткнуть дыры более или менее остроумными мыслительными играми. От будущих специалистов по философской дефектологии не ускользнет, что борьба со старой метафизикой сопровождалась усвоением ее коренных мыслительных привычек, среди которых центральное значение принадлежало противопоставлению природы и духа. В авторитарном пространстве университета обоим специальностям было предписано строго размежеванное сосуществование, как если бы речь шла о совершенно различных вещах. Они и были различными, но вовсе не в смысле наивного реализма, а *волею духа*, который, противопоставив себя материи, обрек себя на *односторонность* в перспективе самоупразднения. Начало естествознания ознаменовалось освобождением природы от мифологически-духовных приме-

сей; таковым же оказалось и начало наук о духе, ищущего не мифологического, а научного понимания. В науках о духе дух находит себя там, где ему и подобает быть, именно: в *человеческой* форме своего существования. За этим первым шагом освобождения следует другой, *роковой*: человеческое отождествляется с субъективным, вследствие чего и духу предписывается иметь исключительно субъективную значимость: сначала просто субъективную, а в дальнейшем, после учиненного Юмом «скандала в философии», трансцендентально-субъективную. Узел был стянут намертво, так что философам, не желающим быть висельниками, оставалось его разрубать. Если духу (как в немецком идеализме) сообщалось реально-объективное значение, то не иначе, как ценой решительного обесценения субъективного: гегелевский Мировой Дух реализует самого себя как мир и историю, но никак не хочет вспомнить, что он имеет *«самого себя»* как раз в философствующем сознании Гегеля. Тупик оказался двойным: один раз для субъективного человеческого духа (все равно, в юмовском или кантовском варианте), без выхода в реально-объективное, другой раз для объективного Мирового Духа, лишенного всякой субъективности. Это означало, что дух способен был защищаться от номинализма только в своей внечеловеческой (теистической) форме. Стоило лишь ему проявить мужество и предпочесть теологии антропологию, чтобы являться людям на глаза уже не как слово, знак, *idola fori*, а во всей конкретности, как его сразу же сводили к субъективному минимуму с выходом в беспредел релятивизма и свободы мнения. Ибо особенностью этого *отсутствующего* духа является то, что он *есть* в той мере, в какой его *хотят* и им *становятся*. Научной психологии нечем заметить ликвидированную ею *«душу»*; она кое-как справляется еще с представлениями (Т.Циген), с трудом осиливает чувства (Франц Брентано), но о духе ей известно не больше, чем о сне без сновидений. Гвоздь лежит в том, что эта научная психология, хоть и зачисленная в науки о духе, в действительности является лишь придатком физики и математики; душа ищется здесь все еще с помощью приборов, как в физике *физические реальности*: оба раза с итогом быть найденными как фикция. Между тем дух не находят не оттого, что ищут его с помощью ложного метода или в ложном месте, а оттого, что *его вообще ищут*. Духовное нельзя искать, его можно только *хотеть*. Странное условие, которое принял бы скорее страстный и честный материаллист, чем иной махровый метафизик: дух, как сознание, может действовать только там, где он желаем, иными словами: дух — это присутствие духа и случай: до всяческих дискурсов и грамматологий, что значит: дискурс о духе может быть осмысленным и предметным лишь

при условии, что дух предшествует дискурсу, опережает его, вызывает его (транскаузально) к жизни, даже (при случае) затыкает ему рот, чтобы не дать перекричать себя словами и оставаться слышимым. Если философы не находят *этот* дух (сам-дух, дух-собственно), они ищут дух либо (исторически) в прошлом, либо (теоретически) в дискурсах, каковой дух оба раза относится к *оригиналу*, как следы на земле к оставившему их. Следы могут быть явными или менее заметными; решающим остается то, что со временем, пока следопыты теряются в догадках, *чьи* это собственно следы, их смывает, после чего сам вопрос объявляется неуместным или ненаучным. Напротив, научным оказывается, когда гипостазируют сами следы и выдвигают их на передний план в качестве самодостаточного объекта исследования. Что речь и в самом деле идет о следах, в этом ни у кого не возникает сомнения. Вопрос лишь в том, что делают со следами. Берут ли след, чтобы пойти по нему, или остаются у следов, мотивируя это тем, что следам не следуют, так как они существуют не для того, чтобы по ним шли, а для того, чтобы их интерпретировали? Решись тем не менее иной энтузиаст, исходя из следов, идти дальше, его предупреждают, что он таким образом становится на путь, который ведет в *ничто*. (*Ничто* — это имя академического *стража порога*, которому в науках о духе со времен Хайдеггера назначена та же роль, что и демаркационному понятию (*Grenzbegriff*) в кантовской критике познания, именно: предпосылать *Прологоменам ко всякому будущему духоведению, могущему появиться как наука*, следующее мотто: дух дышит, где ему положено дышать, или он вообще не дышит.)

9

Вопрос, есть ли будущее у наук о духе, или, в иной формулировке: достаточно ли они еще жизнеспособны, чтобы существовать дальше, получает, с оглядкой на сказанное выше, ясный и недвусмысленный ответ — у них нет не только будущего, но и прошлого, что значит: им не привелось до сих пор даже вступить в жизнь, ибо они были уже мертвы, прежде чем до них дошли слухи об их рождении. Решающей для их мертворожденности была их изначальная (закрепленная в средневеково-схоластической альтернативе *regnum gratiae* и *regnum naturae*) отторгнутость от естественных наук, с которыми они так долго не хотели иметь ничего общего, пока между ними и не осталось ничего общего, за исключением вербально-диалектических заимствований, подражаний и покорности, перенятой от прежней служанки.

Этой отторгнутости суждено было впоследствии исчезнуть в точке скрещения беспредметности обеих областей; к концу XIX в. не только науки о духе, но и (возможно, даже в гораздо большей степени) науки о природе стоят перед маревной перспективой нигилизма или, иначе, перед неспособностью освободить свои основные понятия от номиналистического мошенничества, чтобы не дать мышлению безостаточно испариться в говорение. Соединить их, даже слить воедино должно было парадоксальным образом то, что разделяло их во все времена: гетерогенность их объектов. Что же и оставалось физике, после утраты своего объекта (природы!), как не переродиться в метафизику, во всяком случае не отличать себя от нее, что лишь внешне выглядело захватывающе и будоражило умы, на деле же умножало хаос и заменяло неясное более неясным. На расплывчатости, даже размытости границ, отделяющих физическое от метафизического, наживались в XX в. многие пограничные умы; достаточно лишь вспомнить эффективное сотрудничество глубинного психолога Юнга с физиком Паули, чтобы удостовериться в степени упадка, к которому пришла мысль с обеих сторон²⁴. Одному кажется, что он открыл физические последствия в психическом, в то время как другой размышляет о психических свойствах физико-математических реляций. Оба раза на основании некоего «*фюзиса*» и некой «*психе*», которые в этой форме явления извлекаются не из опыта, а ищутся наукачу. Напыщенное сближение физики и метафизики с билатеральными реверансами и уступками, когда, скажем, физики паломничают на «*Тибет*», после чего и метафизики испытывают ностальгию по этой заново открытой им физиками родине, напоминает телодвижения лунатиков, которые в своей воодушевленности перспективами забывают, что танцуют на канате, под которым открываются не перспективы, а зияет нигилизм, «самый неуютный из всех гостей» (Ницше), выглядящий то как «*тело*», то как «*душа*», то как «*то и другое вместе*». Приставка *als ob*, обнаружившая не меньшее научное могущество, чем Бог теологов, причем в пору своего расцвета, ознаменовала лишь первую точку соприкосновения, в которой потерявшее уверенность и ставшее проблематичным естествознание сошло с изначально проблематичными и неуверенными в себе науками о духе. Путь фикционализации физического (под мантией физикалистского) лишь рекапитулировал путь фикционализации духовного; в презумпции *als ob* оба заядлых спорщика впервые обнаружили свое единство и неразличимость. Что последовало потом, было интенсификацией фикции от целесообразности (Г.Файхингер) до — креативности: пассивное *als ob* уступило место инициативному *почему бы нет*²⁵, после чего обеим сто-

ронам предстояло проявить сообразительность и опознать свой *исторический* оригинал в сказках «Тысячи и одной ночи». Не знаешь, чему больше дивиться: физикам ли, готовым своими *charmed particles* и подобными математически изящными привидениями избрать себе девизом старое теологическое *credo, quia absurdum*, или теологам, для которых Воскресение Христа есть абсурд, поскольку оно противоречит физическим законам. Отцам-основателям театра абсурда, вместо того чтобы ожидать Годо, пристало бы изучать физику или читать богословские сочинения. Но при всем том уже налицо и симптомы, что вопрос о будущем наук о духе (и eo ipso наук о природе) решается не в разговорах за круглым столом и на научных симпозиумах, а *на месте*: компетентными и наделенными полномочиями чиновниками. Следующий пример может считаться предвестником решений, которые, судя по всему, в скором времени примут глобальный характер, чтобы очистить место лучшему, чем нынешние «гуманитарные науки». При государственной дотации общей суммой в 126 млн франков, выделенных в 2000 г. в Швейцарии на разработку десяти национальных исследовательских программ, социальным и гуманитарным наукам — несмотря на 85 представленных на конкурс заявок — не досталось ни копейки. Государственный советник Шарль Клейбер, подводя итоги, мотивировал решение комиссии в словах: «Социальным наукам и наукам о духе недостает единых признанных критериев для определения научной ценности их высказываний и теорий. Без таких критериев для определения качества нет и не может быть действительной конкуренции в различных гуманитарных и социальных науках»²⁶. Как видим: последнее слово в споре факультетов, ввиду заболтавшихся диспутантов, остается за фискальными политиками. Таков плачевный конец истории духа, которой угодно было начаться с сокращения своего предмета, чтобы прийти в итоге к сокращению своих штатов... Если это не бросается в глаза в случае естественных наук, то оттого, пожалуй, что из обеих фикций эта другая оказалась, бесспорно, более выигрышной. Прозорливый министр Кольбер едва ли не первым осмыслил бэконовское *knowledge is power* в политическом контексте мирового господства — Кольбер, который в 1666 г. основал в Париже Академию наук, предоставив неслыханные льготы (государственный паек с «тринадцатой зарплатой») этим корпящим над квадратурой круга чудакам: в убеждении, что в своих математических играх они то и дело будут наткаться на вещи вроде пороха или подозрной трубы. Очевидным образом у *gens de lettres* подобный шанс не лежал в круге возможного.

Примечания

- ¹ *Bachelard G. Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1941. P. 6.*
- ² Цит. по: *Cassirer E. Philosophie und exakte Wissenschaft. Kleine Schriften. Fr. a/M, 1969. S. 13f.*
- ³ См.: *Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. Riga: Johann Friedrich Hartnoch, 1786.*
- ⁴ См. также: *Murray A. Reason and Society in the Middle Ages. Oxford, 1978. P. 193–94; ср.: P. 203–40.*
- ⁵ «Двойная бухгалтерия порождена из того же духа, что и системы Галилея и Ньютона, учения современной физики и химии... Можно назвать ее первым космосом, воздвигнутым на принципе механического мышления» (*Sombart W. Der moderne Kapitalismus. Bd. II, 1. München, 1917. S. 119*).
- ⁶ *Textes choisis /Éd. G. Bourgin. Paris, s. a. P. 170.*
- ⁷ *The History of England from the Accession of James the Second. Vol. 1. Leipzig, 1849. P. 401sq.*
- ⁸ См.: *Hazard P. La crise de la conscience européenne. Paris, 1935. P. 320.*
- ⁹ *Descartes R. Œuvres et letters. Pléiade, 1953. P. 129.*
- ¹⁰ «Верно, что познание всех этих и других подобных им вещей принято называть наукой, эрудицией, учением; но такой наукой, которая есть безумие и глупость, по слову Писания: *Doctrina stultorum fatuitas*» (*Malebranche N. De la Recherche de la Vérité. Liv. IV. Ch. VII*).
- ¹¹ Ср.: *Mauthner F. Wörterbuch der Philosophie. Leipzig–Meiner, 1923. Bd. 1. S. 633.*
- ¹² *Kant I. Op. cit. Vorrede.*
- ¹³ Подобно формалисту в книге: *Heyting A. Intuitionism. An Introduction, Amsterdam 1976.*
- ¹⁴ Как, скажем, Гете в «Учении о цвете».
- ¹⁵ «Историку позволительно действовать на манер натуралиста; я смотрел на свою тему, как на метаморфозу насекомого» (*Taine H. Origines de la France contemporaine. L'ancien régime. T. 1. Paris, 1900. P. VIII*).
- ¹⁶ Цит. по: *Steiner R. Die übersinnliche Welt und ihre Erkenntnis // Luzifer-Gnosis. 1904. Mai.*
- ¹⁷ *Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin, 1910. S. 403.*
- ¹⁸ *Steiner R. Wahrheit und Wissenschaft. Weimar, 1892. S. V.*
- ¹⁹ *Bd. 1: Die Sprache. Berlin, 1923. S. 19.*
- ²⁰ Один пример из многих. В книге «Эволюция физики» Эйнштейна и Имфельда (Wien, 1950. S. 17) читаем следующий пассаж: «Допустим, кто-то идет вдоль прямой улицы с тачкой и перестает вдруг толкать ее. Тачка, прежде чем остановиться, прокатится еще некоторый отрезок пути. Спросим себя теперь: как можно увеличить этот отрезок? Мы знаем, что для этого существуют различные возможности. Можно смазать колеса, но можно и выровнять улицу. Чем легче вращаются колеса, чем ровнее улица, тем дальше будет катиться тачка. Но что, собственно, достигается через смазывание и выравнивание? Не больше, чем уменьшение внешних воздействий, так называемого трения, а именно, как в самих колесах так и между колесами и улицей... Если мы сделаем теперь значительный шаг вперед, то мы сразу же нападём на верный след. Представим себе некую совершенно гладкую улицу и

подумаем о тачке с колесами, у которой вообще нет трения. Такую тачку ничто не смогло бы остановить; она должна была бы катиться вперед целую вечность. Правда, к этому выводу приходят лишь тогда, когда исходят из идеального опыта, который в действительности никогда не может быть осуществлен». Карл Баллмер (Briefwechsel über die motorischen Nerven. Besazio, 1953. S. 124f.) замечает в этой связи: «Это все же довольно редкостная нечестность выдавать „идеальный опыт“, который не может быть осуществлен, за „опыт“, т.е. эксперимент».

²¹ Euvge. T. 2. Pléiade, 1960. P. 622.

²² Макс Либерманн, у Р. Касснера (Umgang der Jahre. Zürich, 1949. S. 234).

²³ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа /Пер. Г.Шпета. СПб., 1999. Репринт 4 тома 1959 г. С. 434.

²⁴ В качестве дальнейшего примера могут быть названы сочинения Бернарда Бавинка. Иной читатель сочтет оскорблением, найдя как раз у физика фразы (к тому же выделенные курсивом), вроде следующих: «Мир – это не только Логос, но одновременно и, возможно, в глубочайшей своей основе Эрос, разум и воля воедино» (*Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. Leipzig, 1940. S. 494.*)

²⁵ См. выше. С. 3.

²⁶ Basler Zeitung. Nr. 296. 19.12.2000. S. 3.