

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*Эудженио Мадзарелла*

### БУДУЩЕЕ И ЭВОЛЮЦИЯ. ЧЕЛОВЕК, КОТОРЫЙ НЕ СОГЛАСЕН УХОДИТЬ

*Эудженио Мадзарелла* – профессор Неаполитанского ун-та им. Фридриха II. Università degli Studi di Napoli Federico II. 80138 Napoli, Corso Umberto I 40; e-mail: eugenio.mazzarella@unina.it

В статье известного итальянского философа, специалиста в области хайдеггеровской мысли Эудженио Мадзареллы вскрываются разнообразные парадоксы человеческой природы, анализируется парадоксальный характер человека в мир и его места в мире. Человека отделяет от животного неспособность целиком принадлежать настоящему, сему мгновению, он не может сбросить груз прошлого и оттого отчаянно жаждет будущего. Такова гуманизация антропогенеза, самый момент явления человека на пути от зверя. Этот момент тождествен осознанию новообретенным человеком своей принципиальной несостоятельности, отчего ему, единственному из всех живых существ, органически присущ страх исчезнуть. Человек не может преодолеть свою онтологическую неустойчивость, но лишь компенсировать, превращая себя из *homo natura*, человека, который был явлением природы, в *homo cultura*, человека как явление культуры. В его распоряжении два вида компенсации: компенсация религиозная, путем обращения к высшей силе помогающая преодолеть страх и наградить надежду обещанием продолжения индивидуального существования при соблюдении известных правил, и компенсация техническая как сознательная стратегия приспособления к вызовам среды, направленная на преодоление разрыва между личностью и миром за счет сознательного построения будущего в настоящем. Однако парадокс квазирелигиозного отношения к науке состоит в неизбежной тенденции к лишению приспособительных механизмов науки действенности, что делает невозможным преодоление средствами ее означенного разрыва. Равно парадоксальны оказываются и дарвиновский эволюционизм, неспособный найти объяснение радикальному качественному скачку, сопровождающему момент антропогенеза, и возникший как альтернатива ему скалтиционизм. Сама процессуальность всех форм жизни наделяет возникшего человека прошлым как местом в естественной истории вида, но отказывает ему в будущем, где взамен ему придут иные формы. Однако средство защиты от неизбежного ухода со сцены жизни находится в существовании человека в культуре: это способность сказать эволюции «нет», позволяющая отвоевать себе отсрочку исполнения приговора. Человек культуры становится сдерживающим началом, тормозом эволюции в отношении самого себя. Существо упругое, обреченно отстаивающее себя в жерновах эволюции, – такова сущность человека.

**Ключевые слова:** личное и безличное, деперсонализация, *homo natura*, *homo cultura*, настоящее и будущее, *kathêkon*, эволюционизм, скалтиционизм и градуализм, техника, феноменология восприятия, Ницше, Дарвин, Хайдеггер, Гуссерль, Мерло-Понти

Река перед моим стремится взором,  
Но горы где, не знаю я, где море

### Искушение и падение. Животное, стремящееся стать Богом и открывающее в себе человека

В тот миг, когда животное отрывается от потока настоящего, от привязи на колышке мгновения<sup>1</sup> – от опыта переживания естественности в саду творения или от того, каким оно воображает себе опыт животного, им забытый, – в тот миг, когда жизнь (одна из *форм* ее, живое существо) видит нечто постольку, поскольку оно есть нечто (бытие этого нечто, а затем и *бытие* как таковое, по умозаключению философа), и себя самого как нечто («и увидели они, что наги, и устыдились»<sup>2</sup>), как только пара глаз в прямоходящем положении открывается навстречу миру, само *мгновение* как чистая, неререфлексируемая наличность для него всего, что наличествует, *разбивается вдребезги*: во времени рождается *сознание времени*, а лучше сказать, рождается, является на свет то, что искони таилось в собственном своем лоне, – время и сознание его, *порядок того, что прежде и что потом*, налагающийся сам на себя, творящий растяжение души, *distensio animi*<sup>3</sup>.

Взгляд вглубь вещей, возникающих и преходящих по мере того, как они длятся, и, *словно живые*, обреченных рождаться и умирать, взгляд, превращающийся во взгляд вглубь себя – и обращенный на себя, покуда лежит на земле, с которой она встала на ноги, его жизнь; интуиция и самоинтуиция относительно собственного места в мире и своей непрочности, относительно того, каким грузом обременяется жизнь, как только от простого присутствия в своем окружении (животное) она становится наличной для самой себя, когда колышек мгновения заменяется для нее совестью. Вот новый колышек, столп, к которому отныне привязана жизнь этого странного зверя – животного, *отстраняющего само себя*.

Кем был тот, кто вбил этот колышек ему в сердце, – бог-творец, природный замысел или случай – вопрос открытый. Несомненно, однако, что мир, открывающийся перед его взором, чреват для животного-человека издержками. Не только небеса и лужайки ждут его, но и пучина с лесной чащевой. Ждет его и день, то погружающийся в сумерки, то вновь наступающий. Стоит ему утратить непосредственное переживание принадлежности, когда неведом страх перед *Господином*, коему принадлежишь, перед тем началом, которое больше тебя самого, будь то Бог, жизнь или природа; стоит ему обнаружить, что он наг перед глядящими на него очами всего живого и перед миром, перед лицом чего-то, что больше него, когда заслышит поступь его в саду, – и животное чело-век, исполнившись страха, ищет, где бы укрыться: «глас слышах Тебе ходяща в раи, и убояхся, яко наг есмь, и скрыхся» (Быт. 3:10)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ср. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни, I (*примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Ср. Быт. 3: 7: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (*примеч. пер.*).

<sup>3</sup> Distensio, или distentio, animi – определение времени, используемое Блаж. Августином (см. *Августин*. Исповедь. Кн. 11. Гл. 26, 33: «Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души» (пер. М.Е. Сергеевко) (*примеч. пер.*).

<sup>4</sup> Славянский перевод, сделанный с греческого оригинала Септуагинты, точнее соответствует контексту статьи и итальянскому переводу, в ней использованному (ср.: Τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῇ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνός εἶμι, καὶ ἐκρύβην), нежели текст Синодального издания: «голос Твой услышал я в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся» (*примеч. пер.*).

Именно глядя на то, как *набрасывается на него*<sup>5</sup> мир, ему открывшийся, он *узрит* тот страх, что чувствует лишь зверь. Ибо возложить руки на древо познания добра и зла, избрать путь сознания, *сделаться в знании своем словно бы богом* – все это не значит еще *сделаться богом как хозяином своей жизни*, какие иллюзии он ни строит оттого, что может дотянуться до этого древа. Он *знает* как бог, он *делает* как Бог, но он не *есть* как Бог и не *станет* таковым. Этот путь – путь жизни – именно оттого, что он избрал иной путь, так и останется у него за спиной, навсегда закрытым для него: «И сказал Господь Бог: вот, человек стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал человека, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:22–24).

*Первородный грех* есть *грех познания*, познания *добра и зла*, что значит: *жизни и смерти*, знания о том, что самой исконной сущностью своей мы *ввергнуты* во зло, в величайшее зло, которое есть *смерть*, неизбежная расплата за благо, которое мы не только знаем, но и проžívаем, – за жизнь. Как познавательный грех, «учреждающий» человека, этот грех учреждает в одном человеке всех людей: *сознание передаваемо*. В лице Адама, первочеловека, в мир вступает то, что принадлежит всем людям, – предчувствие о себе и о своей жизненной судьбе: «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5:12)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Что касается антропологического значения выражения «наброситься на плоть», где плоть – это и плоть мира, и «своя» плоть, тот плотский человек, перед которым Павел поставит вопрос о «спасении», иными словами, нечто большее, нежели просто «живое тело» (der Leib), – это тело, которое не только «чувствует» подобно животному (*тело, испытывающее воздействие*), но *сознает себя и свое предназначение*: тело, которое есть жизнь, сама за себя отвечающая (der Körper, тело как объект, в природе *не существует*, это лишь репрезентирующая объективация, превращающая всякое живое тело, Leib – будь то тело, которое есть «само», т. е. человек, либо просто «есть», т. е. животное, – в нечто, некую вещь, которая *наличествует*, будь то форма, фигура или отношение, подобно всем прочим вещам), – я позволю себе сослаться на следующую работу: Mazzarella E. La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica // Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna. Napoli, 2007. P. 3453–3463.

<sup>6</sup> Этот *познавательный грех* превращается в грех моральный, нравственный, т. е. в грех *нравов* (mores), поведения, и уже в таком качестве передается дальше как томление сердца, превращающее нас, еще живых, в мертвецов, в «человеков плотских», людей из плоти, обреченных претерпеть удел всякой плоти, в «пленности» сердца тревогой о себе и о мире, той тревогой, что замыкает сердце в корнях его верой в Господа, в Жизнь, которая всегда предшествует смерти, первенствует над нею. «Плененность» сердца, которая на место веры, дающей устойчивость («Ежели не уверуете, не обретете устойчивости», Ис. 7:9;\* той устойчивости веры в Бога, которой мы должны учиться у птиц небесных и полевых лилий, как повествует Мф. 6:25–34), ставит *Мамону*, чисто мирское доверие человека мирского к миру, к источникам надежности в мире (богатству, экономической устойчивости, власти, собственности, безопасности, т. е. ко всему тому, чему человек склонен более всего доверять). Примечательно, что слово сирийского происхождения «мамона» выводится из того же корня aman («верить», «полагаться», «быть верным»), что и слово «вера», лежащего в основе библейского символа веры. Однако же «никакой слуга не может служить двум господам, ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Лк. 16:13). Антропологическое значение первородного греха и проистекающей из него склонности человеческой природы заключается именно в трансмиссивности *адамической* природы человека как сознания добра и зла, упрямо стремящегося разрешиться в поиске устойчивости, которая устранит в самом мире причины исконного *доверия* – того, на чем только и держится все,

Это судьба, не знающая движения вверх. В истории сотворения мира путь древа жизни не бывает восходящим и не сможет стать таким: он ведет только *вниз*. В самом Эдеме, все еще будучи *полным хозяином* в райском саду, всякий, кто хоть однажды заглянул в добро и зло, в жизнь и смерть, делается *мертвым* и только мертвым. В землю, из которой человек был *взят*, перед лицом которой он понял, что *наг*, в эту землю возвратится он как *прах* (Быт. 3:19). Либо же – *живым*, но *иной жизнью*, идущей не от нас, тою, которой нет в суме, доставшейся нам от природы в наших индивидуальных подарочных наборах: та жизнь исходит от Жизни, или Бога как жизни<sup>7</sup>.

Принужденное из жизни извлекать опыт смерти, *познание* – как *человеческое состояние* – оказывается в первую очередь не тем «продуктивным» *воображением*, что создает средства сохранения себя в жизни (*techne*), но *воображением* «спекулятивным», созерцающим некий смысл, некую нить, указующую направление к жизни (*religio*). Вот причина, в силу которой *антропogenesis* не сводится и не может быть сведен к *техногенезу*; всякая антропология техники, которая вознамерилась бы из техники извлечь смысл и назначение для человека, обречена на провал, ибо она не понимает даже, о ком говорит. Дело в том, что только в данной области смыслов – там, где жизнь есть связь и ищет новые связи, – все эти труды, включая и титаническую деятельность технических наук, находят опору своим усилиям. Без опоры на эту *надежду*, которая сама по себе, в самой глубине сосуда своего, все-таки остается *жизнью*, пусть и *жизнью познающей*, еще возможно было бы извлечь откуда-нибудь новую жизнь, жизнь, к которой кто-то мог бы стремиться, но не было бы жизни, как знаем ее мы: не было бы *человека*. Жизнь, *породившая* на свет познание и *сделавшая человека*, – вот та *надежда*, та *тревога*, что берет начало в себе и вновь и вновь наполняет пустеющий – ею же самую и опустошаемый – сосуд Жизни. Ева, являющаяся нам Пандорой: «Глубинный смысл содержимого сосуда Пандоры – это женское начало, женщина, во всех ее значениях. Между прочим, сама этимология слова “надежда” (*speranza*)

---

начиная с человека и мира и кончая Богом. В терминах рассуждения, развиваемого на этих страницах, оно заключается в молчаливом признании того, что техническое восполнение разрыва между человеком и миром, составляющего основание культуры, не только служит подспорьем в достижении экзистенциальных целей человека культурного, *homo culturae*, но и способно избавить его от нужды в восполнении религиозном. Как нечто само собою разумеющееся мыслится, что у Павла Христос – новый Адам – становится заступником в деле «спасения» от того сердечного упрямства, что возвращает осознающую свою смертность жизнь к ее истокам, в том смысле, что они дают ей «оправдание»: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:18–19).

[\*Перевод стиха из Книги Исаяи сделан *ad hoc* ради сохранения хода мысли автора. В отличие от итальянского перевода, использованного в статье, общепринятые русские переводы этого стиха основаны на греческом тексте Септуагинты: καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσῃτε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, соответственно в Синодальном переводе: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены», в славянском тексте: «и аще не уверите, ниже имате разумети». Еврейский текст Танаха построен на созвучии (*ta'aminû – tç'âmçnû*), что удачно передает немецкий перевод Лютера: *gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht*. То же выражение Синодальный перевод удачнее передает, когда оно встречается в Книге Самуила: «И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит (*tç'âmçnû*) во веки» (2 Цар. 7:16) (*примеч. пер.*.)]

<sup>7</sup> Мы знаем, «что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6:6–7).

связана с арианским корнем *sra-*, имеющим значение “стремиться к цели”, с такими его вариантами как “продвигаться вперед”, “добиваться своего”, “побуждать”, “удаваться”<sup>8</sup>.

Это *томление*, эта *надежда* есть не что иное, как поддержание сознания будущего, сознания почти всегда незаметного для нас, но движущего нами во всякое мгновение; сознания того, что какое-то будущее настанет, что можно устроить так, чтобы оно было, что это будущее «помышляемо в реальной возможности», что оно «скрыто в прошлом и настоящем» (Ясперс)<sup>9</sup>; будущее, которое настанет если и не для меня, то для кого-то, кто, подобно мне самому, сумеет *помнить* обо мне или хотя бы хранить меня в сердце. Уверенность в том, что день, склонившийся к закату, вернется, и если не *для меня*, то для кого-то, кто будет *как я*. В человеке эта надежда *преизбыточествует*, с нею он умеет выйти за свой предел и подняться к *роду*, откуда он произошел. Здесь заключена самая глубокая «животная» истина, которая есть в человеке и которая, пережив его, сохраняется и после него: по слову Ницше, это *гений вида*, нечто большее, чем благословение *кажимости*: это способность жизни сказать самой себе «да».

В новые времена именно Ницше, после Леопарди, полнее всего сумел показать императивность, какую искушение сделаться Богом имеет для животного, открывающего в себе человека, – искушение, не могущее достичь цели своих стремлений, ибо оно никогда не способно встать вровень само с собой. В первых словах рассуждения «О пользе и вреде истории для жизни», в том знаменитом отрывке, что навеян обращенными к стаду речами Лео-

<sup>8</sup> *Cavicchi I.* La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi. Bari, 2010. P. 114: «Надежда, *elpis*, – это поиск, это исследование жизни на предмет смерти. Это высшая и наиболее интуитивная форма постижения, принадлежащая в равной мере мифу и ритуалу, божеству и человечеству. Она обладает глубоким созерцательным смыслом, ибо, будучи вынуждена в жизни черпать опыт смерти, она обретает способность осознать смерть как жизнь. Вопреки мнению Вернана, надежда, *elpis* сородственна отнюдь не только сельской жизни, браку, женскому началу – иными словами, всему “посюстороннему”; несводима она и к дискурсу, что превратило бы ее в привычное посредничество между божественным и человеческим, между божеством и животным. Глубинный смысл содержимого сосуда Пандоры – это женское начало, женщина, во всех ее значениях. Между прочим, сама этимология слова “надежда” (*speranza*) связана с арианским корнем *sra-*, имеющим значение “стремиться к цели”, с такими его вариантами как “продвигаться вперед”, “добиваться своего”, “подталкивать”, “удаваться”. *Надежда*, как известно, – одна из трех богословских добродетелей, благодаря которым человек смеет ожидать переселения в вечность, к лучшей жизни. Однако все эти слова – направляться к цели, двигаться вперед, добиваться своего, подталкивать, иметь успех – все это названия действий, служащие для описания иного действия: “рожать” (*partorige*); будучи связано с санскритским корнем *rag*, оно означает “выносить”, обращать нечто изнутри вовне. Именно таково и в метафизическом, и в физическом смысле назначение, с одной стороны, чочарской чаши, а с другой, давнийского горшка: они должны производить на свет надежду, ровно так же, как и знаменитый сосуд Пандоры». Курбе знал, что делает, когда писал свое «Происхождение жизни».

[Фантастические хайдеггерианские этимологии, которыми насыщен цитируемый пассаж из книги Ивана Кавикки *La bocca e l'utero* («Уста и утроба»), именуют, разумеется, мало общего с научной этимологией, но требуют разъяснения. Латинское существительное *speranza* и глагол *partio* (от которого производятся лат. *parturire* и, соответственно, ит. *partorige*) не имеют ясной этимологии; чочарская конха, или чаша (*conca ciociaria*), – традиционный в исторической околоримской области Чочария сосуд для воды, своего рода медная амфора с широким горлом; давнийская олла, или горшок (*olla daunia*), – использовавшийся преимущественно для погребальных и ритуальных целей вид ранней геометрической керамики, связанный с иллирийским племенем давнов, которое в архаическую эпоху населяло Апулию. Рассуждение Кавикки (цит. соч., стр. 115) сводится к тому, что конха служила для переноски воды, предмета «посюстороннего», а олла – для переноски жизни, вещи «потусторонней» (*примеч. пер.*.)]

<sup>9</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. 2. М., 1978. С. 5.

пардиева пастуха, странствующего по Азии<sup>10</sup>, Ницше, готовясь возвестить явление Сверхчеловека с его претензией найти разгадку скрытого в ней значения, воскрешает перед нашим взором исконную картину *гуманизации антропогенеза*:

Взгляни на стадо, что пасется пред тобою: оно не ведает, что есть вчера и что сегодня, оно скачет, шиплет корм, переводит дух, жует жвачку и снова скачет, и так с утра до ночи, изо дня в день; в прихотях своих и капризах всегда на привязи мгновения, не ведает оно ни сожалений, ни пресыщенности. Тяжело человеку взирать на это: чванясь своей человечностью, он ревниво следит за счастьем скотины, ибо только одного желает он: жить, подобно ей, без пресыщения и боли – но тщетно, ибо он не умеет желать, как того же желает она. И если когда-нибудь человек спросит зверя: «отчего не скажешь ты мне о своем счастье и лишь смотришь на меня?», то зверь и готов бы молвить в ответ: «это потому, что я всякий раз тотчас забываю, что хотел сказать» – но вот он забыл уже и этот ответ и молчит, человеку же остается лишь дивиться этому. Но ведь он дивится и себе самому – тому, не умеет он научиться забывать и все цепляется за прошлое: как бы далеко, как быстро ни бежал он, а цепь бежит вместе с ним. Здесь есть, чему удивляться: мгновение – вот оно есть, а вот уже и прошло, только что оно было ничем и после станет ничем, – но словно призрак возвращается снова и снова и тревожит покой следующего мгновения. Снова и снова отделяется листок от свитка времен, выпадает из него, уносится куда-то – и вдруг несется назад, прямо в руки человеку. И тогда человек говорит: «я помню», и завидует зверю, который тотчас забывает, и каждый миг для него действительно умирает, погружается назад во мглу и ночь, угасая навечно<sup>11</sup>.

Сорвавшись с привязи на колышке мгновения, избавившись от «мимолетных уз» своих со страданием и с удовольствием, не омраченным ни памятью, ни ожиданием, животное человек платит за обретенную свободу тяжестью цепи, которая не рвется, но бежит и удлиняется вместе с ним, платит бременем того, «что было». Не имея для себя такого решения, какое есть у зверя, входящего «в настоящее как целое число, без неправильной дроби в остатке», человек «сгибается под огромным и все увеличивающимся грузом прошлого», силясь вообразить и добыть себе будущее; вот отчего «его берет за живое, словно воспоминание об утерянном рае, когда он видит пасущееся стадо или, что ему по-родному еще ближе, дитя, у которого нет еще такого прошлого, чтобы отречься от него, и которое в блаженной слепоте играет между оград прошлого и будущего». Вваленная на человека цепь, бремя не только *памяти*, но и *надежды* («борьба, страдание, пресыщение»), в самой глубине его существа отравляет ему всякий миг настоящего, и все равно он цепляется за нее изо всех сил, желая стяжать себе будущее; эта цепь спадет с него лишь со смертью, когда настает то «вожделенное забвение», что «уничтожает и настоящее и само существование, оставляя отпечаток своей печати на знании – знании о том, что существование есть лишь непрерывное “было”, нечто живущее лишь для того, чтобы отрицать и тратить себя, себе противоречить»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Речь идет о стихотворении Джакомо Леопарди «Ночная песнь пастуха, кочующего в Азии» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, Canti XXIII, 1829); автор имеет в виду следующие строки (пер. А.А. Ахматовой): «Ты счастливо, о дремлющее стадо, / Скрыт от тебя твой жалкий жребий. Как / Завидую тебе я! / Не потому лишь, что тебе не надо / Страдать; что все лишенья, / Страх, тяготы ты тотчас забываешь; / Но потому, что скуки отвращенья / К бегущим дням не знаешь никогда» (*примеч. пер.*).

<sup>11</sup> *Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). Гл. 1 (рус. пер. – А.Р.).

<sup>12</sup> Там же.

### Религиозная компенсация. Техническая компенсация

Коль скоро гуманизация антропогенеза, которую мы наблюдаем у истоков человека, сводится, по сути дела, к осознанию живым существом возможности своей несостоятельности, неспособности встать вровень с собой в качестве индивидуума или вида (в непосредственном восприятии вид – это совокупность родни, отсюда род, племя, союз крови, народ и, наконец, вид), – не составит труда понять, почему человек – это единственное животное, которому присущ страх исчезнуть, лишиться присутствия, идет ли речь о его психологической или физико-биологической и культурной (т. е. политической) самоидентификации. Единственное животное, способное утаивать от себя предчувствие разрушения себя и своего «мира».

Если ты очутился за порогом сада творения, спокойного средоточия жизни, *молчания инстинкта*, где ты звучал *чистым эхом мира*, – если ты выброшен из тишины *мгновения* в *хищные лапы жизни*, к *существованию*, ты – единственное животное, что норовит *выпрыгнуть* из жизни и снова *сваливается* в нее, что не просто *отбывает* в ней свой срок, но *восстает* против нее и пытается сопротивляться, – если ты, *исступленный*, стал *вне мира*, оставаясь при этом *от мира* сего; если ты по-настоящему причастен *миру* и не принадлежишь более *природе*, будучи подвешен на стропах своего грядущего, в любой миг готовых оборваться, миру, где ты обладаешь формой и субстанцией и каждый ошибочный шаг грозит их потерей, а ты знаешь об этом, – то ты еще и то единственное животное, что способно утратить (именно в сильном смысле слова, отсылающем к осознанию этой возможности) свою коренную идентичность.

Для западной культуры парадигма этой осознанности заключена в Софокловом мифе об Эдипе. Из Ужасного, Deion, той сверхсилы<sup>13</sup>, что больше нас, силы, из которой возникли и physis, природа, и Бог, кем бы он ни был и каким бы ни желали мы его видеть, – возникает существо, по отношению к себе самому наиопаснейшее из всех (to deinotaton): дело не столько в тщетном стремлении противостоять высшей силе, Deion, хотя и от этого притязания оно не отказывается, сколько, и прежде всего, в его способности восставать против меры, ему положенной, – и здесь его бунт не напрасен: достаточно перечислить последствия, которые могут обрушиться ему на голову.

Это и есть человек, коего hybris ввергает в неумение держаться «меры», для него определенной, блюсти «законы», устанавливающие его психологическую и социальную идентичность, принадлежность к завоеванному собственным потом пространству между богом и животным, – человек, которому, в отличие от животного, дано «знать добро и зло», но который при этом не бог и должен платить по счетам за право судить о них («Кто сей, омрачающий Провидение, ничего не разумея?») – будет вынужден признать Иов. 42:3); это человек, способный утратить pietas по отношению к богам, природе и людям, отворотиться от собственной природы с назначенными ей границами, способный ослепить свои очи за то, что желал слишком много знать, человек, коему хор фиванских старцев из Софокловой «Антигоны» не позволил бы сесть подле своего очага: «Да не разделит со мною очаг / и другом не станет мне, / кто такое содеет»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Необходимо отметить, что все рассуждение в этом параграфе основано на совершенно произвольной и во многом фантастической трактовке грамматического узуса и семантики прилагательного δεινός в знаменитых хоровых частях трагедий Софокла «Эдип царь» и «Антигона» (примеч. пер.).

<sup>14</sup> Софокл. Антигона, 372-375: μήτ' ἐμοὶ παρέστιος γέ- / νοίτο μήτ' ἴσον φρονῶν / ὅς τὰδ' ἔρδοι. (примеч. пер.).

В мифе об Эдипе задается архетип основного опыта человеческой самоинтуиции: каким бы открытым ни являлся ему *мир*, подобно «седому» морю, которое он отправляется бороздить, сколько бы законов ни устанавливал он «при свете дня» человеческого общежития, «города», – есть еще и «божественные» законы, законы той высшей силы, что больше нас, законы, начертанные на небесах «природы», космического порядка, хтонические законы биологического и социального филогенеза, отведенных человеку для обитания границ природы и истории, – законы, преступить которые нельзя под страхом утраты своего «народа», а в пределе и «рода».

Сказать «ты должен» или «ты не должен» можно только тому, кто *может* в том числе и то, что ему *нельзя* под страхом перестать быть собой. Существо, застигнутое собственной свободой, *нагое* через нее: освобождение как избавление от неясности возможного, которое само себе представляется как знание, предвидящее либо сохранение себя, либо свой проигрыш своей же собственной неустойчивости, – таково человеческое состояние, состояние того, кто изгнан из сада творения. Животное человек – тот, кто в самый миг, когда видит и обретает *мир*, уже находится за порогом его, для кого *Umwelt* и *Welt* меняются местами: он отдает себя на милость «культуре», чтобы выдержать зияющий разрыв между *знанием себя*, которое он обнаруживает в себе и которое уподобляет его Богу, и *бытием собой*, которое он обречен влачить вечным бременем и в котором *нет* ничего от Бога, ибо это подвластная тлену плоть.

В силу того что мир уже не может быть для него *окружением*, простыми обводами данной ему среды, и именно потому, что мир является ему как упорядоченный космос, к которому надлежит подстраивать свой шаг, рискуя иначе быть извергнутым вовне его, человек как естество, *homo natura*, сублимируется<sup>15</sup> и преобразуется путем *компенсации* в *homo cultura*: это его стратегия приспособления к показателям, каких требует от него окружающая среда, превратившаяся для него в мир, и вместе с тем это лекарство для души, средство от болезненных ощущений, которые несет с собой культура как *больная природа* – как болезнь природы, открывшаяся в нем. Человека удерживают на ногах *религия* и *техника* (сфера которой не ограничивается ремесленной деятельностью, *пойэсисом*, но включает в себя и всевозможные *практики*, социальные технологии, начиная с той, что положена в основание морали, – с тематизированного *этоса*, обычая, превращенного в закон), ина-

<sup>15</sup> Слово «сублимация» употребляется здесь не в смысле психоаналитического отклонения, но, по аналогии с химией, означает фазовый переход, «скачок» состояния. В химии сублимацией называется фазовое преобразование простой субстанции из твердого в газообразное состояние, минуя жидкое. Аналогичным образом и в случае сублимации, при которой *homo natura* превращается в *homo cultura*, наблюдается онтологический скачок; в этом смысле недостающим звеном – по аналогии с жидким состоянием при фазовом переходе в химии – оказывается то, что именно в силу своей недостачи, *постольку, поскольку оно отсутствует*, укореняет человека в себе самом; при скачке к гуманизации антропогенеза подобного звена *должно* недоставать, чтобы возможным было существование *газообразного* человеческого состояния, «духа»; в тот момент, когда недостающее звено найдется, в биологической эволюции несомненно обнаружится и нечто еще, что, однако, будет не человеком, но прародителем человека. Иными словами, нельзя отыскать такого прародителя человека, который был бы уже человеком. Даже если бы подобный эволюционный редукционизм – эволюционизм, стремящийся к редукции, – отражал истинное положение вещей, он нес бы в себе фундаментальный порок утраты самого человека, будучи обращен к тому, что было *прежде* человека, а не к *началу* его. Что же касается сублимации в аналитическом смысле слова, то таковая возможна лишь в рамках такого существования, которое уже имеет статус сублимации культурной.



че говоря, *чувство* принадлежности (religio) и *разумение* принадлежности (technê) к чему-то такому – к жизни, природе, реальности, – принадлежности к чему можно лишиться.

Существо, которому далеко до онтологической устойчивости – до того, что *воспринимается* как *самоустойчивость относительно себя и своих условий* (позднее этот феномен будет описан как конфигуративно-функциональный *дефицит*, в «материалистическом» изводе современного антропологического сознания наделенный *адаптивной* функцией; новая антропология от Гердера до Арнольда Гелена вынесет о нем свой вердикт: Mängelwesen, существо ущербное), обладает единственной возможностью найти ради настоящего опору в будущем, опору в сознании будущего: взять и добыть ее в обыденной жизни, принять ее как обетование, увидеть зарок ее в своем прошлом – в факте бывшести своего существования как залоге возможности существовать и далее. Нет у него иного пути, чем втиснуться в ускользящее мгновение, чтобы успеть ухватить бегущее вслед за ним.

Если *страх* и *чаяние* составляют диалогическое ядро религиозной компенсации (чаяние будущего, обетованного – на известных условиях – особи, которая догадывается, что сама по себе рассчитывать ни на какое будущее не может), то ядро компенсации технической конструируется вокруг фактического попечения об этом обетовании, соучастия *знания* в деяниях *Мудрости*, вокруг стремления, при всем нашем трепете перед Богом, убедить Его в том, что мы достойны исполнения обещанного. Верному человеку и Бог верен; в *исконной* верности Бога человеку, который тверд в верности Ему, – залог уверенности в том, что человек будет сохранен как верный «раб» Его, таким утвержденный в миг творения. Emeth<sup>16</sup> в Ветхом Завете означает правдивость – истину как «твердость, надежность, преданность и верность», – достоверную правдивость Бога-Слова и моей веры в Него, свидетельствующей о ней<sup>17</sup>. Свод, распростертый над облаками как знак союза между Богом и землей, где Ему не придется более сожалеть о том, что Он отдал ее человеку; готовность библейского Бога вести разговор с Израилем, рабом Своим, – это образцы действия закона компенсационной взаимосвязи милосердия и знания о гнетущем его разладе, идущем и от природы, и от культуры, о скрепленной на *космологическом* уровне – оставляя по ту сторону создающий структуру этого отношения *rolemos* – взаимной *преданности* человека и мира, превращающейся в их личный диалог.

В этом *компенсирующем культуру соединении* техники и религии присутствует, однако, важное различие. Тот разрыв между знанием и возможностями, который обнаруживает в человеке и которому сулит исцеление культура, по определению не может быть восполнен, не может быть утолен в религиозной компенсации, возникающей лишь в диалоге между «Я» и силой, которая больше меня. Более того, само существование такой компенсации зиждется на осознании разрыва, на препоручении своего «Я» силе, которая больше, чем «я», которая возвращает «я» во владение природы, откуда оно было «отторгнуто». Она способна лишь выдохнуться, «выродиться в сказку», в невинное безразличие становления, как учит Ницше,

<sup>16</sup> Это ветхозаветное обозначение истины (напр., Иер. 10:10: «А Господь Бог есть истина, Он есть Бог живой и Царь вечный») первоначально представляло собой причастную форму со значением «устойчивый, надежный, дающий опору»; семантика его указывает на темпоральный характер истины в библейском тексте, в отличие от вневременного понимания истины у греков (*примеч. пер.*).

<sup>17</sup> Здесь я позволю себе сослаться на работу: *Mazzarella E. Cristianesimo e storia // Millenarismi nella cultura contemporanea. Milano, 2000. P. 157–173.*

последний из уничтожителей Бога, из тех, кто убивает Бога, обнаружив, что только что изобрели его, извлекли из недр собственного желания. Если она не утрачивает силу сама собой, религиозная компенсация в сокровенной глубине человека остается компенсацией в собственном смысле слова: она выравнивает одно с другим, самым восполнением нехватки, недостающего на ином уровне подтверждая этот недостаток. Однако она не может *перейти к другому, перейти в другое*. Иначе говоря, в рамках религиозной компенсации *Mängelwesen* остается ущербным существом, которое само неспособно восполнить свою ущербность.

Не так обстоит дело с компенсацией технической, которая в своем упоении поэтическим подражанием природе – со все возрастающим успехом научающемся обходить ее законы, направляя их к достижению результатов, свойственных *prima facie* уже не столько природе, сколько ему самому, – склонна поверить в свою способность закрыть этот зияющий разрыв, извлекая из себя самые условия своего бытия. Техника, *уразумение* принадлежности как *сознательная стратегия приспособления* к вызовам среды, превращающая ее в «мир», на волне своих успехов способна уверовать в то, что ей удастся восполнить обнаружившийся разрыв между «я» и реальностью, между сознанием того, что есть «я» и чем оно желает быть; в то, что от излишеств власти оно укроется в своем знании «чего-то, что больше нас». Так *техногенез* становится окончательным, полным *антропогенезом* для *homo cultura*, который полагает, что может охватить в себе самые условия своего бытия как *homo natura*, вплоть до самой своей *данности* – полагая, что способен дать ее себе самой, – как *homo natura*.

Наукотехника как вызов, брошенный природе и сводящий ее к объекту воли, полагающей себя способной обойти исконную данность, – а это тот самый историко-метафизический узел онтологии, против которого Хайдеггер направлял свои усилия при «разрушении» истории метафизики, – оказывается бессильна там, где речь идет о различии космологического порядка как ощущении несоответствия между миром, *каков он есть*, и миром, *каков он в наличности*, каким мы его получаем – получаем, без сомнения, не от самих себя.

Миф о Вавилонской башне, взоры фиванских старцев из хора в «Антигоне», обращенные к существу «наипаснейшему» среди всех, – это современные свидетельства о напряжении технической компенсации, напряжении по сути своей *воображаемом*, – причем и этот аспект ухвачен вовремя, чтобы успеть восполнить несоответствие между *знанием* человека *о себе* и его *властью над собой*. Это *воображаемое* напряжение, когда продуктивное воображение человека стремится избавиться от своих условий, есть самое существо безрелигиозности, искушение *безусловной* компенсации: гордыня змия, едва покинувшего горнило творения, ускользнувшего из ладоней бессознательной принадлежности Богу, – с коей взирает он, изойдя из природы, на мир, на данную ему свободу.

Чаемое достижение технико-компенсационного насыщения зияющего разрыва между «я» и миром, который и вскрывает и опосредует культура, в воображаемом современной техники превращается в ее претензию «возвыситься до ранга окружающей нео-среды, имея в виду именно присущую ей склонность к размыванию антропологических границ»<sup>18</sup>, замыкая неукротимый размах мира в рамки предсказуемости, ни больше ни меньше как *определяющей*

<sup>18</sup> В такой остроумной формулировке эту мысль высказывает Агостино Черра: *Cera A. Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi. Napoli, 2013. P. 151.*

условия человека, возвращая человеку в пространстве техники, становящемся естественной для него *средой обитания*, защищенность, какую в своей среде испытывает животное; приспособляемость, не подточенную червем разлада, с которым он пришел в мир.

Незачем вспоминать стихию постчеловеческих сновидений трансгуманизма, который грезит, будто ему дано принести на эту землю мир, не ведающий смерти, – довольно здравого смысла, чтобы опровергнуть эти мечты: если бы компенсаторное насыщение разлада с миром в некоей «новой среде» могло стать реальным исходом нерелексивующей, несозерцательной технoнауки, где инструментальность составляет цель в себе, где ученые люди – ибо мыслят либо не мыслят всегда люди и только люди – забывают, что «наука не мыслит сама», и мыслят так, как если бы они и были наукой, – иссякла бы и сама экзистенциальная потребность в сознании будущего, та потребность, без которой, согласно Ясперсу, невозможно сохранение открытого смысла ни истории вообще, ни отдельной личной истории. В самом деле, настоящее, уверенное в твердости хватки, которой оно держит свое будущее, уже наличное в расчетах воли, умеющей достигать своего предмета, – не знает потребности в сознании будущего.

Однако, по закону возмездия, ответом науке, возмечтавшей подняться до роли более значительной, нежели принадлежащий ей по праву удел компенсации культуры, требующей *веры* в религиозное суление, бремя которого она на себя взвалила, становится наука же – можно сказать, религия науки – дарвинизм, ставящий науку ногами на землю и возвращающий ее к тому, чем она как *техническая компенсация* способна быть и что ей по силам исполнить.

### Религия науки. Человек культуры как *kathêkon* эволюции

Начиная с 1859 г., года публикации «Происхождения видов», неизменным спутником войны, которую наука-техника ведет за завоевание *мира* как *технической среды*, ради восполнения адаптивного разлада у существа, чьи ноги еще находятся в *среде*, а голова уже в *мире*, остается господствующая в науках о жизни натуралистическая тенденция, заключающаяся в свойстве *дарвинизма* изнутри выхолащивать присущий науке воображаемый приспособительный механизм – безусловную компенсацию разрыва между природой и культурой в человеке, между природой, к которой он *принадлежит* как часть ее, и культурой, которая *удерживает* его в себе. Это человек, вполне возвращенный к *равновесию* с собой посредством технической *реамбиентации* мира в качестве способа преодолеть приспособительное «отлучение» его от природы; существующее внутри него несоответствие между природой и культурой разрешается при этом путем *распространения* культуры на техническую среду природы.

Данный разрыв знаменует собой особую «позицию», тот «духовный» бастион, который великая философская антропология XX столетия начиная с Шелера стремится отвоевать у дарвинистского натурализма рубежа XIX и XX вв., помещающего человека в один гомологический биолого-эволюционный ряд с животными. На поле брани вступает видоспецифический эволюционный *сальтационизм*, позволяющий человеку жить в *природной среде* только если в ней он *обретает* свой мир, – и вот он, тот самый поистине «новый орган» – *разумение себя и мира как себя и как мира*, – появление которого умеет распознать, но неспособен объяснить дарвиновский

эволюционный натуралистический градуализм, предпочитающий оставить незаполненными когнитивные лакуны, но не допустить возможность онтологических скачков<sup>19</sup>.

Дело в том, что человеческая «вариация», то особое «совершенство строения и коадаптации»<sup>20</sup> – согласно Дарвину, присущее всему живому, – каким обладает *homo sapiens sapiens*, с трудом находит объяснение в системе координат дарвиновского дерева жизни (пусть и будучи ростком, привитым на этом дереве), где *natura non facit saltus*<sup>21</sup>, где все происходит только «путем многочисленных последовательных слабых модификаций»<sup>22</sup>, ибо последняя в череде мутаций, та, которая «образует структуру и коадаптируется», – разум как осознание (*intellectus*) своего стремления к самосохранению (*conatus sese conservandi*) и цены, которую приходится платить за это природе и самому носителю разума, – никак не будет слабой, коль скоро она наваливает на плечи живущего всю тяжесть жизни, собственной его жизни и всей жизни вообще, в виде вопроса о ее смысле<sup>23</sup>.

Однако и вне зависимости от возможности или невозможности уклониться от вопроса о смысле в дарвиновской картине природы (которая есть «совокупное действие и результат многих естественных законов» и не более того) и ее «законов» (которые суть «доказанная нами последовательность явлений»)<sup>24</sup>, т. е. в рамках присущего кумулятивному отбору взаимодействия между причинностью изменений в изменяющихся особях, всегда присутствующих в популяции любого типа, и отбором среди них наиболее приспособленных к выживанию относительно органических и неорганических условий существования живых организмов, – существует надежная отправная точка, предопределяющая достоверность цепочки причинно-следственных связей между фактами дарвиновского натурализма, который лишь наблюдает, но не дает ком-

<sup>19</sup> Здесь сказывается инерция древнего принципа *natura non facit saltus* («природа не совершает скачков»), который «даже давнему его другу Томасу Генри Хаксли, знаменитому сторожевому псу дарвинизма, представлялся излишним и ненужным», но для самого Дарвина было очевидным, что «любой сальтационизм поставил бы нас перед лицом громкого рванша естественной теологии, перед невозможностью объяснить неоспоримую сложность живого, не прибегая к “чудесным актам творения”» (*Franceschelli O. Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione. Roma, 2005. P. 32*). Цитируемые слова Дарвина приводятся по изд.: *Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СПб., 2001. С. 418*.

<sup>20</sup> *Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 22*.

<sup>21</sup> Там же. С. 165: «Почему Природа не совершает внезапных скачков от одного к другому?»

<sup>22</sup> Там же. С. 156.

<sup>23</sup> Это *несовершенное совершенство*, скажем мы вместе с Ницше. В нашем человеческом микрокосмосе имеется свой Большой хлопок в виде вопроса, воспроизводящего Большой хлопок макрокосма, где невозможно решить, какое начало считать более невероятным: что *вначале был мир* или что *вначале был разум*. «Сущность Большого хлопка заключается в том, что Вселенная расширяется и остывает. Заметьте, я ничего не говорил о каком-то “взрыве”. Теория Большого хлопка описывает, как наша Вселенная развивается, а не каким было ее начало» (*Peebles P.J.E. Making Sense of Modern Cosmology // Scientific American. 2001. Vol. 284. No 1. P. 54–55*). Если придерживаться выбранной аналогии, можно сказать, что подобно тому как мы не располагаем наблюдательными приборами, применимыми к моменту рождения Вселенной, к пространству-времени «взрыва», поскольку истинность космологических теорем, привязанных к справедливости общей теории относительности, невозможно, в отличие от истинности самой теории, проверить в условиях применения их к промежутку времени до того момента, когда Вселенная достигла планковской температуры (наивысшей температуры, какую допускает квантовая механика, начальной температуры Большого взрыва в космологии стандартной модели), точно так же нет в нашем распоряжении и наблюдательных приборов, применимых к тому, что происходило до того момента, когда жизнь в живущем человеке достигла «температуры» *интециональности*.

<sup>24</sup> *Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 79*.

пенсации, и который в философской антропологии имеет свое продолжение в виде рассмотрения адаптивной компенсаторной функции культуры. Такой отправной точкой оказывается нетелеологичная – а можно сказать, в каждом отдельном случае максимально *pro tempore* аутотеличная<sup>25</sup> – процессуальность любой формы жизни, более же всего той формы, какую являет собой обезьяна, спустившаяся с дерева. Предусматривая этой странной обезьяне место в естественной истории вида, дарвинизм дает ей прошлое, безусловное уже в силу самого факта, что оно свершилось, но с той же безусловностью отказывает ей в будущем, к которому устремлен ее путь в истории эволюции. И тем временем как технонаука тшится изобрести экологическую нишу, в которой нет более развития, в которой происходит *ответие* от эволюционной процессуальности, ведущей в ничто – либо в нечто иное по отношению к тому, что есть<sup>26</sup>, – составляющая ее *естественно-научный* фон наукотехника указывает ей на то, что воображаемое ее усилие выливается лишь в спектакль, возможно, необходимый, но в дальней перспективе лишенный смысла: необходимость его есть не что иное, как Леопардиева потребность в иллюзии, – или обманчивая планида познания, по слову Ницше, «самое высокомерное и лживое мгновение “мировой истории”»<sup>27</sup>.

Такова «истина» природы, с которой невозможно спорить в силу уже одного того, что эволюция наличествует как факт; это не личность, с которой можно было бы спорить, чтобы получить, словно в книге Исаии, приглашение покаяться: «и приидите, и истязимся» (Ис. 1:18).

И все-таки в апокалипсисе эволюционизма, предреченном прометеевскому титанизму фаустовского человека – ныне принявшему облик техноструктуры, спеленавшей мир во имя того, чтобы освободить его, *ответить* его от *развития*, – человека, жаждущего обеспечить себе будущее, извлекиши его из законов природы – из той самой *природы, в которой его нет*; – в том вечном становлении, которое дарвиновская биология переносит с существования на жизнь, так что теперь уже жизнь не может дважды омыться в одной реке, – последним рубежом обороны, который должен *замедлить* наступление судного дня, *взнуздать* его, по-прежнему остается возрастающее само из себя мужество Прометея, «прикованного» к земле. Именно *homo cultura предвидит* эволюцию еще задолго до того, как эволюцию *изобретает* дарвинизм, открывающий в природе нечто искони бывшее в понимающем и зрящем сердце человека, который *говорит* эволюции «нет»: ее *отрицание*. Разумеется, это «нет» – не навсегда, как было в религиозной компенсации, предлагающей жизнь за гранью той жизни, которая нам *выпала* – в которую мы *попали* и тем самым уже *пали*, жизнь, в которой мы *живем*, *изживая* ее, – но все же это *деятельное* «нет», вызов, принимаемый ангелом Господним, чьи грозные уста возвещают день откровения – который для человека, взятого под крыло натурализмом, и вообще для человека сомневающегося, исчезает в спасительном затмении и вновь становится сокровенным. Деятельное «нет», отсрочка, «да» себе самим, завоевываемое день за днем и час за часом, по мере того как «естественный отбор» ежедневно и ежечасно расследует по всему свету мельчайшие вариации, отбрасывая дурные, сохраняя и слагая хорошие, работая неслышно и незаметно, *где бы и когда бы ни представился*

<sup>25</sup> Поскольку именно это в конечном итоге должно означать при *точном* понимании «совершенство строения и коадаптации» в живом организме.

<sup>26</sup> Едва ли требуется напоминать о том, что начиная еще с Платона «ни-что» понимается именно как нечто иное (heteron).

<sup>27</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М., 2014. С. 435.

к тому случай, над усовершенствованием каждого органического существа по отношению к условиям его жизни, органическим и неорганическим»<sup>28</sup>; *отсрочка*, желающая сама, вместо Природы, решать, что хорошо и что плохо, сама себя превращающая – как *камень, не желающий быть отвергнутым*, как *отвергнутый камень, осознавший себя таковым*<sup>29</sup>, – в краеугольный камень заново возводимых чертогов мироздания, в основание «нового органа» природы – человека; сама определяющая, в чем состоит «естественное право», завоеванное ею или ей данное: быть самой себе законом.

Таков человек – уподобляющееся Богу животное, в котором гордыня змия обращается в червоточину в сердце червя, точащего плоть, животное, заставившее Бога вообразить себя по собственному образу – или, что то же самое, вообразившее по своему образу Бога; такова культура – линия сопротивления эволюции себе самой, *kathêkon* эволюции. Если естественный отбор это «сила, подобная сотне тысяч клиньев (*wedges*)», которые разные формы жизни стремятся *вогнать, вколотить* «в промежутки (*gaps*), имеющиеся внутри экономии Природы», чтобы обеспечить себе выживание даже ценой «изгнания самых слабых»<sup>30</sup>, если «зрелище, каким является нашему взору безжалостная борьба за существование в природе, по-мальтузиански преизбыточествующей жизнью», и «стремление сохранить самого себя – такой вывод блистательно извлечет отсюда Ницше – это выражение бедственного состояния, некоего ограничения основного импульса собственной жизни, восходящего к *расширению власти* и в этом волении довольно часто ставящего под вопрос чувство самосохранения и жертвующего им; <то> *борьба за существование есть лишь исключение, временное ограничение воли к жизни*»<sup>31</sup>, а человек представляет собой такое исключение *par excellence*. Такова «установленная нами последовательность фактов» в том, что касается эволюции, за вычетом вопроса о линии сопротивления ей: только ли сама по себе, одними своими силами вклинивается в нее культура?

Человек – единственное живое существо, – а если по подобию жизни устроена и вселенная, то и единственная сущность, – в которой *conatus sese conservandi*<sup>32</sup> *интенционален*, единственная сущность, для которой это *стремление* – это *усилие* и этот *груз, лежащий на плечах*, – *обращается в свою же невыносимую легкость, ведущую борьбу за себя саму*. В нем одном есть место осознанному усилию, направленному на самосохранение, и это не «инстинкт» – *‘репетитивная’ идентитарная биологическая и социобиологическая природность*, – но *исконный ре-петитивный*<sup>33</sup> *замысел*, всякий раз сознательно возвращающийся к своему началу, чтобы «сохранять» его в том удивительном «совершенстве строения и коадаптации», которое он разглядел в себе: это *стационарная метафизическая программа*, программа идентитарного сопротивления, мета-физическая в том смысле, что она ищет пути пережить ту самую природу, *physis*, из которой она происходит и от которой желает отделиться<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 81.

<sup>29</sup> Ср.: Пс. 117:22: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла», также Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17–18; 1Петр. 2:7 (*примеч. пер.*).

<sup>30</sup> Charles Darwin’s Notebooks 1836–1844, Notebook D. Цит. по: Franceschelli O. Dio e Darwin. P. 35. Там же см. и дальнейшие приведенные цитаты.

<sup>31</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 535–536.

<sup>32</sup> «Стремление сохранить себя»: см. Спиноза. Этика. Ч. IV, положение XXII, королларий (*примеч. пер.*).

<sup>33</sup> В оригинале *ri-petitivo*, т. е. «заново и заново стремящийся, требующий чего-то» (*примеч. пер.*).

<sup>34</sup> Развитие этого определения человеческой идентичности дано в работе: Mazzarella E. Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico. Genova, 2004.

В процессах структурирования и коадаптации, происходящих посредством всеобщего обмена информацией и охватывающих все уровни реальности – не только *зооморфный* уровень ее, т. е. жизнь, и инстинктуальную программу, приобретающую строение и коадаптирующуюся по мере эволюции (Дарвин), но и *механические* физические и физико-химические *вегетативные* состояния, – ни зооморф, ни вегетативная, ни машинная форма в одинаковой мере, хотя и каждая по-своему, не *знают*, что они делают, – ни животное, когда оно реагирует на раздражение, ни лист, когда он поворачивается к солнцу, ни атом, когда он распадается, – хотя все это они безусловно *делают* то, что делают. Только антропоморф это *знает*; он и есть то «состояние бытия», которое это знает – знает, *что* оно существует и *как* существует. Онтологический скачок, в котором внедряется антропоморфная модель, – в собственном смысле слова *логический* скачок в бытии – состоит в этом и только в этом.

Сфера антропоморфного – это наличное бытие, «бытие здесь», или, если угодно, просто «Здесь»: место, пространство-время, знающее, что в нем происходит, знающее био-зооморфные и механические процессы, которые протекают сквозь него и за счет которых оно субстанцируется, и знающее о своем знании; иными словами, оно знает, что эти процессы не только конституируют его, но и со-конституируют, и это придает *личный* (онто-логическое центрирование) характер даже тому *безличному*, во что оно внедряется – или его внедряют – и что несет на себе и пронизывает его. В этом «со-», вытекающем из знания о себе как *ином* по отношению к вещам зооморфным и механическим, но вместе с тем о себе же как зооморфном и механическом, на свет является одновременно забота о сохранении своей укорененности в этой сфере и страх снова затеряться в животном начале или вернуться к началу машинному; страх духовного либо телесного растворения, а в конце концов и смерти, духовной и физической. Только в антропоморфном пространстве мы присутствуем при битве сознательного «бытия здесь» за продолжение своего пребывания в со-конституировании себя ради себя же. Опираясь на это самое «со-», столь существенное для его «сущности», оно ввязывается в эту борьбу в отчаянном усилии *ответить* от зооморфного развития жизни, укорененного в механических основах неживой природы, полагаясь при этом на разумное преднамеренное подражание (т. е. *technè*) естественному пойсису – законам и нормам природы, естественным механическим процессам, как биоморфным, так и зооморфным, – чтобы *оставаться* в завоеванных для него эволюцией рамках *специфической* зооморфности, не позволяя низвести себя до нее и не покоряясь ей.

Такова непосредственная очевидность, не нуждающаяся в доказательствах. Не может служить аргументом против нее и столь же очевидная вероятность и даже несомненность того, что означенное усилие в конечном итоге обречено на неудачу, на самоисчерпание. По этой причине речь идет не о впадении в *антропоцентризм*, куда в действительности мы упали изначально и навсегда, но о стремлении оставаться в нем, *отсрочивая* время, – где, согласно изречению, которое приписывается Вильгельму Молчаливому<sup>35</sup>, «делу нет нужды в надежде, упорству – в победе». Есть ли животное или атом, способные *сказать такое*? Пусть даже ровно это совершают они на деле, *пребывают* в этом *усилии*, но сказать – не могут. Чтобы не оказаться Эпиметеем, тем, «кто думает задним числом», человек – ибо он

<sup>35</sup> Принц Вильгельм I Оранский (1533–1584), деятель Нидерландской революции (*примеч. пер.*).

дителя не только мира, но и себя самого, и мудрость его есть не что иное, как память о том и о другом, – коль скоро он вынужден сторониться явного титанизма тех, кто норовит все *делать сам* «вопреки» миру, должен точно так же беречься и от более изощренного титанизма трагической обреченности, благословляющей простую *безучастность*, то смирение, которое оборачивается своей противоположностью и говорит «да» не миру, но одному себе. Одной из форм этого смирения вполне может стать готовность сдаться на милость науки, чтобы подвергнуть – или позволить подвергнуть – себя *изменению* в ее ретортах.

Даже в последарвиновскую эпоху мы можем наблюдать, как с волнующей силой осознанно обреченного мужества в сугубо природные, бессознательные механизмы причинности изменений и отбора среди них тех, что наиболее пригодны для выживания, вклинивается и против «тысячи клиньев» *жизни* – того универсального порыва жизни выйти за грань, который Ницше угадал в *воле к власти* как вечном волении *мочь за гранью*, – вступает в борьбу *Нечто*, что *не желает становиться*, и в этом *нежелании*, в этом *сопротивлении* Богу возникает *Некто*. Здесь, возможно, кроется причина, почему Бог взволнован, когда говорит с ним, и избирает его Своим верным слугой – верным, ибо тот знает, что Он вечен, а Бог знает, что одною каплей не утолится его жажда.

Если бы нам пришлось, всмотревшись в текущие глубины эволюции и естественной истории рода, дать определение разумного живого существа, *animal rationale*, мы сказали бы: *существо упругое*. Единственное живое существо, создавшее себе культ истоков как форму, в которой оно пришло к себе и себя познало: культ Бога-Отца, пенатов, домашнего очага; в своем историко-культурном развитии человек как вид определяется именно своей *упругой* способностью, способностью всякий раз возвращать себе самоопределение, выводимое из сознания своей идентичности, которая обрекает его на существование *в мире*. *Пластической силой* именовал Ницше этот данный живому существу дар упругого сопротивления, способный исцелять, в том числе, и увечья, нанесенные разуму, из раза в раз восстанавливая идентитарный *континуум* сознания, от каких бы «наружных» воздействий, от какого бы *вакуума*, давящего на него изнутри и сжимающего снаружи, ни пришлось его очищать. По сути дела, это все еще биологическая *упругость* вида, являющаяся в своей идентитарной форме через его особей: о ней-то и повествуют мифы о происхождении.

Разумная очевидность гласит, что *kathêkon* эволюции имеет *личный характер*. *Kathêkon*, начало, сдерживающее, приостанавливающее в эволюции *апокалипсис* Чего-то, во что человек вовлечен вместе со всеми вещами, *откровение* о его судьбе, содержание коего слишком очевидно. Разумная очевидность требует, чтобы характер этого начала был характером *кого-то*, а не *чего-то*: *to kathêkon*, узда для энтропии, которая присуща антропогенезу, как присуща она и любому другому «состоянию природы» и любой другой процессуальной форме жизни, – это на самом деле *kathêkon*-личность, *ho kathêkôn*, – личный состав гуманизации, *Некто* – Кто-то, кто сдерживает наступление неприятеля как *kathêkon* космологического порядка. Если *некто*, с кем отождествляем себя мы, стоит на посту, то он наместник *Кого-то*, кто хранит спасение *верующих* в него, служит гарантом того, что экономия спасения есть нечто большее, нежели действительная здесь и сейчас вера существа, стремящегося *обудуществовать* прошлое, дав ему будущее, *предварив* его, удержав настоящее в настоящем, – что, без сомнения, расходится с



разумной очевидностью, с той очевидностью, какой разум способен для себя добиться. Здесь по-прежнему блаженны те, кто не видел, но уверовал. Не больше того, но и не меньше<sup>36</sup>.

Именно в *kathêkon*, в этой *осаживающей узде*, в отсрочке, которую *упруго сопротивляющееся* животное выигрывает благодаря этой своей способности, этому приобретенному свойству, и заключается будущее человека, которому суждено сохраниться.

### Дополнение. Длительность психологическая и физическая

Психологическая длительность (сознание времени, время-сознание<sup>37</sup>) – это оборотная сторона длительности физической, телесной, время которой, точно так же как и время психологической длительности, имеет в одинаковой мере *качественную* природу, если под качественностью понимается гомогенизация гетерогенного, в сопроникновении с которым оно превращается в *единицу*, в *ничто*. В этом смысле и время всякого «я», как и любое другое время чего-либо, *закрывает* соответствующее ему пространство-время – или, что то же самое, им и *является*<sup>38</sup>. *Дискретность* жизни, той единственной жизни, которую – посредством внутренней и внешней интуиции – мы знаем (или к знанию которой мы причастны), – это всегда дискретность *качественная*, представляющая собой одновременно соматическое слияние и коадаптацию, психическое слияние и коадаптацию и (состязательное) слияние и коадаптацию с окружающей средой: дарвиновское «совершенство строения и коадаптации», психически (в разной степени) «центрированное».

Однако духовное начало, психологическая длительность, которую мы осознаем непосредственно (а не только схватываем интуитивно в процессе ее отражения), – *индивидуальное сознание*, «я» в собственном смысле слова, «я», которое мы знаем в силу того, что именно мы говорим «я», – не только является со-индивидуацией психологической и физико-соматической длительности (ведь всякий живой зооморф на первой своей «животной» ступени уже может быть описан как такая со-индивидуация), но и знает о ней и защищает ее, умышленно делает ее предметом своей ответственности. В этом – привносимая им *особая добавка*. «Я» как сознание,

<sup>36</sup> Классически ориентированную интерпретацию понятия *kathêkon* в теолого-политическом духе можно найти в работе Массимо Каччари (*Cacciari M. Il potere che frena. Milano, 2013*), в приложении к которой собраны классические тексты, посвященные данному вопросу.

<sup>37</sup> Этот вид времени не составляется из дискретных измеримых состояний, но, «коагулируя», придает постоянство (сознание – это «единство изменения, единство потока сознания, требующего, в свою очередь, постоянного сохранения или постоянного изменения по меньшей мере одного момента, существенного для единства целого и неотторжимого от него») (*Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1): Логические исследования II. М., 2001. С. 334*) текучести того «я», в котором последовательность предполагает слияние и организацию» (*Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М., 1992. С. 105*).

<sup>38</sup> Дискретное количество – это всегда качество; качество есть не что иное, как количественное *расхождение (становление существа как существа)*, с той важнейшей оговоркой, что наше вечное обиталище – это качество, иначе говоря, существо, хотя оно существует в бытии и приходит из бытия, в первую очередь – как таковое *prima facie*, будучи взято само по себе, – представляет собой *положительность* двойного отрицания. С холистическим подходом к анализу темпоральности как *различию*, действующему в онтологических связях между осознанным временем и временем прожитым, когнитивным временем и временем феноменическим, можно ознакомиться в книге: *Biuso A.G. Temporalità e differenza. Firenze, 2013*.

сознание своей принадлежности к классу «я», как конкретное существование – не сводится к феноменологическому анализу собственных состояний сознания, хотя без сомнения и может его произвести, но должно быть определено как *самоуведомление о психологической длительности, берущее на себя ответственность за себя, в том числе и функцию сознательной «защиты», принятия и обеспечения успеха со-индивидуации своей физико-соматической длительности*<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Сколь бы ни было оно укоренено во врожденных механизмах, подчиняясь которым мы рождаемся, независимо от нашей воли и не осознавая этого, «внутри» *чувственности* («всякое восприятие... дано нам как анонимное. ... Таким образом, если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что *некто* во мне воспринимает, но не я воспринимаю. Всякое восприятие включает в себя элемент... деперсонализации»), дистанцирование между личным и безличным в конкретном опыте «*бытия здесь*» как *заботы*, с одной стороны, и заботы *о себе*, с другой, ведет в феноменологии восприятия Мерло-Понти (см. *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. СПб., 1999. С. 275–277 и 127–129) к подмене погруженности личного в безличное основополагающим статусом, каким наделяется безличное в отношении личного, обеспечивая само *осуществление* последнего и фактически растворяя его в себе. Акцент делается на роли безличного в личном «я», которая уместна скорее в аутопсии феноменологического, психологического и социологического анализа (на анатомическом столе, без коего познание, разумеется, обойтись не может), нежели в конкретном, пусть и неотрелексированном, опыте «я» действующего и ощущающего, *чувствующего в модальности заботы о себе, которой не знает никакая другая живая чувственность*. Хотя чувственная деятельность разворачивается «на периферии моего бытия», *избавление*, в очевидных целях жизненной устойчивости, непрерывного и полного сознания *от бремени* происходящего на соматических и психологических окраинах моего бытия не лишает «Я» личного характера, но, напротив, дает ему основание и санкционирует его, *освобождает для него место*. Можно, конечно, сказать, что «я не обладаю осознанием своего бытия как субъекта восприятия, как и своего рождения или смерти... ощущение... наступает “прежде” меня самого, будучи производным от определенной *ощутимости*, которая ему предшествовала и которая его переживает, как мои рождение и смерть принадлежат к анонимным рождаемости и смертности», однако стоит мне только остановиться на миг на этом, и я знаю, что это мое ощущение, мое рождение и моя смерть. *«Я» никогда не бывает анонимно в отношении себя самого. Оно всегда зовет себя по имени, называет себя «Я»*. Это несколько не умаляет значения и роли анонимности, на которой зиждется или в которое падает «Я». Сомнительна справедливость написанного далее: «всякий раз когда я испытываю ощущение, я чувствую, что оно касается не моего собственного бытия, того, за которое я отвечаю и которое я определяю [=“личность”], но какого-то другого «я», которое уже присоединилось к миру, открыто некоторым из аспектов этого мира и синхронизировано с ними... модальность существования вообще, которое уже обращено к физическому миру и которое течет во мне, хотя я и не являюсь его создателем». В действительности если я «испытываю» некое ощущение, то это всегда именно я его испытываю и именно я вовлечен в него, и когда я «чувствую, что оно касается не моего собственного бытия», в действительности я уже отдаю отчет и себе самому и своему бытию в том, что якобы это ощущение его «не» касается. Но даже если принять как верные – каковы, собственно, они и есть – результаты *анализа*, иначе говоря, «отвязывания» *личного* от «поля» *предличного*, о котором на самом деле говорит Мерло-Понти, рассуждая об «окраине существования *почти безличного*», простирающейся вокруг нашего личного существования, «личный» *характер* человеческой жизни состоит как раз в том, чтобы брать на себя ответственность за ту малость всеобщего существования, что течет внутри него, превратиться в творца которой он призван, хоть и знает – если он мудр, – что способен быть лишь сотворцом ее. Брать на себя ответственность и решать, превращать в *личное* даже то, за что он не отвечает и что не может решать, – свое бытие здесь и свой приход в мир: так он осуществляет свой проект *здесь подзадержаться*. Человек изначально и весь целиком предан защите «окраин» своего существования, от которых зависит сохранность самого «центра» его «личнобытия» – его же, таким образом, следует признать *радикально личностным*. Иную перспективу во взгляде на феноменологию восприятия Мерло-Понти – в диалоге с положениями, высказанными в работе: *Esposito R. Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino, 2007, – предлагает Энрика Лишиани Петрини: *Lisciani Petrini E. Risonanze*. Ascolto Corpo Mondo. Milano, 2007. Это исследование дает примеры тонкого анализа, хотя и расходится с нашим в направлении.

Помимо человека, ни одно животное не берет на себя попечение о своем теле, о плоти – в настоящем, будущем и прошлом; более того, только он способен на это, поскольку один он знает, что *во-площен*, выставлен себе (и миру) напоказ в теле, беззащитен перед своей брэнностью, от которой он готов бежать в бесконечность души, мстительницы за тот труп, к коему он оказывается привязан в миг рождения. Воплощение, открытие человеком себя в плоти и открытие самой плоти (тленности ее) – вот та черта, то свойство, что делает человека *человеком*: это то, что есть в нем божественного, не больше и не меньше, ибо бог, который вознамерился сделаться человеком, должен в эту плоть *низойти* и облеченный ею взойти на Голгофу, если он желает быть близок своему творению не только на словах. Нынешняя идеология фитнеса – пережиток, бледная тень, погружение в *материалистическую безнадежность* этой исконной самонастороженности человечества. В сегодняшних гимнастических залах среди ничего не ведающих мускулистых тел все еще блуждает древний *призрак духа*<sup>40</sup>.

перевод с итальянского А.А. Россиуса

(профессор Школы философии НИУ ВШЭ, e-mail: rossius@yandex.ru)

### Список литературы

- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Бычковского в ред. И.И. Блауберг // *Бергсон А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 45–155.
- Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. III (1): Логические исследования II / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуал. кн., 2001. 472 с.
- Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. 2-изд., испр. и доп. / Пер. с англ. К.А. Тимирязева при участии М.А. Мензбира, А.П. Павлова и А.И. Петровского. СПб.: Наука, 2001. 569 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. Д.Я. Калугина под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
- Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 313–596.
- Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтичном смысле // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М., 2014. С. 433–448.
- Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. 2 / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН РАН, 1978. 211 с.
- Biuso A.G.* Temporalità e differenza. Firenze: Olschki, 2013. 115 p.
- Cacciari M.* Il potere che frena. Milano: Adelphi, 2013. 217 p.
- Cavicchi I.* La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi. Bari: Dedalo, 2010. 320 p.
- Cera A.* Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi. Napoli: Giannini Editore, 2013. 192 p.
- Esposito R.* Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino: Einaudi, 2007. 184 p.
- Franceschelli O.* Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione. Roma: Donzelli, 2005. 153 p.
- Lisciani Petrini E.* Risonanze. Ascolto Corpo Mondo. Milano: Mimesis, 2007. 182 p.
- Mazzarella E.* Cristianesimo e storia // *Millenarismi nella cultura contemporanea / A a cura di E. Rambaldi.* Milano, 2000. P. 157–173.
- Mazzarella E.* La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica // *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna / A cura di I. Buti, C. Calcione, S. Di Salvo, C. Masi, Doria, F. Reduzzi Merla, F. Salerno.* Napoli, 2007. P. 3453–3463.

<sup>40</sup> Отсутствие точки в конце предложения соответствует воле автора (*примеч. ред.*).

Mazzarella E. *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*. Genova: Il melangolo, 2004. 187 p.

Peebles P.J.E. Making Sense of Modern Cosmology // *Scientific American*. 2001. Vol. 284. No. 1. P. 54–55.

## Future and evolution. Man who absolutely ought to remain

*Eugenio Mazzarella*

Professor of Philosophy, University of Naples Federico II. Università degli Studi di Napoli Federico II. Corso Umberto I, 40, Napoli 80138; e-mail: eugenio.mazzarella@unina.it

In this paper, printed here in Russian translation, Eugenio Mazzarella, a well-known Italian philosopher and Heidegger specialist, inquires into the various paradoxes of the human condition, exposing, in particular, the paradoxical nature of the very moment of man's entrance into the world and of his place in it. What separates man from animals is his inability to belong entirely to the present moment: he cannot throw off the burden of the past and therefore desperately needs a future. Such is the humanization of anthropogenesis, the very moment when man emerges on his pathway from the beast. It is also in this very moment that the newly fledged human becomes aware of his fundamental deficiency, which is the reason why he alone among the living beings has the intrinsic quality of fearing to vanish. Man has no means to overcome his ontological instability, he can only compensate for it by transforming himself from *homo natura*, human being as a natural phenomenon, into *homo cultura*, human being as a phenomenon of culture. Two kinds of compensation are at his disposal: the religious compensation which by resorting to supernatural power helps overcome the anxiety and promises that individual existence may have a continuation provided that certain rules are observed, and the technical compensation which is a deliberate strategy of adapting to the challenges of ambient environment, aimed at surmounting the gap between a person and the world by consciously endeavouring to construct one's future in present time. However, the paradox of a quasi-religious attitude towards science is that the adaptive mechanisms of science show a marked and inevitable tendency to degrade and become less and less efficient, which makes the task of bridging that gap by means of science an impossible one. Equally paradoxical prove to be both Darwinian evolutionism which is unable to explain the radical qualitative change occurring at the moment of anthropogenesis, and the saltationism invented as an alternative to Darwin's theory. The very processuality of all life-forms ensures that there is a past allotted to man as a place in the natural history of the species, while simultaneously denying him a future where other forms will come to replace him. This notwithstanding, it is still in culture that man can find his only defence against the inevitable scenario of his disappearing from the scene of life: this defence lies in culture's ability to say "no" to the evolution and thus to gain a suspension of execution. The man of culture becomes a girdle about the evolution restraining its course with regard to himself. A being endowed with resilience who desperately stands up for himself against the millstones of evolution: this is the essence of man.

**Keywords:** personal and impersonal, depersonalization, *homo natura* vs. *homo cultura*, present and future, *kathêkon*, evolutionism, saltationism vs. gradualism, technology, phenomenology of perception, Nietzsche, Darwin, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty

## References

Begson, H. "Opyt o neposredstvennykh dannykh coznaniya" [An Essay on the Immediate Data of Consciousness], trans. by B. Bychkovskii, ed. by I. Blauberg, in: H. Begson, *Sobranie sochinenii* [Collected works], vol. 1. Moscow: Moskovskii klub Publ., 1992, pp. 45–155. (In Russian)

- Biuso, A.G. *Temporalità e differenza*. Firenze: Olschki, 2013. 115 pp.
- Cacciari, M. *Il potere che frena*. Milano: Adelphi, 2013. 217 pp.
- Cavicchi, I. *La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi*. Bari: Dedalo, 2010. 320 pp.
- Cera, A. *Tra differenza cosmologica e neoambientalITÀ. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi*. Napoli: Giannini Editore, 2013. 192 pp.
- Darwin, Ch. *Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo othora ili sokhranenie blagopriyatnykh ras v bor'be za zhizn'* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life], trans. by K. Timirjazev, M. Menzibir, A. Pavlov & A. Petrovskij, 2<sup>nd</sup> ed. St.Petersburg: Nauka Publ., 2001. 569 pp. (In Russian)
- Espósito, R. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi, 2007. 184 pp.
- Franceschelli, O. *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*. Roma: Donzelli, 2005. 153 pp.
- Husserl, E. *Sobranie sochinenii* [Collected works], vol. III/1: Logicheskie issledovanija II [Logical Investigations II], trans. by V. Molchanov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 2001. 472 pp. (In Russian)
- Jaspers, K. *Istoki istorii i ee cel'* [The Origin and Goal of History], vol. 2, trans. by M. Levina. Moscow: INION Press, 1978. 211 pp. (In Russian)
- Lisciani Petrini, E. *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*. Milano: Mimesis, 2007. 182 pp.
- Mazzarella, E. "Cristianesimo e storia", *Millenarismi nella cultura contemporanea*, a cura di E. Rambaldi. Milano: Angeli, 2000, pp. 157–173.
- Mazzarella, E. "La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica", *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, a cura di I. Buti, C. Calcione, S. Di Salvo, C. Masi, Doria, F. Reduzzi Merla, F. Salerno. Napoli: Editoriale Scientifica, 2007, pp. 3453–3463.
- Mazzarella, E. *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*. Genova: Il melangolo, 2004. 187 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologija vosprijatija* [Phenomenology of Perception], trans. by D. Kalugin, ed. by I. Vdovina & S. Fokin. St.Petersburg: Juventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Veselaja nauka" [The Gay Science], trans. by K. Svas'jan, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2014, pp. 313–596. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle" [On Truth and Lies in a Nonmoral Sense], in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 1/2. Kul'turnaja revoljucija Publ., 2014. pp. C. 433–448. (In Russian)
- Peebles, P.J.E. "Making Sense of Modern Cosmology", *Scientific American*, 2001, vol. 284, no 1, pp. 54–55.