

версальным смешением языков и интенций, где можно было ходить 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 трудное 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 догматикой 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 возбуждалось 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, характеризую 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 *Mercurie 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 *Mercurie 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 учли, 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 куртуазия, 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-

чтенные *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 метафизик не видел качающихся ламп и падающих на землю яблок; он все еще нежился 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: «*Bерегитесь, 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, изысканной 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 предваряет 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 желанья «видеть Бога глазами, как видят корову». «Простаки полагают, что могут видеть Бога, как если бы Он стоял там, а они тут»¹⁶. Эта аберрация 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 опрочетчивым 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 фундировать 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 экзегез... Святая простота, с которой 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 имущество от хлама. Перелом в науках о духе позволяет не только формально сравнить себя с переломом в естествознании в эпоху