В. М. Бакусев

ЛЕСТНИЦА В БЕЗДНУ

Ницше и европейская психическая матрица

Издание второе, дополненное и исправленное

ПЛАН ЛЕСТНИЦЫ

Предисловие ко второму изданию

Вход: Безрассветная ночь

ПОВОРОТ I. МАТРИЦА

Уровень 1. Божество, требующее жертв: европейская психическая матрица

Уровень 2. Сократ: первая жертва за матрицу

Уровень 4. Борьба между матрицей и нематрицей

Уровень 5. Итоги европейской истории: замыкание матрицы на себя

ПОВОРОТ II. НИЦШЕ CONTRA MATRICEM

Уровень 6. Ницше обнаруживает матрицу и ее альтернативу в древности

Уровень 7. Матричная Европа глазами Ницше

Уровень 8. Педагогико-терапевтический план Ницше

Шаг на полступеньки и вбок: Хайдеггер и Ницше

ПОВОРОТ III. МОЛНИЯ, БРОШЕННАЯ В НОЧЬ

Уровень 9. Великий терминатор: слишком сверхчеловеческое

Уровень 10. Manibus profundi: последний акт трагедии

ПОВОРОТ IV. СОВРЕМЕННАЯ АНТИМАТРИЦА В КНИГАХ КАРЛОСА КАСТАНЕДЫ

Уровень 11. Рывок к свободе

Выход: О перспективах «утра богов»

Предисловие ко второму изданию

В этой книге я предлагаю читателю, во-первых, свое объяснение главной особенности истории Запада, всей западной цивилизации, особенности, сформировавшей ее нынешнее состояние, — того, что я назвал здесь *европейской психической матрицей*. Во-вторых, я предлагаю ему свою картину нынешнего мира, картину, увы, абсолютно безрадостную. Она была вполне безрадостной не только для меня, но, по-моему, должна была быть такой для всех, уже когда я начинал исследование и, конечно, осталась такой же и затем, когда оно было закончено и вышло в свет. Тогда многие из числа читателей, вероятно, отодвинулись от этой картины подальше, уж очень она была им неприятна — приятней было продолжать безотчетно и сладко верить в мудрое провидение, в историю человечества, которая во всяком случае уж как-нибудь да вывезет.

Если теперь, спустя всего лишь четырнадцать лет, срок на мировых часах микроскопический, моя книга снова попадется им на глаза, они, возможно, станут думать иначе: печальная действительность, по-моему, окончательно не оставляет другого выбора. Она несет на себе свинцовую и уже неизгладимую печать матрицы — полного вырождения человеческого разума даже в его простых, основных функциях, кроме хищной хитрости; вырождения разума до степени «искусственного интеллекта» (то есть одной из собственных абстрактных схем) и еще ниже, а вместе с вырождением печать крушения культуры и ее фундамента — цивилизации в ее основных чертах. А вот то, что всегда завершает сложные движения духа, прошедшего (в данном случае вслед за мной) до конца некоторый путь осмысления общей ситуации, а именно пессимистические или менее пессимистические *ожидания будущего*, я по определенным причинам в *окончательном виде* не высказываю.

Здесь, во втором издании, я не стал сгущать краски в нарисованной мной картине только для того, чтобы подтвердить ее реалистичность, — они и так предельно густы и даже, наверное, режут глаза, особенно в свете самых последних, удручающих невыносимо сокрушительной глупостью, подлостью и первобытной жестокостью движений мировой истории. Я лишь слегка кое-где подправил текст первого издания для возможно большей ясности отдельных деталей. То совсем немногое, что показалось мне там излишним, я удалил. Зато добавил довольно много нового материала, призванного придать общей картине матрицы большую четкость и убедительность.

Из двух главных тем этой книги тема матрицы, если подходить к делу с окончательной основательностью, потребовала бы — в целях достижения вышеупомянутой убедительности в ее максимально возможном виде — привлечь к рассмотрению обширный, необозримый материал истории *всей* европейской цивилизации и культуры, начиная с Гомера и кончая современностью. Это, разумеется, было мне не по силам — наиболее подробно, и то очень условно, я

привожу материалы из античной эпохи, что же касается других эпох, я бросаю точечный свет лишь на их отдельные, наиболее характерные моменты. Но, поскольку я постарался средствами различных наук как можно полнее теоретически разработать логику процесса возникновения и эволюции матрицы, расставив здесь, во втором издании, дополнительные проясняющие акценты, то в созданной мной таким образом новой мыслительной перспективе будет не так уж трудно и, надеюсь, интересно самостоятельно охватить общие контуры душевно-духовного падения Европы, о котором у меня идет речь. Я был бы рад, если бы кто-нибудь из читателей отважился на это.

Автор
Март — июнь 2026

Вход: Безрассветная ночь

Хотя за моим окном крупными хлопьями, отвесно и неспешно, беспрерывно и усыпительно валит холодное белое ничто; хотя тьма и тишина наводят сплошь белые мысли и чувства, отчего душу прохватывает спокойный доверчивый свет; хотя у меня, в сущности, все очень даже неплохо и грех жаловаться на судьбу (говорю это лишь для того, чтобы не подумали, будто я написал эту книгу, дабы излить в ней на мир горечь от собственных неудач); хотя в глубоких закромах и потайных складках души припасено и накоплено уже много всякого отборного добра, — а все-таки я давно и постоянно ощущаю что-то вроде «фантомного» беспокойства, тем более сильного, неудобного и болезненного, чем больше смотрю вовне. Куда? Туда, где я живу вне себя, туда, где помещается мое собственное внешнее, лишь по видимости чуждое продолжение, — одним словом, на так называемую объективную действительность. Тот, для кого это не так (а *на самом деле* это — мир как внешняя сторона собственного «я» — так для всякого), тут ничего не поймет — или подумает, будто автор воображает из себя Бог весть что. Ни разъяснить такому читателю эту мнимую бессмыслицу, ни убедить его я не в силах; но не унываю и продолжаю твердить свое.

А что, собственно, такого уж плохого в нынешней так называемой действительности, в жизни всех других людей? Впрочем, конечно, всегда были недовольные, которым «хотелось странного», другого: эти, скажем, постреливали. Или, отчаявшись, переходили в «инобытие». Или смирялись и сами становились довольными. Но были люди иного сорта — те, которые до самого конца не переставали указывать в другую сторону и кричать: «Стойте, дураки, не туда! Пропадете! Дорога вон там!» И указывали, и кричали во все горло, даже если про себя проклинали и презирали слепо прущее своим путем большинство. Какое им, к примеру главному конкретному, личному герою моей книги, делавшему то же самое, было дело до этого большинства? Почему не предоставить заблудшее большинство самому себе, если видишь, что оно идет в глубокое болото, вероятно, на свою погибель, и заняться другими, более интересными и приятными делами? Положим, «перелистывать эстампы, книжки милые читать»… Или погрузиться в сладкие, манящие хляби фантастического романа… А вы все… туда вам и дорога…

Есть, значит, какой-то глубокий, глубочайший инстинкт, велящий таким людям, как Ницше, да и другим, не таким, как все, тратить свою жизнь на почти наверняка бесполезные попытки разглядеть общую опасность и беду, а разглядев, постараться отозвать или отманить остальных в сторону от нее. Что может лежать в основе такого инстинкта? Что-нибудь биологическое — скажем, забота о сохранении вида? В мое, наше время так быть *уже может* — человечество вполне способно покончить с собой, а что еще хуже, со всей жизнью на плане-

те. Но вот Ницше вряд ли мог предвидеть такое — и имел бы право (если б захотел) с чистой совестью послать человечество в тартарары. Ну тогда, может, это скрытая религиозность — с той же заботой, но только «перед лицом Всевышнего»? Да нет: верующий, конечно, предоставит *решать* этот вопрос тому, кто будто бы породил человечество и, значит, за него в ответе, а сам станет только *молиться*. Вон и пророки, до хрипоты, всласть навопившись в раскаленной, дрожащей от жара пустыне, уходили потом в прохладные сени писать свои книги — ведь для людей же, не для кого-нибудь еще… Нет, братцы, вопить в пустыне — это, наверное, все-таки ужасно тяжело, а к тому же хоть и ответственно, да безответно.

Снег за окном валит все гуще, деревья, обросшие толстым слоем белого ничто, бросают на землю в свете фонарей уютные, почти летние, густые, тяжкие тени; становится все уютней и уютней, а мне что-то ничего более убедительного не приходит в голову для объяснения этого *инстинкта предупреждающего вопля*. Кроме… пожалуй… Да-да, вот именно! Ну конечно же! Любовь! Ах, какая это глупость, дешевая сентиментальность… Разве можно *любить* и *презирать* в одно и то же время? А разве нет? Разве не встречается такая, честно говоря, мучительная ситуация не только в жизни, но даже и в самой литературе? Любовь… и презрение, разочарование, боль и стыд, *боль стыда*. Но чтобы разочароваться, надо сначала быть очарованным, а боль стыда — изнанка именно любви.

Хорошо, предположим; тем более что не я один так думаю. С этим мотивом можно разобраться до конца как-нибудь потом; гораздо важнее объяснить читателю, чем, собственно, вызваны у «вопящих в пустыне» боль и стыд и почему они вопят с таким надсадом, пока хрипота, солнечный удар или что иное не заставит их умолкнуть насовсем. Впрочем, замечаю, что, кажется, уже ответил на повисший было в воздухе вопрос — в самом начале.

Так чтó с этим миром, с так называемым человечеством, вызывающим, да и всегда вызывавшим ураганы чувств и мыслей в душах пророков и просто соболезнующих человеколюбцев? В том-то и дело, что — ничего, ничегошеньки, *ничто*. Но не то приятное *белое ничто*, с хлопьями которого я вошел на *лестницу в бездну* и которое всегда вместе с солнцем весною дает новую жизнь земле, а совсем, полностью другое ничто — раскаленная пустота беспредельных мертвых песков, всюду, куда ни глянь, одинаковых, постоянно пересыпаемых слепыми, бессмысленными вихрями, отчего солнца совсем не видно и царит непроглядная ночь… Я соединил и усугубил в этой отталкивающей картине два образа современного, а тем более будущего человечества (если только оно не свернет в более приятные места), два образа, с некоторым упреждением во

времени созданных двумя разными мыслящими людьми — Ф. Ницше и М. Хайдеггером. Первый говорил[1]:

> Пустыня пуще: горе тому, кто носит в себе пустыни!
> Камень скрипит о камень, пустыня обхватывает и душит.
> Чудовищная смерть глядит пылающим бурым оком
> и жует — , для нее жить значит жевать…
> *Не позабудь, человек, выдубленный сладострастием:*
> *ты — этот камень, эта пустыня, ты — смерть…*

«Ночь мира ширит свой мрак», — примерно на шестьдесят лет позже сказал второй. «Чем ближе мировая ночь к полуночи, тем полнее воцаряется скудость, ибо скрывает свою сущность.» [2]

«Ну хорошо, а в чем, собственно, дело, почему все трое (включая автора) смотрят на мир так мрачно?» — спросил, недовольно и недоверчиво хмыкнув, не самый толстокожий из читателей, по виду и повадкам, кажется, профессор. «Что вас всех так уж тут не устраивает? Жить-то становится все лучше, все веселей: интеллектуальная жизнь бьет ключом, ведь сколько выходит в свет новых книг и журналов, фильмов и передач; интернет кишит новейшей информацией; современное искусство произрастает все более пышно; я и сам много пишу в толстых и тонких журналах на разные интересные, на разные актуальные, на разные востребованные темы, скажем: не понизить ли избирательный возраст до возраста активного самостоятельного потребления (это когда человек уже сам может делать покупки в магазине, лет этак с десяти); не считать ли это последнее критерием человеческого статуса вообще и в юридическом смысле в частности, и прочее в том же роде. Что ж тут такого? На чем основан авторский пессимизм? Лично я не вижу ровно никаких оснований для “неудобства в культуре”! Наоборот, все…»

(Слышится короткое озабоченное блеянье, звук пинка или хлопнувшей двери; доносится дуновение свежего воздуха, вносящего несколько хлопьев мягкого снега.)

Прощай, мой незадачливый, мой такой недоверчивый, но все равно крайне наивный читатель! Нам с тобою больше, верно, уж не увидеться. Ты, ра-

---

[1] В стихотворении «Пустыня пуще…» из «Дионисовых дифирамбов». Сразу скажу: этой книге я пользуюсь собственными переводами, а если чужими, то указываю, чьи они. Здесь перевод — «подстрочный», не стихотворный. Говоря «жить значит жевать», Ницше вспомнил, видимо, эти два разных значения греческого глагола «тро́го» (от которого образовано и слово «троглодит»). Есть здесь и другая игра слов: в слове *auslohen* — «выдубить» слышится отождествление двух значений глагола *lohen* — «пылать» и «дубить (кожу)». Поэтому «*выдубленный сладострастием*» можно услышать по-немецки, если сместить слуховую перспективу, и как «*выгоревший* изнутри от сладостастия»).

[2] В эссе «Петь — для чего?».

зумеется, захлопнул эту книгу раз и навсегда, так и не узнав ее жара и льда, ее тайн и разгадок, ее скорби и ликования, ее света и мрака, пропастей и вершин. Но не мне тебя жалеть! Пиши в журналы еще чаще и произрастай все пышнее; а мы покамест займемся совсем, совсем другими, очень тихими, очень молчаливыми делами.

И все-таки я хотя бы в общих чертах отвечу прямо здесь и сейчас, при входе, на неприятно и грустно повисший для большинства оставшихся читателей вопрос, затронутый только что выбывшим. И в самом деле: что *случилось* с человечеством *европейского чекана* в последнее столетие его существования, все более далекого от того, чтобы быть *человеческой* историей? На что, собственно, я намекнул в образном строе выше, набросав тошнотворную картину современного человечества как пустыни?

Не я первый ставлю этот вопрос, не я первый и отвечаю на него, хотя и по-своему. Он никогда не был популярным: публика никак не поддерживала усилия немногочисленных вопрошавших, и эти усилия уходили в (ее) равнодушный *песок*, а вопросы и ответы немедленно повисали в воздухе и уносились раскаленными пустынными вихрями куда-то за горизонт. Говоря откровенно, публика не верила людям, старавшимся мыслить честно. Думаю, не поверят и мне — даже несмотря на употребление испытанного (и, сказать по совести, довольно пошлого) приема ссылки на широко, всемирно признанные авторитеты (приема, которого я уже, увы, не избежал). Но я все-таки буду говорить так, как если бы существовал шанс на то, что мне поверят: это все, что тут остается делать. (Сам-то я, уж конечно, не пророк, в львиный ров не лезу; ну а такие «пророчества», каковы мои, может делать решительно всякий, кто честен, наблюдателен и кому небезразлична общая жизнь.)

Итак, вот, наконец, и ответ — говорю, набравшись духу и, повторю, дам здесь ответ лишь в самых общих его очертаниях, видный пока с очень большой высоты, — а уж подробности читатель начнет обнаруживать, как только войдет на первый уровень первого поворота лестницы, из которой сделана эта книга. Отвратительный, более чем угрожающий диагноз, в котором я совершенно и очень тревожно уверен, состоит из трех сильно обобщенных пунктов.

Во-первых, исчезновение творческого (иными словами, собственно человеческого, личностного) начала, гибель культуры как единого целостного организма, как поля, на котором человечество опробует и разворачивает свои лучшие духовные силы, и ее замена злокачественной пародией на культуру, пародией коллективной, меональной природы.

Во-вторых, быстрое и резкое сужение восприятия как психической базы реальности а, значит, и самой реальности, ее редукция, с одной стороны, к реальности биологической и социальной (коллективной), с другой — к схеме и модели, к условному обозначению, к числу; сужение сознания, подмена реальности виртуальной реальностью, *иллюзией*, а, стало быть, нереальностью;

оскудение и высыхание жизни (см. *во-первых*), вырванной с корнем из своей естественной почвы — бессознательного.

В-третьих, деградация, перерождение и окончательная дегенерация «типа человек», прекращение внебиологической, иными словами, собственно человеческой эволюции нашего вида (см. *во-первых* и *во-вторых*), — возможно, увы, ее окончательное прекращение или, иными словами, переход эволюции вида с естественного пути на тупиковый (и притом, вероятно, очень короткий).

Все это вместе, коротко говоря, и есть «мировая ночь» — или, если немного сместить образный акцент, *конец света*. А теперь я спрошу некоторых из своих читателей — из тех, что не имеют больших претензий любого рода, а просто «интеллигентны и порядочны», тех, что честно платят налоги и ходят на выборы, стараются не лгать, не хамить, а думать, искренне говорят *спасибо* и *пожалуйста* (не буду продолжать; мне такие люди, говоря по совести, нравятся): не станет ли таким читателям жутко, если им вдруг *нерушимо докажут*, что через одно-два поколения после них и впредь на все оставшееся будущее население Земли будет состоять из людей прямо противоположного им типа? Тот, кто ответит на этот вопрос: «Да, станет жутко», если и не поймет сразу, то будет, видимо, в состоянии хоть приблизительно оценить и мою собственную обеспокоенность, и выражаемый ею пучок чувств, таких, как разочарование, отчаяние, презрение, жалость, отвращение и кое-что еще.

Пессимизм относительно истории человечества и самого человечества охватывал некоторые умы (из числа тех, что выходили сознанием за пределы собственного «я») всегда и везде, на Западе и на Востоке, начиная с авторов Ветхого завета, с Конфуция, Гесиода и Платона. Были популярны — задолго до Ницше — и соответствующие «теории декаданса». Все они так или иначе выражали инерцию коллективного сознания, уравновешивавшую и компенсировавшую его динамическую составляющую (там, где она была сколько-нибудь заметной, а она была такой далеко не везде, к примеру, у немногих первобытных племен), а в качестве критерия оценки коллективной жизни служили еще и психическим регулятором отношения к некоторым сторонам общей жизни людей.

Этот исторический пессимизм умерялся и даже словно бы сводился на нет представлениями о циклизме мироздания (а, значит, и о циклизме истории), как в древней Греции, или представлениями о божественном провидении, как в Палестине. Ну а что же оптимизм в европейской духовной жизни? Он тоже был. Но появился сравнительно поздно — вместе с христианством, унаследовавшим древний пессимизм, но дополнившим его оптимистическим представлением о личном спасении *при жизни* и главным образом после нее, а также о конце времени с его конфирмацией спасения (или проклятия) раз и навсегда.

Однако причины для пессимизма и оптимизма в истории с самого начала и до очень поздней поры мыслились как потусторонние или по меньшей мере легендарные (каковым было, например, согласно классическим китайским книгам, правление первых, образцовых китайских императоров, после которых начался ужасный и повальный декаданс), никак не зависевшие от человечества и человека. Без потусторонних ссылок научились определять свое отношение к истории как целому только во Франции, в 18-м веке; вслед за французами двинулись немцы (Фейербах, Маркс); наконец, Ницше сделал *презрение* и *надежду* в отношении человечества главной сценой (и мизансценой) своего мышления: он рассуждал о глубоком декадансе человечества, о возможности и необходимости выбраться из него в сферу сверхчеловеческого.

Сам Ницше заявлял, будто поднялся над тем, что называлось пессимизмом и оптимизмом, и с определенной точки зрения он был прав: если врач ставит тяжелый диагноз, это не значит, что он пессимист, а если назначает лечение — что он оптимист. Он просто *знает* и *обязан* делать то, что знает. Но в другом, просто человеческом месте своей души он при этом может испытывать отчаяние или питать надежду. Лично мне как-то не по душе нении (или, по-русски, *нюни* — впрочем, это вопрос для филологов); впрочем, посмотрим — может быть, в конце этой лестницы я еще сумею предложить и что-нибудь другое, освежающее.

Пока мыслители рассуждали, человечество ни о чем не думало, а жило, как могло, и к концу 20-го века подвело себе итог, пусть пока предварительный, но уже довольно ясный и безутешный (другой критически настроенный мыслитель, К. Г. Юнг, метафорически назвал бы этот итог *антихристовским*, см. его книгу «Эон»). Надежда на то, что этот итог не окончателен, признаться, совершенно иррациональна, если даже не безумна, — иными словами, я не могу толком и общезначимо объяснить, на чем она основана. Но она, как ни странно, есть, хотя и еле жива: без нее я не брался бы за перо, как, вероятно, и каждый, кто думал о чем-то подобном. Чтобы продлить эту полупризрачную жизнь надежды, дать ей еще немного потрепетать (ведь, может быть, случится какое-нибудь чудо), надо попробовать ответить на ряд вопросов: когда началась патология европейской психической жизни, то есть жизни вообще? Как она развивалась? Почему? Чего теперь ждать? На что надеяться? Или надеяться уже не на что, а ждать нечего?

Если это даже так, я предпочитаю жить и действовать так, как будто надежда есть и ожидание не напрасно, а, стало быть, надо прикладывать руки, чтобы надежда, может быть, сбылась, — надежда на то, что опасность вырождения и гибели человечества минует, что оно возьмется когда-нибудь за ум, отказавшись от смертельно опасной игрушки разума, и что оно в конце концов не обманет свою судьбу, свою эволюционную и автоэволюционную судьбу.

В этой книге я поставил перед собой задачу выяснить для читателя (для себя я уже выяснил, что мог), в чем сущность девиантного европейского пути (который я называю *европейской матрицей* — она-то и вызывает во мне описанную выше сильную, сильнейшую обеспокоенность), когда и почему европейцы (а вслед за ними и почти все остальное человечество) по нему пошли и, наконец, куда и почему этот путь ведет. Европейская матрица, то есть эволюционно-девиантный уклон нынешнего человечества, — вот главный *абстрактный герой* моей книги. Он абстрактен, конечно, только с одной своей стороны — как ее тема, а с другой, неизмеримо большей, вполне реален как всеобщая среда существования, как окружающая нас жизнь.

Я намерен выполнить свою задачу, пользуясь двумя способами работы. *Один* из них в принципе хорошо знаком всякому читателю литературы по общим темам, толкующим историю культуры (в принятом понимании), — это традиционный научный поиск ее тенденций и динамики, а равно и попытки обосновать найденное на ее же материале. Если при этом я принимаю за исходную точку зрения, довольно близкую к психологии бессознательного (хотя и не совсем тождественную ей), то это — как один из вполне возможных с научных позиций вариантов — мое личное дело[3], а уж личное дело читателя — так или иначе оценить мой подход. Я же, со своей стороны, выбрал его вовсе не потому, что он приводит к нужным мне результатам — к этим же или очень похожим результатам можно подойти и с других позиций (что показывает, скажем, пример Ницше), — а потому, что он позволяет точнее, тоньше настроить исследовательскую оптику и, стало быть, разглядеть и разъяснить большее; свет, который он дает, для моих глаз в этой ночи куда ярче, нежели тот, что дают другие методы и способы познания.

Второй способ работы гораздо менее знаком читателю научных текстов, особенно современных, а более известен читателю исторической эссеистики, особенно беллетризованной и особенно старой, девятнадцатого — начала двадцатого столетий. Этот способ, который нисколько не противоречит первому, а, наоборот, восполняет и обогащает его, предполагает направление мощного прожектора внимания и исследования на узловые точки генезиса и динамики европейской матрицы не просто в их функциональных ролях, а в их лич-

[3] Равно как и то, что академический стиль и тон я буду использовать свободно, то есть только по надобности, там, где это необходимо для сугубой точности, да и то лишь в изложении, а не в оформлении — все эти *ссылки, точные цитаты* и *списки* (которым я в свое время отдал свою дань) ничего не дают ни сердцу, ни уму, а лишь позволяют иным авторам безнаказанно скрывать свою внутреннюю пустоту и ничтожество. Впрочем, читатель может мне поверить (вот унизительное заявление!) — я не собираюсь врать, сообщая ему небывалую и непроверенную информацию. А если я время от времени буду пускаться в рискованные стилистические авантюры и игры, то пусть еще не удалившийся читатель не возмущается: так уж я устроен, да и не обойтись без них в таком «ужасно» серьезном деле, какое я затеял.

ностно-символическом измерении или, лучше сказать, воплощении. Иными словами, речь пойдет о *личностях*, представляющих главные символические поворотные моменты в судьбе европейской матрицы (цивилизации) и представляющие *собой* (а *тождество* «представлять» и «представлять собой» — это и есть суть символа, о чем прошу не забывать) эти же поворотные моменты *борьбы за матрицу или против нее*.

Такими личностями, такими основными шахматными фигурами (на доске судьбы) духовного измерения европейской истории в предложенной мною перспективе[4] будут — в хронологическом порядке — *Сократ, Христос и Ницше*. Отношения между ними, в самом кратком виде, выглядят так. Двое первых — почему бы для разнообразия и выразительности снова не обратиться к шахматам? — с точки зрения массового, да, как правило, и «штучного», но во всяком случае *морального* европейца, это, безусловно, паладины добра, белый ферзь и белый же король (кстати, совсем уже символический, но оттого не менее слабый в реальности человеческого общества). Третья же фигура, если глядеть на нее с этой же точки зрения, как на главного противника европейской матрицы, — несомненно, «гений зла» и потому отъявленный Черный король. Ведь именно Ницше раньше и яснее других (очень немногих) почувствовал и в общих чертах распознал эту историческую тенденцию как реальность, как реальную угрозу будущему, и именно он был до сих пор единственным, кто вложил в борьбу с этой угрозой свою собственную жизнь.

Но дело упоительно осложняется и, значит, обогащается и для разума, и для чувства вот чем: оба «белых» — не только вполне самостоятельные исторические фигуры (что бы ни означали здесь слова «исторический» и «фигура»), а еще и основные, излюбленные герои «черного»: и его мышления, и глубин его души, быть может, недоступных ему самому. «Общие черты», в которых он распознал европейскую матрицу, были для него по большей части воплощениями личностей Сократа и Христа (или, точнее, христианства). Поэтому и выходит, что «Черный король», истинный *solus rex* с широко известной гравюры

[4] Я не претендую на то, что перспектива, показанная в этой книге, — единственно возможная или тем более единственно верная. Я претендую только на то, что она существует и что она осмысленна. Это относится не только к общей, но и ко всем частным, вспомогательным перспективам из числа найденных мной. — Вообще говоря, я хорошо понимаю, насколько неуклюжей и даже несколько смешной может выглядеть моя попытка с точки зрения более развитой, которая когда-нибудь кем-нибудь будет найдена и станет всеобщей. Я уже предвкушаю ленивую снисходительность читателя будущих веков (как знать, может быть, дойдет и до этого), который простит мне если не все, то многое из того, в чем я оказался первобытен и в чем ошибся. Поэтому я на всякий случай иногда создаю виртуальную дистанцию по отношению к собственному тексту, а чтобы символически выразить ее, широко пользуюсь *искусством приема*, призванным породить дистанцирующее отстранение от текста внутри самого текста. А если, делая это, я выжал каплю удовольствия и для себя самого, то это уж мое личное дело.

«Одинокий король, смерть и дьявол» — Ницше — явление высшего порядка, ведь он не просто, подобно двум первым, шахматная фигура в руках судьбы, а еще и шахматист, игрок, отважно претендующий на соучастие в партии, и, стало быть, на свою долю, на свою роль в судьбе Европы.

Ницше будет главным *конкретным героем* этой книги: я собираюсь показать[5], какую роль он пытался сыграть и сыграл на шахматном поле европейской и своей личной, очень причудливой и странной судьбы, и *как он это делал*. А сделать этот «Черный король» попробовал вещь, с точки зрения шахматной игры вовсе невозможную и бессмысленную: выиграть, казалось бы, обреченную на поражение партию, *принеся в жертву себя.* Выяснить, бессмысленно ли это с другой точки зрения, с точки зрения судьбы, показать, что из этого получилось и каким образом — читатель это увидит, — будет совершенно необходимо для определения природы моего абстрактного героя, европейской матрицы; увидит он и обратное — без названного выяснения не обойтись в понимании личной и сверхличной судьбы Ницше.

Эти два героя у меня в книге неразделимы, и речь, в сущности, пойдет о драме их столкновения и борьбы, закончившейся для одного из них победоносным поражением, а для другого — трагической победой: в оценке того и другого все зависит от критериев реальности победы и поражения. И если бы в той реальности, в которой Ницше «проиграл», его не существовало, то его следовало бы выдумать. Иначе говоря, кому-то *пришлось бы* им стать.

Кто в состоявшейся после этих коллизий реальности мог бы сыграть роль, хоть в чем-то похожую на сыгранную Ницше, — вопрос отнюдь не праздный, и притом потому, что *объективно* в своей борьбе с матрицей Великий терминатор (я называю его еще и так), казалось бы, потерпел поражение. О, разумеется, почетное, почетнейшее поражение! Но оно не будет окончательным до тех пор, пока кто-то продолжает бороться, и — как знать — когда-нибудь это поражение может обернуться победой. Один, но зато, на мой взгляд, сильнейший пример такой борьбы, такого продолжения я покажу на последнем уровне своей лестницы в бездну — речь там пойдет об «антиматричном» (а, стало быть, «ницшевском») смысле книг *Карлоса Кастанеды*: он, повторяя иные сильные шахматные ходы «Черного короля», живет и действует уже в другом пространстве, выходящем за пределы шахматной доски судеб европейской цивилизации, — пространстве практических решений, и прежде всего практического ре-

[5] Но не собираюсь заниматься «анализом творчества» — к удовольствию читателей, уже уставших от дельных или праздных, хотя и натужных пересказов и интерпретаций Ницше «в целом». Я покажу его учение словно *в профиль* (а значит, конечно, довольно обобщенно) и под таким углом, который до сих пор никто для этого, кажется, не выбирал. Поэтому не надо ждать от меня и обращения к «литературе вопроса» — оно было бы слишком уж малопродуктивным.

шения принципиального и для Ницше вопроса о критериях и природе реальности.

А реальность, окружающая меня сейчас, такова, что если поднять голову и посмотреть в окно *теперь*, то окажется, что снег кончился, настала безлунная, бездонная, тихая морозная ночь, внушающая и чувство безнадежности и странную бодрость, какую, верно, испытывают бойцы, выходящие на заведомо сильнейшего противника. Пора, решившись на это всей душой, долгие годы занятой непоспешным наблюдением, одиноким размышлением, тихой работой ума и сердца, выходить в путь; но поведет ли он вверх или вниз по *лестнице*, которая вот-вот откроется передо мною и доверившимся мне читателем, я не знаю, да и знать не хочу и не могу; знаю только, что в этом случае правы были древние мистики — путь вверх и путь вниз один и тот же: ведь бездна окружает нас со всех сторон.

*Прежде чем сделать первый шаг по первому повороту лестницы в бездну, я оборачиваюсь, чтобы с симпатией и благодарностью поглядеть на человека, без инициативы и многообразной, в том числе стимулирующей мышление поддержки которого, без его освежающей критики, вероятно, никогда не написал бы этой книги или написал бы ее хуже, на человека, все это время шедшего рядом со мной, — **Дмитрия Фьюче**.*

ПОВОРОТ І. МАТРИЦА

Уровень 1. Божество, требующее жертв: европейская психическая матрица

Тяжкая скрипучая дверь отвалена с усилием; перед нами гулкая пыльная тьма; направив свет вперед, мы видим чьи-то одинокие следы в первозданной пыли — вот они невдалеке подходят к глухой стене и сворачивают вдоль нее. Это первый поворот предстоящей нам лабиринтовой лестницы, и мы (кажется, первыми примерно за сто и еще двадцать лет) пройдем его сначала где-то рядом с будто бы загадочными следами, потом — я уже вспоминаю, что будет дальше, потому что не раз хаживал здесь с разведкой — отойдем от них, но окончательно из виду никогда не потеряем, а время от времени будем пересекать их и идти где-то поблизости.

В нашу лестницу иногда станут вливаться и на время сливаться с ней боковые проходы, и тогда мы обнаружим, помимо изначально путеводных, еще и другие, столь же немногочисленные и не слишком твердые, а скорее уж зыбкие следы. Мы будем продвигаться вперед, от поворота к повороту, стараясь держать в поле зрения следы двух-трех предшественников и не соблазняясь тупиками и лишними, боковыми ходами, удлиняющими и запутывающими дорогу, но в конце концов все равно впадающими в нее.

Света на нашем пути заметно прибудет, когда мы справимся с первой, но зато самой трудной задачей — посмотрим в лицо нашему абстрактному герою, назовем его по имени и скажем, *что* он такое.

Европейской психической матрицей я называю фундаментальный массовый психический склад — исторически сформировавшийся у европейцев общий психический хабитус, определяющий главное направление и основные, сущностные черты их исторической (коллективной) и почти всегда — индивидуальной жизни (инстинктивно-командных установок и ценностей, поведения и мировоззрения). Выражение «психическая матрица» (а слово «матрица», *matrix*, означает на латыни «матка, утроба», либо «главный ствол дерева», либо «первопричина», — иными словами, это *порождающая* и, в нашем случае, *постоянно воспроизводящая самое себя модель*) я без всякого стеснения заимствовал у К. Г. Юнга, пускавшего его иногда в ход в самом общем и почти неуловимом смысле (см. его книгу «Эон»). — Мне говорят, что оно не очень удачно, потому что вызывает неприятные современные словесные ассоциации, но я и этим не смущаюсь — уж очень оно технически удобно для изложения — главным образом потому, что от него просто и естественно производится ем-

кий и краткий эпитет «матричный» (и его корреляты «нематричный» и «антиматричный»).

Этот глубинный склад жизни, вернее, его зародыши, явился на свет вместе с европейской цивилизацией (которую мы будем строго отличать от культуры — я объясню это ниже) и в ходе истории постепенно, поначалу не без борьбы и труда, сперва вытеснил исконный, древнейший естественный психический склад, а потом — одну за другой — и все свои альтернативы, потенциальные и реальные. Его определяющие черты заданы специфическим соотношением, специфическим балансом, а точнее, дисбалансом двух основных структурообразующих моментов всякой психики (коллективной и индивидуальной), а именно *сознания и бессознательного*.

Так вот, суть европейской психической матрицы состоит в дисбалансе психики как системы, как целого: то, что должно быть ближе к ее периферии, а именно комплекс «разум — сознательное “я”», заняло в психике центральное место. Это центральное место не зарезервировано ни для какого элемента психики, а предназначено «всего лишь» для удержания всей системы в равновесии, само будучи своего рода пустотой, *как бы ничто*, но ничто, пронизанным напряжением или натяжением, ничто, которое само *есть* эти напряжение и натяжение, — так чаши весов укреплены на одной оси.

Равновесие, о котором идет речь, — *динамическое*: оно отнюдь не исключает развития и даже осциллирующих перипетий между поддерживаемыми в нем элементами (каждого — *на своем собственном месте*), но даже предполагает их. Наиболее же общие такие элементы, «чаши весов», как нетрудно догадаться, — это сознание и бессознательное. Напряжения между этими противоположностями постоянно создаются и снимаются, чтобы уступить место новым, чем и обеспечивается развитие психической системы (Юнг назвал этот процесс трансцендентной функцией). Если одна из этих «чаш» занимает или пытается занять место оси, на которой вращаются или стоят «чаши», чтобы *заставить целое вращаться вокруг себя*, то система, как совсем уж легко понять, будет фатально повреждена.

Этой узурпирующей центральное положение чашей может быть только сознание, а точнее, одна его специальная функция, *разум в модусе мышления*, — хотя бы уже потому, что подлинный центр сил психической системы с его функцией поддержания равновесия, живого баланса энергий, относится к сфере бессознательного. Такой взгляд на психику как систему — не мое изобретение: это изобретение К. Г. Юнга, я лишь изложил своими словами его мысль, взятую в ее в максимально обобщенном виде и, на мой собственный взгляд, в этом виде бесспорную (то, что я назвал тут *осью равновесия*, Юнг назвал бы самостью, см. ниже).

Юнг же сделал и другой, дальнейший вывод: если такой дисбаланс, такое фатальное повреждение произошло, то саморегулирующаяся система, какой

является психика, а она почти целиком есть *бессознательное*, пытается восстановить нарушение, выгнав сознание с захваченного им места. Если ей это удается, то сознательное «я» может получить удар, от которого уже не оправится, что зависит от степени самоуверенности и безоглядности его узурпации, то есть сперва вложенной им самим, а потом отнятой у него *в том же количестве* энергии. Если не удается, то система рано или поздно разрушается, гибнет, поскольку в ней оказывается перекрытым важнейший энергетический канал, идущий от бессознательного и питающий сознание.

Правда, Юнг говорил об индивидуальной психике, а здесь речь как будто бы идет о чем-то ином — о психике коллективной, да еще «в исторических масштабах (или историческом измерении)». (Коллективную психику конкретных исторических общностей в ее синхроническом срезе я называю *интегральной*.) Но что это разные вещи — только видимость, ведь коллективная психика есть не более чем удобная абстракция, уравнение для суммы (точнее, может быть, интеграла) индивидуальных психик, и сама по себе не существует (другое дело — коллективность, *коллективное* качество всякой *индивидуальной* психики, то есть ее бессознательность[1], наряду с другим ее качеством или модусом, сознанием). То же самое относится и к «историческим закономерностям» — они не существуют *за пределами каждой конкретной индивидуальной психики*, представляя собой всего лишь их «интегралы», а потому интересуют меня только в этом качестве.

«Исторические закономерности»? При большом желании можно, конечно, сказать и так — только надо понимать, что это будет сокращенная формула, выражающая сумму изменений всех индивидуальных психик, «принадлежащих» элементам конкретной исторической общности — жителей такой-то страны и эпохи. Правда, эта сумма *проявляется* как реальность, но она — лишь функция и сама по себе не существует, будучи своего рода мнимой величиной, с какими работают математики. Зато реально существуют *отношения* между этими индивидуальными психиками (в качестве их функций) — как правило, унаследованные, традиционные, а, значит, бессознательные; они, видимо, редуцируются к коллективному слою индивидуальных психик (вопрос еще не исследован). А раз существуют отношения, то существуют, конечно, и типы обществ с их структурами (по большому счету таких типов всего два, о чем я скажу много ниже).

Все эти общие рассуждения о европейской матрице, за вычетом начала последнего абзаца, как я замечаю, лишь на первый взгляд поняты читателем

[1] Я избегаю юнговского выражения «*коллективное* бессознательное», потому что бессознательному свойствен и личностный аспект — как и все возможные аспекты вообще. А говоря «сознание», вовсе не имею в виду личностное или даже индивидуальное качество психики: сознание есть негэнтропийный модус психики и как таковое предполагает возможность индивидуации.

(или поняты читателем лишь на *его* первый взгляд), — по крайней мере, подавляющим большинством читателей (не говоря уже о тех, кто и вовсе ничего не понял: а вдруг есть и такие — но я от них не отрекаюсь, да и им советую не отчаиваться; все еще впереди). Мало того, кое-кому, видимо, сказанное даже покажется само собой понятным и естественным, то есть хрестоматийным, то есть ничего особенного не говорящим. Само по себе оно, содержание сказанного, конечно, и впрямь естественно — но нет, не бывает ни одной вещи «самой по себе»; всякая вещь получает, наращивает свой смысл, свое бытие, только врастая в другие вещи, однако не во все подряд, не в любые, а лишь в такие, что связаны с нею единой перспективой жизни и познания.

Поэтому давайте договоримся так. Я буду открывать такую перспективу познания *европейской матрицы* (лишь отчасти знакомую двум упомянутым мыслителям, Ницше и Юнгу), то есть нынешней «реальности» человечества, постепенно, шаг за шагом, ни слишком быстро, ни слишком медленно, а как раз с необходимой скоростью и глубиной — необходимой для того, чтобы перспектива наполнилась светом смысла и стала достаточно хорошо обозримой, а вы будете в нужных местах, где я развиваю *свою* главную мысль, если вам угодно, возвращаться *своей* мыслью к моим определениям, без спешки, без нетерпения, без скороспелых решений *усматривая перспективу*, — и только сделав это, определите про себя, хотя, может быть, и не сразу, пригодна ли она, по-вашему, в качестве инструмента полноценного познания и оценки. В общем-то, я прошу у вас немногого — не банального снисходительного внимания, а обыкновенного, естественного *квалифицированного чтения*. Я же, со своей стороны, обязуюсь не слишком затягивать изложение.

* * *

Для начала непременно нужно разобрать, хотя и без излишних подробностей и только в определенном, нужном здесь освещении, совершенно необходимые для нас и уже упоминавшиеся базовые понятия и смысловые отношений между ними. Речь идет о *бессознательном, сознании, «я», разуме и мышлении*.

Первые два — понятия, означающие энтропийный и негэнтропийный модусы (состояния) психики как целостной системы. Эти модусы не абсолютны, а находятся в постоянном взаимопереходе, взаимоопределении и друг без друга существовать не могут в принципе. Работа психики всегда задается их подвижным балансом, взаимным напряжением, притяжением и отталкиванием. Такие внутренние изменения, происшествия непременно обладают зараз двумя «экзистенциальными» планами — энергетическим и символико-смысловым: изменения в соотношении энергетических зарядов неизменно выражаются как смещения смысловых перспектив (образов, интерпретаций, понятий, ценно-

стей и т.д.), и наоборот. «Наоборот» означает, что между этими планами нет причинно-следственных отношений (нельзя сказать, какой из них «первичен»), хотя такие отношения (наряду с другими, иногда более важными, например, целевыми) составляют внутренние моменты единого энергетико-смыслового потока, которым и является психика. (Здесь начинает звучать тема, которая сильно взволнует нас позже, — тема *числа и образа*.)

Ее исходное, природное состояние — бессознательность; конечное состояние не определено, и эта неопределенность — энтропия другого рода, а в некоторых случаях и вовсе не энтропия. Дело в том, что психика подчиняется одной прекрасной естественной закономерности — роста сознания. Сознание есть *негэтропийный аспект восприятия, обеспечивающий его избирательность, связность и устойчивость*; поэтому оно, кстати, не обладает человеческой спецификой, а в какой-то степени свойственно и животному. До некоторого заданного природой момента его рост обеспечивает сама природа, после этого, когда она исчерпывает свои возможности, — сознание, если только связанное с ним «я» этого хочет и может расти уже за пределами природы. Тогда речь идет о свободе — творческой свободе сознательного «я» выбирать «конечное» состояние той системы, модусом которой является сознание, а, значит, *определять* его, выходя за пределы природы, естественной заданности.

Такой выбор и такое свершение в масштабах человеческой истории сознательное «я» научилось делать совсем недавно, так что встречаются они исключительно редко, большинству вообще незнакомы, а некоторым знакомы очень смутно — в несобственном виде антиципирующих символов бессознательного (например, религиозных), которое отнюдь не остается безучастным в этом важнейшем для любого человеческого существа деле (я называю его *самостановлением* как выходом за пределы и одновременно продолжением природного процесса индивидуации, впервые описанного Юнгом).

Произвольный (новый) гомеостаз (как функция приспособления к новым условиям, «порядок») (1) и возможность выйти из него (как другая сторона все той же адаптивной функции, нарушение гомеостаза, «хаос») (2) — вот, видимо, наиболее общие функции сознания (1) и бессознательного (2). При этом их значения постоянно частично или условно меняются на противоположные, помогая психической системе не выходить из состояния приспособленности: «стартовый» гомеостаз — именно бессознательное; к нему и редуцируется вся система в отсутствие функции сознания. Но возможность выйти из одного гомеостатического состояния, чтобы войти в другое, более приспособленное, не реализуется без энергии, которую дает бессознательное. Поэтому значение (1) в живой психической системе все время переходит в значение (2) и обратно: такое положение дел я и назвал выше *динамическим балансом*. Оно, кстати, не означает полной функциональной взаимозаменимости сознания и бессозна-

тельного, ведь иначе они потеряли бы свою специфику и перестали бы быть сознанием и бессознательным.

Их взаимозаменимость, конечно, лишь относительна и временна. Бессознательное остается энтропийным принципом с признаками внутренней организации, а сознание — принципом негэнтропийным с признаками ее нарушения, хаоса (речь идет не только о естественной лабильности сознания, но и о функции перехода к новым состояниям, в юнговских терминах — о трансцендентной функции). Правда, в последнем случае речь идет лишь о нормальном, «здоровом» сознании: в отличие от бессознательного оно может перестать быть нормальным, заболеть, и тогда либо фрагментируется и диссоциируется (энтропийный признак, а именно лабильность, становится определяющим), либо впадает в состояние полного гомеостаза — при этом такая абсолютная негэнтропийность равнозначна энтропии.

Но совершенно так же невозможна и абсолютная энтропия, равнозначная небытию; поэтому бессознательное — отнюдь не полный хаос. Мало того, оно представляет собой определенный порядок, а хаосом выступает лишь в отношении сознания, потому что этот порядок — другого уровня. Уровень, о котором идет речь, — структура, образуемая *архетипами*.

Архетипы (тоже открытые Юнгом) — это, в моей формулировке и моем понимании, *устойчивые структурообразующие энергетические конфигурации бессознательной стороны психики*, наделенные специфическим смыслом не больше, чем им наделены внутренние органы человеческого тела. Это своего рода психические органы, обеспечивающие работу и самосохранение психики как внутреннего тела человека. Их работа не направляется никакой субъективной волей[2], так же как работа сердца и печени обыкновенного человека, а совершается «по природе», потому, что так уж человек устроен. В этом смысле архетипы *инстинктивны* (что, конечно, не гарантирует безошибочности их работы в различных условиях, как не гарантировано и здоровье физических органов). Архетипы — в отличие от органов физического тела — принадлежат отдельному человеку столько же, сколько и миру, прежде всего *миру вообще*, а затем и миру людей, они полностью функционально тождественны и в этом смысле *коллективны*.

[2] Воля вообще как *возможность распоряжаться энергией* — самая загадочная *объективная* инстанция психики (или ее субстанция) — возможно, исходная (говорю вслед за Шопенгауэром), настоящая *qualitas occulta* в духе того же Шопенгауэра или Кастанеды (о котором речь далеко впереди). Она не то чтобы присуща любому элементу психики, но может быть использована им или, лучше сказать, каждый из них способен становиться средоточием воли. Например, занявшее центральное место в психике сознательное «я» европейской матрицы безраздельно присваивает себе волю, которая вообще-то ему не принадлежит, и наполняет себя ею, хотя в принципе должно быть совсем пустым. В случаях *других* патологий воля может присваиваться различными бессознательными комплексами. Собственно говоря, такое присвоение (как и присвоение вообще) и есть патология.

Архетипы постоянно работают, и их работа так или иначе воспринимается сознанием (чаще всего на уровне ощущений). В стандартных психических ситуациях сознание (сознательное «я») воспринимает ее всегда одинаково, а в условиях нормы, то есть естественного (не нарушенного) баланса, даже перестает замечать ее (как не замечает работы здоровых органов тела) — и потому склонно не знать и не хотеть знать о ней вообще. Такой баланс, однако, как он ни хорош, ничем не отличается от животного состояния, потому что не только не ведет к дальнейшему развитию психики, но даже блокирует его на определенном уровне (этот уровень называется природой, в данном случае — природой человека). Только «отклонения» от нормы («вверх»), как известно еще со времен Ницше, могут вести к дальнейшему развитию психики; отклонения от нормы «вниз» ведут к психическому расстройству или редукции психики до животного уровня. В обоих случаях причина отклонения от нормы — необычное поведение того таинственного, что можно пока назвать волевым центром психики. И в обоих случаях психика ведет себя, словно нездоровая, а ее работа обостренно ощущается сознанием — разумеется, с различными результатами. Эти результаты и можно фиксировать как знаменитое юнговское волшебное «проявление архетипа».

Проявляется тот или иной архетип с разной силой (энергией) и в различных формах: это зависит от конкретной психической ситуации конкретной стадии развития человека. Архетип может восприниматься сознанием разных людей или только в сновидении (ведь сознание, хотя и в ослабленном виде, постоянно присутствует в сновидении, иначе мы не запоминали бы своих снов), а может и наяву, от случая к случаю или то и дело; может восприниматься как легкое недомогание, смутное беспокойство или сокрушительная тревога, навязчивая идея; может проявляться в систематически специфическом поведении, часто девиантном, и тогда выступает симптомом психических нарушений или расстройств; может проявляться «вчуже», то есть вовне («полтергейст», особенно у подростков, и другие юнговские «синхронистические феномены»: психическая энергия способна конвертироваться в другие формы энергии, как, скажем, электрическая — в тепловую и т. д., точнее, запускать энергетические процессы иной формы). В любом случае сознание воспринимает прежде всего энергию архетипа и, более смутно, его место (функцию) в психической структуре. Таков *энергетический* аспект архетипа.

Но так уж устроено сознание, что оно не может воспринимать эти энергетические воздействия бессознательного напрямую, в энергетической форме: оно должно переводить их в форму информации, «декодировать» — такова природа восприятия, а, значит, и сознания (если энергия останется энергией той же формы и уровня, то «ничего не произойдет», то есть не будет восприятия, без которого сознание невозможно, а будет иметь место просто тот или иной природный процесс). В противном случае воздействия архетипов останут-

ся бессознательными, подпороговыми: это дает лишь ощущение, а не восприятие. Декодирование же — это истолкование, наделение ситуативно наиболее значимого кванта психической энергии смыслом (как формой *ценности*), пускай поначалу и по большей части лишь сенсорным (ощущение ценности или важности) и чувственно-образным. На этой, образной ступени, возникает *миф и символ*.

О чем же «говорят» сознанию проявления архетипов? Если учесть, что архетипы — психические органы, обеспечивающие внутреннюю и внешнюю адаптацию психического тела (а через него и общего тела человека), то, разумеется, они говорят только о своей работе — правильной или неправильной в зависимости от соблюдения или нарушения общего психического баланса, то есть о своей повышенной или пониженной интенсивности (последняя тоже воспринимается, ведь психическая динамика дает перепады энергии), о своих функциональных и энергетических взаимодействиях, а также о соответствии или несоответствии своей повышенной или пониженной энергетики актуальному психическому балансу и общему направлению психического развития индивида. Все эти перипетии возникают в результате перепадов энергии, которые, не зная об этом само, создает сознательное *или* бессознательное «я», — своей волей (выбором) либо своим безволием (отказом от выбора как отрицательной формой воли).

Но сознание неизбежно облекает эту «речь» архетипов одеждами образов — это и есть *естественный* (спонтанный) *символ*, или совпадение обозначаемого и обозначающего: с одной стороны, работы архетипа, с другой — его проявления, его «самоописания». Все такие символы (а есть и искусственные, порожденные с большим или меньшим участием сознания) выражают работу архетипов, их самоописание, относящееся к прошлому, актуальное или антиципирующее: любое воздействие есть так или иначе информация об источнике воздействия. Но поскольку сознание, воспринимающее воздействия и в результате порождающее образы (это и есть «тип», отпечаток; он всегда одинаков, раз одинаково воздействие, — значит, «архетип»), этого не знает, то такой символ остается мифом, иными словами, первородным и спроецированным вовне проявлением архетипа.

В основе символов всегда лежат простейшие, зародышевые схемы (вроде пресловутой «бинарной оппозиции»), выражающие базовое воздействие архетипов и обрастающие для сознания усложняющими образными оболочками, которые затем могут подвергаться осмысляющей обработке. Осмыслению при этом подвергаются не сами схемы, а несомые ими усложненные образы, не знающие своей основы, но о ней «говорящие» — часто настолько запутанно, что разгадать их архетипическую схему очень непросто.

Мышление, воспринимающее воздействия архетипов, по-видимому, тоже архетипично — как минимум в той мере, в какой оно направлено на то, что́ са-

мо ощущает как всеобщее и что объективно является, видимо, переживанием зон наиболее активного проявления архетипов, то есть их давления на сознание, а также в той мере, в какой оно не осознает этого проявления и давления, равно как и их архетипической природы. Контакты сознания с такими зонами ведут к возникновению адаптивной психической деятельности по установлению самых общих ориентиров для дальнейшего развития психики. Эта деятельность выступает как индивидуальные или групповые поведенческие комплексы, а также как мифология, религия, философия (или мифология на уровне мышления), наука и абстрактное мышление вообще. Об искусстве и литературе я даже не говорю — это сущая вотчина архетипов, в нем они исходно выражаются почти всегда без услуг и посредства мышления, да и сознание, как известно, заметно меркнет и в процессе творчества, и в ходе восприятия искусства.

Доказательная демонстрация гипотезы об архетипичности мышления на материале, скажем, хотя бы одной только философии была бы сложной, но важной задачей, хотя браться за ее разрешение еще, пожалуй, рано. Ведь пока не получены ответы на вопросы, только поставленные автором теории архетипов, Юнгом, а не то даже и на такие, каких он не ставил вообще[3]. Например: все ли архетипы хотя бы обнаружены? (Вероятно, нет.) Не обнаружены ли лишние, мнимые архетипы (например, «архетип Богочеловека» — это, видимо, просто один из архетипических образов самости, и притом не самый прозрачный)? Установлены ли все условия взаимодействия уже обнаруженных, то есть дано ли полное описание работы всего психического организма человека? (Очевидно, что нет.) Существует ли генезис архетипов, то есть имеют ли они свою эволюцию, свою историю? Не совсем ясно; но по крайней мере ясно, что хотя бы символические формы проявления архетипов в ходе эволюции вида уж точно менялись.

Можно думать и так: если архетип вечен в своей конкретной специфике, то это блокирует возможность всякого изменения психики — и к худшему, и к лучшему. Вопрос в том, в каком смысле архетип вечен, а в каком нет. Он вечен, видимо, как узел энергетической структуры психики (пример — образ родителей), но не вечен в символических формах своего выражения, а может быть, и в своей функциональной роли в отношении других архетипов, которая, вероятно, способна исторически-эволюционно изменяться. Дальше: есть ли в психике что-нибудь принципиально неархетипическое, и если да, то в чем тут дело? (Оно, возможно, пока существует в ней лишь в потенциальном виде — даже правила логики можно и нужно рассматривать как инстинкт, которому следует мышление.)

Всем архетипам присущи автоматизм и безличность, коллективность. Они — биопсихические *машины* или детали машин, и ничего человеческого в них

[3] Мое изложение — вольная интерпретация и разработка этой теории; только очень уж поверхностному знатоку Юнга покажется, будто это «перелицовка».

нет — во всяком случае, его там не больше, чем, скажем, в селезенке. Ведь «цель» их работы — обеспечить базовую адаптацию (на инстинктной основе) и тем самым способствовать сохранению вида, а точнее, индивида как представителя, экземпляра вида. Сохранению и даже эволюции — до определенной черты, которая, вполне вероятно, уже достигнута.

Сказанное в полной мере относится и к «я», данному природой каждому человеку как *ощущение и переживание самотождественности экземпляра вида*, экземпляра, обреченного на самосохранение и потому наделенного «свободной волей», чтобы преуспеть в этом важнейшем для него деле. Само по себе «я» не имеет прямого отношения к личности — оно не более личностно, чем сердце, ведь экземпляр вида — еще не личность. «Я» — это природный функциональный механизм психики, без него психика невозможна, как тело невозможно без сердца. Оно работает правильно, если выполняет свою и только свою функцию, не замахиваясь на другие, несвойственные ему, в том числе и главным образом — личности. «Я» как личность, то есть самобытие, есть иллюзия, о чем знали, например, Будда, Экхарт и Ницше. В первобытные времена оно и было таким, то есть иллюзорным и прозрачным (вовсе не «слабым»), совершенно откровенно, потому что не было в модусе сознания, — затем, когда этот модус переходит на него, оказывается на острие сознания и не выдерживает такого соблазна, подвергаясь ассимиляции самостью или другими архетипами.

Вероятно, «я» — тоже архетип, ведь оно есть врожденный психический орган (каким наделено вообще все живое), *системный координатор всех инстинктивных функций самосохранения конкретного индивида, данного «экземпляра»*. Если в последнюю историческую эпоху оно выступает центром поля сознания и поэтому неизбежно связывается в нашем представлении с ним, то так было не всегда. Возможно, сознание как негэнтропийный модус психики в ходе эволюции вида переходило от архетипа к архетипу, делая соответствующий архетип временной доминантой (пример — эпоха матриархата с доминирующим архетипом матери, который тогда, видимо, был в какой-то мере центром поля осознаваемости). Лишь сравнительно недавно, каких-нибудь несколько тысячелетий тому назад, сознание начало переходить и перешло к архетипическому «я», покинув свои прежние временные стоянки. Такова была естественная эволюционная, биологическая потребность человеческого вида.

Однако у осознаваемого «я», помимо архетипической, есть, конечно, и другая сторона — уникальная способность ориентироваться, оценивать, выбирать и *осознавать свой выбор*. И в этой своей способности оно может оказаться на границе между всеми архетипами и тем, что Юнг называет «самостью». Сознание и бессознательное — не разные сущности внутри третьей, то есть психики, а две ее стороны, скажем, правая и левая. Никакого реально существующего, отдельного от них центра нет, а есть только момент их единства,

виртуальный центр — самость, некоторым (не метафизическим) образом для них запредельный. Но этот центр, несмотря на свою виртуальность, а лучше сказать, как раз благодаря ей, есть подлинный центр психики, как бы ее третий модус, модус потенций ее роста.

Предположительно самость — архетип всех архетипов как энтелехийный баланс психики, как источник «магнитного поля», ориентирующего ее развитие. Она пронизывает всю психику снизу вверх, а, значит, проходит и через ее сознательные слои, в том числе через «я», которое, стало быть, в какой-то мере, как и все остальные слои психики, причастно к ней. Эта причастность (иными словами, одновременная трансцендентность и имманентность самости в отношении всех элементов психики) может реализовываться по-разному в зависимости от поведения «я»: если оно претендует на центральное место, то, как говорит Юнг, ассимилируется самостью, которая тогда функционально выступает как обычный архетип, то есть как просто бессознательная стихия. Выше я уже говорил, к чему может привести и приводит такая ассимиляция.

Теперь надо разобраться с тем, какое участие в судьбах психики могут принимать *разум и мышление*. Под *разумом* я понимаю практическую способность сознательного «я» полагать цели, упорядочивать в соответствии с ними сознательное восприятие, устанавливать отношения между определенными рядами восприятий и закреплять эти отношения на длительный срок, а также наделять их ценностью (положительной или отрицательной), а потому ориентировать сознание в целом. Разум, полагающий ценности, — изобретатель морали как сознательной позиции, в то время как бессознательное амбивалентно: в нем есть все, в том числе добро и зло. Поскольку разум осуществляет селекцию восприятий в соответствии со своими целями (в отличие от бессознательного, которое тоже осуществляет селекцию восприятий, заданную биологической целесообразностью), выражая свободу воли, то он в некоторой степени обладает личностным качеством (в отличие от сознания самого по себе). Под *мышлением* я понимаю способность разума оперировать выделенными рядами восприятий в соответствии с приданными им ценностями и по определенным, изначально бессознательно нащупанным правилам. Мышление имеет алгоритмическую, «орудийную» природу и потому машинно и безлично.

То и другое — функции «я», а потому, как и оно само, обладают бессознательным аспектом. Что мышление может протекать бессознательно, в фоновом режиме, будучи оттеснено от поверхности сознания другими, более важными для «я» делами, — вещь для нас наименее важная. Куда важнее то, что разум со своим мышлением, сколь бы сильным и последовательным оно ни было, *может направляться бессознательным*, разумеется, сам того не замечая, не осознавая. Бессознательное, как и разум, обладает ориентирующим качеством — я уже упомянул об этом, — с той разницей, что эта ориентация инстинктивна, «биологична» и имеет целью исключительно самосохранение индивида и ви-

да[4], в то время как разум способен ориентировать на цели, отличные от самосохранения, а именно на достижение более высокого уровня развития психики — я хочу сказать, более высокого, чем биологический и биосоциальный. Это уровень *личности*, о которой здесь надо сказать яснее.

Я пользуюсь термином «личность» далеко не в общепринятом смысле, а именно для обозначения *того полюса индивидуальной психики, который противоположен ее коллективному полюсу* и в обычном случае всегда остается скорее более, чем менее, виртуальным, формальным, нереализованным. (При этом коллективное и личностное не тождественны сознательному и бессознательному: есть коллективное сознание и есть принципиально бессознательный момент в личности.) «Я», разумеется, не совпадает с личностным полюсом индивидуальной психики — оно занимает промежуточное положение между ним и ее коллективным полюсом и способно перемещаться в направлении того или другого. Движение «я» от коллективного полюса индивида к личностному я называю *самостановлением*[5].

В этом движении «я» меняет свою природу — точнее, вообще отказывается от природы, от обусловленности природой: оно становится сверхиндивидуальным и сверхприродным и в этом смысле оно все меньше оказывается «я». Под сверхприродным я не имею в виду чего-то «супранатурального», метафизического, потустороннего. Оно означает у меня перевод природы человека на более высокий уровень силами расширенного сознания личности, перевод, который не в состоянии обеспечить биологическая и социальная природа человека. Личность — уже не индивид, все существование и цели существования которого укладываются в биологические и социальные рамки, в ко-

---

[4] В процессе нормальной, естественной индивидуации и на начальных этапах самостановления (см. ниже) бессознательное — несомненно, ведущий игрок. Но уже случаи невротического отклонения от естественной индивидуации взывают к активности сознания (и в этом надо видеть отмеченную еще Ницше, а затем и Юнгом *ценность невроза*) и в удачных случаях вызывают ее, а уж в дальнейшем ходе самостановления роль активного сознания растет все больше и больше. (Что неврозы часто бывают побочными эффектами, а то и симптомами роста сознания — дело совсем другое, специальное и меня тут более подробно не интересующее.) Участие бессознательного здесь, однако, тоже абсолютно необходимо, но уже в ином качестве — питательной почвы и энергетического резервуара. Только в лице самости бессознательное сохраняет и будет сохранять свое энтелехийное качество. Еще кое-какие соображения на эту тему см. в конце выхода с моей лестницы.

[5] Если читатель хочет разобраться в том, что я нагородил в этой книге, пусть он будет так добр понять: слова «личность» и «самостановление» я употребляю в *совсем другом смысле*, чем это принято, а именно для обозначения чего-то, по сути, неизвестного читателю и *нового* (см. их определения в тексте). Их замена на какие-нибудь специальные термины мне не по силам, и потому я вынужден просто изменять их значения. Я подчеркиваю это, может быть, несколько навязчиво, потому что опыт показывает: несмотря на все оговорки и определения, смысл употребляемых мною слов «личность» и «самостановление» все равно может пройти мимо читателя и в этом случае вызвать недоразумения.

торых протекает вся жизнь индивида, а нечто большее. В отличие от индивида личность творит себя сама, и тем больше, чем менее индивидуальной она становится. А это творчество означает, что личность не только потенцирует свое сознание, расширяет его[6], но и интегрирует это сознание в архетипический слой своей психики. Интеграция же (степень которой принципиально не определена) ведет к тому, что сознательное «я» личности становится более глубоким, спокойным и отстраненным — отстраненным прежде всего от своего центрального положения в психике. Оно много меньше, чем «я» индивида, оно даже уже не совсем «я», но потому и более адекватно в смысле общего психического баланса, а, значит, оно *сильнее*.

Так вот, комплекс «сознательное “я” — разум — мышление» исподволь начинает в некотором специальном смысле незаметно для сознания управляться бессознательным именно тогда, когда забывает свое место и разыгрывает роль верховного главнокомандующего. Бессознательное всего лишь «пытается» при этом восстановить общий баланс, естественную конфигурацию энергии, нарушенную этим комплексом, действуя как механизм с обратной связью. Но связь эта уже сильно искажена, искалеченна, а потому попытки бессознательного приводят не к ее успешному восстановлению, а к постоянной общей фрустрации и неадекватности психики, к утрате ее связи с реальностью.

Мы вернулись к изначальной формулировке сущности европейской матрицы, но теперь она предстает перед читателем разработанной и с более или менее удобным, гладким подходом к ней. На этом участке пути остается сказать следующее. Самое важное для полного понимания сущности матрицы заключается в том, что узурпация разумом центрального места в психической системе происходит *исключительно в его, разума, воображении* (или самоощущении) — ведь в реальности оно не может быть занято ни им и ничем другим — и потому *иллюзорна как бытие, как факт*. Не иллюзорна она, правда, в другом смысле, энергетическом — ведь хотя разум витает в облаках, но усилия, которые он вкладывает в свою иллюзорную узурпацию, вполне реальны и ведут к фатальному, патологическому перенаправлению потоков энергии, а именно к блокированию центрального, жизнеобеспечивающего ствола психики, совместного для сознания и бессознательного, по которому происходит обмен энергией между ними.

---

[6] Расширение сознания *не* означает, что оно расширяется *за счет* бессознательного: это последнее ничуть не уменьшается, оно — величина постоянная. Не меняет оно и своей природы, принципиально непознаваемой и не управляемой сознанием. Это расширение ведет к росту общего объема психики, то есть к росту жизни. Расширенное и повышенное сознание, однако, может научиться подводить всю психическую систему к состоянию упомянутой интеграции с бессознательным. Попытки управлять бессознательным, «перепрограммировать» его, командовать им нелепы и опасны; это исключительно матричные реакции европейского разума на открытие бессознательного Фрейдом и Юнгом.

Общим результатом такого перенаправления энергетических потоков, а с ними руководящих смыслов и ценностей, может быть и бывает только одно: нарушение психической и витальной целостности, сужение базы реальности. *Под реальностью я понимаю именно психическую целостность, естественное динамическое равновесие бессознательного и сознания, обеспечивающее максимально широкий спектр режимов восприятия*: нарушение этого равновесия и в ту или в другую сторону ведет к усилению нежизнеспособности психического организма, к его неадекватности в отношении внешних и внутренних условий своего существования, а, следовательно, к усилению иллюзорности его восприятия себя и мира и к ослаблению его жизни вообще.

Одна половина этого тезиса, гласящая о нарушении целостности в пользу бессознательного как причине иллюзорного качества жизни, «бытия», сразу понятна и всегда была понятна всякому, кто может понимать: он совершенно уместно будет думать тут о душевнобольных. А вот смысл второй половины, говорящей о том, что в иллюзии с необходимостью впадает и, значит, выпадает из реальности именно забывший свое место высокий разум и его точное мышление, — совершенно не очевиден, и как раз для этого самого разума.

А почему, спрашивается, он не очевиден? Да *потому же*, почему сумасшедший всегда нерушимо уверен в своей нормальности: потому что «я» в том и другом случае оказывается центром тяжести *нарушенного* равновесия, поврежденных психических «тканей», и реальностью для него будет это *нарушенное* равновесие, которое он воспринимает как свою норму, как естество (разве что в одном случае «я» диссоциировано, излишне энтропизировано, а в другом — наоборот, излишне негэнтропизировано, а потому теряет пластичность). Иными словами, *реальностью для него будет иллюзия*. Ниже я покажу, что такая иллюзорность напрямую связана с ограничением, жесткой селекцией режимов восприятия реальности до одного из всех возможных — сумасшествие как раз и заключается в ощущении выбранного режима как единственно возможного и единственно существующего, хотя этот режим, разумеется, *тоже* позволяет воспринимать какую-то реальность, а именно ее небольшой участок или аспект.

Напротив, разум, который исходит от «я», инстинктивно или добровольно занявшего место на периферии психики, будет по меньшей мере улавливать реальность, то есть психическую целостность, потому что способен создавать перспективы, направленные от периферии к центру (а только такие перспективы и возможны; одна в другую они могут заглянуть лишь через центр). Чем многообразнее такие перспективы (а многообразие возможно, выражаясь метафорически, благодаря движению «я» вдоль окружности периферии) — это могут быть перспективы религии, психологии, поэзии, метафизики, искусства и т. д., — тем полнее и реальнее предстает в них порождающий центр реальности, тем большим будет пространство для проявлений этого творческого «как

бы ничто» и тем меньше иллюзий будет оставаться в восприятии и оценке «внешнего» мира.

Такая психическая диспозиция, и только она, обеспечивает рост и расширение сознания. Разум же «я», занявшего место в центре психической системы, не различит ничего, кроме себя самого. Он, разумеется, исключит из целостности и бессознательное, а, стало быть, и тело, воспринимая его лишь как довесок (но потакая его потребительским и гедонистическим функциям). У него в любом смысле нет никакой перспективы, кроме замкнутой, обращенной на себя, а связанное с ним сознание обречено на жалкое, узкое, инструментальное, нетворческое существование. Хотя оно, как я покажу ниже, накрепко связано со зрением, оно безглазо и потому незряче.

* * *

Теперь, после такой сравнительно углубленной и кропотливой подготовки, мы сравнительно осведомленно посмотрим, как эти закономерности проявляются в реальной исторической жизни Европы. Речь у нас пойдет о *генезисе и феноменологии европейской психической матрицы* (впредь в несомненных случаях я буду пользоваться сокращенной формой этого выражения — *матрица* и производным от него эпитетом — *матричный*).

Всякому совершенно ясно, куда надо смотреть, чтобы обнаружить место и время зарождения матрицы — туда и в ту эпоху, где и когда началась европейская цивилизация: в маленький уголок Средиземноморья, чуть ли не для всякого европейца, который хотя бы мимолетно соприкасался с историей своей цивилизации и культуры, естественно и навсегда залитый ярким золотым светом, вызывающим у него умиление и прочие приятные чувства. Речь идет, разумеется, о древних греках, чьи «авторские права» на культуру Европы никогда и никому не приходило в голову брать под сомнение. О Библии как возможном «соавторе» я упомяну ниже и лишь мимоходом.

Что же, когда и почему произошло с этим народом, если иметь в виду возникновение матрицы? И почему то же самое не произошло ни с каким другим тогдашним народом? Не берусь и не хочу называть точную дату и конкретное событие — это невозможно. Можно только сказать, что нетрадиционные по тогдашним всеобщим меркам наклонности греческого разума, точнее, его робкий, нежный и даже соблазнительно красивый эмбрион, ничем не похожий на развившийся из него потом организм, стали проявляться, видимо, в 7-м или самое позднее 6-м столетии до нашей эры, когда у греков становится заметной *потребность* в абстрактном, чисто теоретическом мышлении, когда у них возникает *теоретическая наука* как определенный подход к миру, то есть как *психологическое отношение*. Я говорю — проявляться, но *угадываться* они,

эта потребность и это отношение, могут и в еще более раннее время, время, когда началась греческая колонизация ойкумены.

Приблизительно в гомеровскую эпоху, в 7—8 вв. до н. э. или чуть раньше, греки после некоторого затишья вновь сделались «пассионарным» народом, но уже на другой лад, чем прежде, в грубо-воинственную ахейскую эпоху, — они бросились в мореплавательные, главным образом купеческие и колонизаторские авантюры, стали проявлять непомерную (по меркам древнего мира) любознательность, всюду суя свой уже тогда классический нос и жадно вынюхивая им все новое и небывалое, стали *хватать* все, что плохо или хорошо лежит — и внимательно *рассматривать*, пытаясь *понять*, как можно это захваченное *использовать*, одним словом, они сделались дерзателями, хищными дерзателями. (Вероятно, то же самое и еще раньше, только с другими носами, начали делать пунийцы, пуны, или карфагеняне, — но к чему они пришли бы по этой дороге в конце концов, навсегда осталось неизвестным: римляне вырвали их из почвы европейской истории с корнем.) Причины можно, как это и принято делать, видеть в географии, демографии и экономике материковой и островной Греции; но по крайней мере в то же самое время, а то и в первую очередь, они были психологическими.

Повышенная любознательность и внешняя активность греков выражали усиленный и ускоренный в сравнении с прочими народами (за исключением, может быть, евреев) рост их сознания, и в этом процессе уже были заложены характерные черты *разума* их сознания, свойственные его носителям в гораздо большей степени, чем этим прочим. Пространственная экспансия греков была бессознательным внешним выражением процесса, начавшегося тогда в их коллективной или, лучше сказать, интегральной психике. Греки смутно, но сильно ощущали потребность *уйти* от чего-то и, уйдя, *тем самым* что-то обрести. Чтó они обретали во внешней действительности, всем известно. А суть исходной, внутренней потребности состояла в стремлении уйти от какой-то зависимости — и, разумеется, это была *зависимость их растущего сознания от древней власти бессознательного* — зависимость крайне нежелательная для них именно по причине роста сознания, чувствовавшего торможение со стороны бессознательного. Ее греки почуяли, как никакой другой народ и, мало того, они были единственным тогдашним народом, почуявшим, что она для них тягостна, даже фатально тягостна, в то время как другие *как будто бы* к той же самой зависимости относились совсем иначе, куда терпимей. Однако *потому-то* они ее и почуяли, что становились все более сознательными и разумными! Ведь только возросший разум может ощутить себя чем-то новым, небывалым, или — словно человек, в одиночку, на свой страх и риск отправившийся в дикие леса и темные ущелья, навстречу неизвестному и, наверное, опасному, чтобы сделать его известным и безопасным.

Но в ту сравнительно раннюю пору развития разума у бессознательного был еще явный перевес над сознанием в функциях контроля, ориентации и руководства всей психикой, то есть всей жизнью. *Отнять у него этот перевес* — вот что становилось бессознательной, но все больше ощутимой тягой сознания у греков. Отнять, перехватить, управлять своей жизнью и судьбой самостоятельно, начать новую жизнь, *новую эпоху* — этого они все больше жаждали, нарочно пугая себя страшными карающими образами трагедий Эсхила и Софокла, но уже свысока поглядывая на гомеровского Одиссея, который без своей Афины (впрочем, выражавшей архетип «аполлоновского» ряда) и шагу не мог ступить. Эдип, добровольно вступающий в соревнование ума и инстинкта не на жизнь, а на смерть с чудовищной девой Сфингой и выигрывающий его, и прочие новые герои осмелились сделать самостоятельный шаг — и жестоко за него поплатились: бессознательное упрямо и свирепо (в их глазах) не хотело их отпускать. Для ранних греческих трагиков бессознательное (боги) было совершенно право в своей свирепости.

Зависимость от бессознательного переживалась греками как принуждение к внутреннему хаосу, неупорядоченности и неустроенности[7], да и сама по себе была для них невыносима. Ей противостояла негэнтропическая *воля к порядку и контролю* (Ницше сказал бы, наверное, что это — один из видов воли к власти). Надо было найти способ вырваться из-под власти архетипов, противопоставив бессознательному что-то столь же либо еще более мощное, действующее с такой же слепой силой непреоборимой судьбы или необходимости. И, возможно, в дальнем уголке греческой души уже тлело ощущение другой необходимости — искупительной жертвы «богам» за самовольный уход от них (см. миф о Прометее).

Повторяю, все эти «надо было» не осознавались греками, а только смутно ощущались, переживались ими — но зато в наклонении острой, первейшей нужды. Удовлетворялась эта нужда инстинктивно — иными словами, шли в ход коллективные естественные «психические программы», а именно, примерно то, что Юнг называет «трансцендентной функцией», — механизм, путем разрядки и создания нового напряжения противоположностей сознания и бессознательного проводящий энергию бессознательной самости к сознанию и обеспечивающий его переход на следующую, более высокую ступень.

Тут надо сказать (уже без ссылки на Юнга), что «рост сознания» — формулировка амбивалентная, потому что может подразумевать одно из двух: либо расширение и как бы растекание сознания в рамках психической системы (то-

[7] На самом деле этот хаос выражал только сшибку двух диахронических уровней психики, постарее и поновее: архетипический *организм*, как я уже сказал, — не хаос, а порядок, только более простой, но зато и более *основательный*. Хаос же для разума — это просто неподконтрольность жизни ему самому, разуму. Неподконтрольно же ему именно бессознательное, *следовательно* (неявно делает вывод их мышление), бессознательное и есть хаос.

гда оно становится до определенной степени способным на обогащение восприятия и приближение к реальности — это свойство естественной психической матрицы), либо его разгон в одном направлении, ведущий только к его необходимому сужению и потере контакта с реальностью. Греки пошли по второму из этих путей, матричному.

Но вот чтобы запустить этот механизм, нужна была бессознательная, а именно «прометеевская» воля. Почему такая воля оказалась из всех тогдашних народов только у греков, а также у римлян, пока не совсем ясно (это станет яснее ниже, см.). Возможно, просто потому, что у кого-то она должна была осуществиться как возможность, предстоявшая в принципе всем; отсюда следовало бы, что особенно упорствовать в ответе на вопрос «почему» не имеет смысла, — просто у греков оказалась в наличии повышенная в сравнении с другими народами предрасположенность к безудержному росту сознательного «я» и сравнительная слабость бессознательных тормозов. Посмотрим же, как проявлялась эта предрасположенность.

Уже давно замечена выдающаяся роль *зрения* в душевной жизни греков. А зрение (которому, по общему мнению, принадлежит около восьми десятых всего объема совокупного восприятия внешнего мира) связано, понятно, больше всего с функцией сознания, разума как способности различать. Его «аполлоновское» царство — свет, день, порядок, труд, активность мышления вообще. В области символической выразительности зрению соответствует пластика, изобразительность вообще (в том числе и словесная). Отсюда расцвет реалистической скульптуры и живописи у греков в классическую эпоху, расцвет, синхронизированный, кстати, с началом бурного развития абстрактного мышления и науки, «теории» (что по-гречески значит «наблюдение, осмотр; путешествие, паломничество; воззрение»). Я, конечно, не поражу читателя новизной следующего положения: зрению, и у греков тоже, противостоит слух, связанный с переживаниями и соответствующими представлениями о хаосе, ночи (когда сознание ориентируется в окружающем преимущественно или только с помощью слуха), в сфере психической деятельности — с пассивной созерцательностью, а в сфере искусства, естественно, с музыкой.

Так уж вышло, что все связанное со зрением шло у греков в гору в ущерб всему связанному со слухом, — разумеется, не в буквальном, психофизиологическом смысле. Греки не стали ни лучше видеть, ни хуже слышать; эти функции у них были в точности такими же, как у всех остальных. Отличал их от других лишь явно выраженный акцент на видах психической деятельности, связанных с функцией зрения, — стало быть, на сознательных и притом специально *разумных* видах деятельности. Энергия, необходимая для того, чтобы такой акцент мог быть поставлен, забиралась (в том числе) у функции отнюдь не бессознательной, но связанной с деятельностью, в которой разум не играет главной роли. Такую роль тут играет *интуиция*. И не стоит делать поспешных выводов о

несправедливости этих положений, указывая мне на выдающихся греческих лириков или музыкальных *теоретиков* эпохи эллинизма, на большую, важную роль, какую у греков всегда играло живое слово. Во-первых, и это главное, речь идет о зарождении тенденций, уже в принципе различимых, но еще далеко не возобладавших. А во-вторых, свою любовь к слову, в том числе и главным образом живому, греки все же умудрились обернуть любовью к *логосу* (что по-гречески и значит «слово»). Что же касается музыки, то о ней я буду подробно говорить ниже.

Вероятно, в 7-м, самое позднее в 6-м веке до н. э. греки начинают развивать мышление в его абстрактной и максимально обобщающей форме. У них появляются первые мыслители — ученые и философы, Пифагор, элеаты и ионийцы. Пифагор первым назвал символ ключа, отмыкающего дверь в заветное будущее разума: *число*. Число дано только мышлению (в отличие от образа, который дан всем другим психическим способностям, и, в отличие от него же, является не *целостностью*, а принципиальной дробимостью, «бесконечной *расщепляемостью*»; правда, оно может интегрировать расщепленное в виде его чистой формы, логоса, но только сначала расщепив целое), и именно *чистое мышление* есть та «равномощная» бессознательному или, по крайней мере, уравновешивающая его сила, которой так домогались греки. А равномощна она (в ощущении греков, а не на самом деле) потому, что столь же безлична и действует с такой же беспощадной необходимостью и автоматизмом, но «лучше» бессознательного, *поскольку управляется разумом, сознанием*, связанными с «я». Эти свойства сознания, а специально — его добела раскаленного острия, мышления, греки принялись культивировать со всем пылом, на какой были способны.

Уже самые первые плоды с древа чистого, теоретического познания доставляли грекам острое удовольствие — они, как дети, радовались остроумию своих философов с их апориями и глубокомыслию своих геометров, для которых геометрия впервые стала отвлеченной, не связанной, как прежде, только с практическим землемерием и строительством, а чисто числовой, математической, *теоретической*. Греческая математика вообще была своеобразна, поскольку сильно ориентировала философское мышление — и в «чистом виде» (пифагорейцы, Платон), и в виде логики (Аристотель, стоики). Числа с их беспощадным роком давали мышлению иллюзию собственного всемогущества или по крайней мере внушали мышлению ощущение превосходства порядка над хаосом.

В 5-м веке такие матерые, крупные василиски разума, как софисты, пытались пригвоздить хаос бессознательного, заморозить его взглядом, показывая, что *мышление может безнаказанно вытворять все, что угодно* разуму[8], и не

[8] Вот пример — правда, из Платона: «…правильное, но не подкрепленное объяснением <= недоказанное> мнение нельзя назвать знанием». А последнее — это «соответствие тому,

оглядываться ни на что, то есть, разумеется, на бессознательное. Этот взгляд василиска выражало их знаменитое «homo mensura»: отныне «человек», то есть разумное сознание, а не бессознательное, будет определять, чему «существовать», а чему нет; оно будет «директором» жизни. Таково было начало, а в нем — еще очень много от игры в новинку и детского наслаждения игрой; смертельно серьезным отношение сознательного разума к самому себе станет на несколько столетий позже.

Такое отношение выражалось, между прочим, не только в вакханалии новехонькой, с иголочки, логики (Аристотель, стоики, античные математики), но и в *скепсисе* (вообще говоря), в сомнении, которое направлялось мышлением на самого себя и было движимо потаенным сознанием неправомочности той узурпации, о которой я уже говорил. Этот скепсис, хотя и в неузнаваемой форме, можно видеть уже у элеатов с их апориями — безвыходными ловушками для мышления, ставящими его в крайне неловкое и даже постыдное положение; а расцвел он в античном скептицизме с его принципом исостении во времена, когда полного расцвета достигло и абстрактное мышление.

Скепсис цепко сопровождал триумфальное шествие разума на протяжении всей последующей истории матрицы, а иногда и вовсе забегал вперед этого шествия, пытаясь им дирижировать: см. линию Августин — Декарт — Кант — позитивизм — постмодернизм. И самое интересное в нем то, что он хитро вел все-таки к оправданию разума: ведь он, разум, оказывался в конце концов единственной инстанцией, ускользавшей от радикального сомнения и даже выводившей его (самого себя) из-под сомнения. Делал он это, разумеется, средствами самого разума, мышления, к тому же весьма изощренного. Но его *неуверенность* в себе различима даже за такой завесой.

Успехи разумного мышления в его специальной, абстрактно-научной форме шли у греков, точнее, у их научной и артистической элиты, параллельно усилению бессознательного чувства «вины перед богами», то есть перед естеством, природой, естественным балансом их психического организма, естеством, самовольно испорченным и нарушенным разумом, этим мнимым счастливцем. Такое чувство вины проявлялось у них двояко и — на всякий случай повторю — бессознательно.

Во-первых, оно выражалось в сфере искусства и мифа. Что касается последнего, не нужно никаких особых усилий, чтобы обнаружить в греческих мифах чувство вины перед богами (архетипами бессознательного). Достаточно вспомнить мифы о Прометее, Дедале и Арахне — дальнейшие объяснения тут излишни. Сложнее дело обстоит с искусством, а именно *трагедией*. Уже на основании типологического сходства мифа и сюжетов трагедии всякому сразу яс-

---

что есть на самом деле» (*Пир*, 202 а). Выходит, мышление само решает, соответствует ли оно тому, что есть, — посредством доказательства (по Ницше, одного из инструментов воли к власти).

но, куда направлять свой фонарик: на таких героев, как Эдип и Пенфей. Немедленно выясняется и другое, а именно, что чувство вины было тесно связано в греческом бессознательном с чувством *страха*: ведь боги страшно мстят за неуважение.

Но этого мало — решающим было, как я уже говорил, чувство огромного перевеса в силах, который был на стороне бессознательного. Его «месть» бросившему вызов сознательному разуму мыслилась неизбежной, роковой. Рок, нависший над героем, то есть над комплексом «сознание — разум — “я”», забывшего свое место в иерархии психики, рок, жестоко наказывающий его именно за это забвение, и составил сущность трагедии. А сама трагедия оказалась специфически матричным обретением психики: и показателем нарушающей психический баланс девиации комплекса «я», и попыткой торможения и компенсации этого комплекса. Восток, избежавший такой девиации, не знал трагедии, трагического мироощущения вообще (а потому, как правильно заметил Х. Л. Борхес, не знал и ее ответного компаньона, комедии). Не ведал он ни отчаяния, ни ужаса, но не ведал и контрастирующего им ликования. Правда, зато он до очень поздней эпохи не узнал и профессиональной драмы: его литература ограничилась лирикой и эпосом. Именно поэтому Шекспир и Гёте на Востоке были невозможны — вот напрашивающаяся (и очень тривиальная) мысль.

Как только древнегреческое сознание решается на окончательную и бесповоротную эмансипацию, на обрезание пуповины, еще связывавшей его с материнским лоном бессознательного, а это происходит, вероятнее всего, в последней четверти 5-го столетия, — общий психический баланс изменяется и перераспределяются энергетические потоки, русла творчества. Фокус смещается от коллективного энергетического действа — театра — к индивидуальному творчеству мышления — философии. Театр еще живет до конца античности, но из священнодействия становится любимым развлечением толпы и привычкой. Священнодействием зато становится философия.

Но дело не только в этом, а еще и в историческом смещении значимости трагедии в общем жизнеощущении греков: древняя трагедия, как хорошо известно, была всенародным культовым праздничным действом и служила продолжению и поддержанию правильных, традиционных отношений с богом, которому была посвящена, и с богами вообще, то есть поддержанию естественной позиции сознания в отношении бессознательного. Трагедия греческого классического профессионального театра была сценическим *авторским*, отнюдь не анонимным, а даже состязательным действом, рассчитанным на *поучение и удовольствие* зрителя (а не участника, как в древней трагедии) и созданным по специально разработанным правилам искусства, в которых разум (прошу прощения за невольный каламбур) играл выдающуюся роль. Правда, религиозное предназначение трагедии полностью не исчезло, но где-то оказа-

лось далеко на заднем плане. Зритель должен был покидать театр с определенными ощущениями и *идеями*, которых в древней трагедии не было и быть не могло. Что же касается аристотелевского «очищения» трагедией, то ведь в нем можно видеть и такой смысл, которого философ не предполагал: смысл *жертвенного* очищения.

Тут мы плавно переходим к «во-вторых»: во-вторых, чувство вины проявлялось у греков в ощущении необходимости жертвы, *жертвоприношения* как способа загладить вину разума, взявшего на себя роль всего человека, перед бессознательным, у которого он, стало быть, похитил, отнял *его* долю («огонь», то есть энергию). Это похищение было, конечно, откровенным и циничным оскорблением богов — в бессознательном представлении как-никак существ бессмертных и всемогущих, а к тому же еще мнительных и ревнивых, всезнающих и мстящих с лютой непреклонностью судьбы. При этом месть богов становилась тем более неумолимо-жестокой, чем дальше заходила самостоятельность разума (действие равно противодействию: закон психической компенсации); боги других народов, за исключением евреев, не были столь ревнивы. Боги греков были просто обязаны покарать разум точно так же, как Дионис покарал Пенфея (то есть уничтожить его, разум, с роковыми последствиями для окружающих).

Этого уничтожения теперь уже можно было избежать — теперь, когда разум ощутил себя достаточно сильным и самостоятельным, чтобы не дать себя «погубить» (а в реальности — поставить на место), чтобы отстоять себя, чтобы получить, наконец, законное (в собственных глазах и, главное, в глазах богов) право на существование. Но боги были все-таки еще слишком могущественны (вспомним, что софисты, василиски разума, были современниками великих трагиков, воздевавших руки к небу в знак напоминания о каре за дерзость): поэтому их можно было только умилостивить, задобрить и получить их дозволение, их отпущение. По тогдашним, еще вполне традиционным представлениям, это можно было сделать только одним способом — *жертвоприношением*.

Ясно ли внимательному читателю, что все такого рода представления проходили мимо сознания греков, хотя реально переживались ими, то есть были для них бессознательными? По-моему, достаточно ясно. Но тогда ясно и другое: обладая модифицированной энергией бессознательного, они в какой-то степени направляли деятельность психики. Их энергия уже не была такой могучей, как в былые времена, потому что значительную ее долю похитил разум, так что если их воздействие и проявлялось в событиях, то подлинный смысл событий едва проступал сквозь символические покровы, уже почти непроницаемые для разума греков, замутненного потерей своего места, а говоря вообще, всех европейцев вплоть до сего дня. Напрасно трагический миф взывал к ним: *внемли! Заносчивость и дерзость вам страшна! Не покидай освоенные земли: взлетишь — и будет на тебе вина, а карою — постыдное паденье и разу-*

ма заносчивого тленье! Теперь он казался им, по крайней мере самым передовым, смышленым и дерзким из них, философам и ученым, всего лишь бессмысленной сказкой, годной разве что лишь для развлечения и украшения. Они пропускали мимо ушей голос, вещавший им правду. (Платоновский миф об Атлантиде оказался сильно запоздавшей и слабой компенсацией — компенсацией больше, может быть, личной природы.)

Но кто, кому и чем, собственно, должен был жертвовать? Ведь я заявил, что все такого рода представления были у греков бессознательными. Не выходит ли тут нелепости — а именно, что жертву должно было принести себе самому бессознательное? Думаю, не выходит: эти представления (в точности по Юнгу, хотя он сам об этом ничего не говорил) были результатами мощного вытеснения, потому что оказывались несовместимыми с новыми, более сильными (то есть такими, в которые вложено больше энергии), с жаждой сознательного разума захватить полный контроль над жизнью. Вытесненные в бессознательное, в его верхний, «личностный слой» содержания сознания, поскольку в них тоже еще есть энергия, *работают* — они заставляют сознание делать порой незаметные, но симптоматические действия (пытающиеся скорректировать работу содержаний, возобладавших в сознании), а порой и заметные, но такие, что разум не ухватывает их подлинного смысла[9]. Так что тайный призыв к жертвоприношению исходил все-таки от разума, хотя и бывшего, старого, иными словами, традиционно-архаичного. Как сработали вытесненные, бессознательные представления греков о необходимости умилостивительной жертвы богам, как, с каким смыслом и кому на самом деле она была принесена, мы увидим, перейдя на следующий уровень лестницы.

А каким же образом и мне, и читателю все-таки убедиться в том, что в моем предположении есть хоть доля соответствия действительности, коль скоро речь идет о таких таинственных и весьма неочевидных вещах? Способ тут только один: посмотреть на главные психические русла той изначальной эпохи матрицы — на хорошо известные события и на знаменитых людей античности — из определенной перспективы и обнаружить, какой смысл даст эта операция.

[9] Такие симптоматические действия сознания можно читать, как раскрытую книгу, видя в них бессознательные самоописания психики. К примеру, учение Гераклита о космосе (психике в целом) как вечно живом огне и притом *логосе*, то есть сознании, регулярно вспыхивающем и гаснущем, можно понимать в этом смысле как фиксацию неустойчивости положения сознания в 6-м веке до н. э. и вместе с тем как скрытый (но запоздалый) призыв к его торможению. Что призыв остался не понятым греками, заметно у стоиков, унаследовавших это учение в модусе логомании. Гераклит был и остался слишком *темным* для греков.

Уровень 2. Сократ: первая жертва за матрицу

Перспектива, которую я предложил, описав матрицу и общий механизм ее работы в интегральной психике древних греков, сама собой направляет взгляд наблюдателя на очень хорошо известную всем личность — Сократа. Сократ, выученик софистов, был первым ключевым звеном европейской духовной истории и одним из ее ярчайших символов, в том числе символов веры. Именно благодаря Сократу (вернее, тому общему психическому процессу, начало которого выявилось в его умственной работе) матрица стала, подобно пылающему солнцу, необратимо восходить над духовным горизонтом европейцев, возвещая им наступление новой эпохи, отмеченной палящим зноем и изнурительной погоней за той добычей, что так манила к себе разум европейцев. Он сделал, наконец, явным то, по чему так пламенно и бессознательно томились греки, когда показал и обосновал ведущую роль сознания в форме чистого мышления: отныне только оно определяет «истину бытия», а, значит, и *природу бытия*, и торжествующе устанавливает свой (по идее) полный контроль над жизнью[1].

Есть, согласно платоновскому Сократу, «благо само по себе», «справедливость сама по себе», «красота» и т. д. — все это существует «само по себе», то есть представляет собой чистые идеи вещей, и эти-то идеи определяют, какими быть вещам, да и быть ли им вообще. «Вещи», материя — это символическое (бессознательное) самоописание бессознательного, отраженное в содержании мышления. Бессознательное как материю Сократ (судя по Платону) отнюдь не

[1] Что предшествовало этой сравнительно новой психологической позиции, можно видеть на примере позднего Платона, оказавшегося на перепутье, — в «Политике» (268e—272a) он строит замысловатый миф, основанный на циклической идее в сочетании с идеей *обратимости времени*: в одном цикле космосом управляет сам его создатель и время течет «вперед», а в следующем цикле бог дает творению свободу, и тогда время идет вспять. Этой идее не соответствовал никакой явный философский смысл, и она в качестве философской не обсуждалась (что-то подобное в последние десятилетия появилось в качестве маргинальной физической гипотезы, статус которой пока близок к метафизическому). Зато у нее есть смысл психологический: она выражает тот факт, что сознание («сотворенный космос») еще не решилось обособиться от бессознательного («творца», бога) и находилось под его частичным контролем. Что такая позиция сильно отличалась, например, от более поздней стоической, очевидно из перемены значений энтропии и негэнтропии: у Платона первая свойственна именно сознанию (управляемому), а вторая бессознательному (управляющему); у стоиков сознание (космос) уже умеет управлять собой, пусть пока и не без помощи бессознательного, и делает это на основе автоматически действующей закономерности (в ее самой примитивной форме — механической причинности и повторения). Чем дальше, тем больше в истории европейского мышления Бог осмысливался как *абсолютное сознание* (хотя с психологической точки зрения не переставал при этом быть манифестацией в сознании именно бессознательного).

отрицает, но наделяет пассивной и вторичной ролью в отношении мира идей, то есть сознания, и его средоточия — демиургического разума[2].

Материя была такой трудной проблемой для разума, философского разума, что объявлялась — в своем оформленном виде — даже одним из результатов деятельности сознания. И это — с точки зрения разума — только естественно, коль скоро, как говорится в конце «Парменида», «если единое (то есть, по сути, сознание) не существует, то ничего не существует». Конечно, не существует — для сознания. Но — вот пример *иллюзорности* мышления — сознание берет на себя слишком много, полагая, будто только оно и есть единое — ведь и в бессознательном есть негэнтропийная сторона, и именно из нее-то и растет сознание. Схема «Парменида» навсегда определила исходную точку европейской философии в виде тезиса «единое первее многого», от Аристотеля до Фомы Аквинского и дальше[3]. Если посмотреть на *реальный* (а не «философский») смысл такой идеи, то получается, что сначала было сознание, а уж потом бессознательное: ясно, что это описание ситуации живущего в иллюзии душевнобольного, а вовсе не «сущего самого по себе».

Правда, идеальные отношения, установленные разумом, в порядке антиципации царят (в сочинениях Платона) только в вышних сферах; здесь же, на земле, если не Сократ, то его ученик Платон выражает ситуацию трезвее: люди — это куклы богов (архетипов). (Платон вообще был более чуток к бессознательному, чем его учитель: например, тезис о вечности, несотворенности материи как одного из принципов бытия принадлежит, боюсь, именно ему, а не Сократу. Отсюда, кстати, можно заключить, что Платон не был полным «узурпатором» Сократа — тот сохраняет у него относительную самостоятельность.) Боги правят своими куклами, пользуясь «железными нитями» (архетипами с их принудительностью), и только одна нить — золотая: это «священное руководство разума, называемое общим законом государства» (*Законы*, 645a).

Значит, разум здесь мыслится как один из божественных архетипов, но зато самый хороший, ценный; человек еще не может распоряжаться им по своему произволу, но уже может быть к нему причастным, и это «самое прекрас-

---

[2] Характерно, что в греческом бессознательном самоописании психики противоположности сознания и бессознательного еще не достигли своего выражения как *предельных* и абсолютных величин. Об этом говорит отсутствие в греческой культуре представлений о *воплощенных* добре и зле (вроде ангелов, святых и дьявола): там не было добрых и злых богов; титаны — воплощение отжившего старого, более первобытного, они не желают зла никому из людей; даже мифологические чудовища хотя и губительны, но не выступают специальными носителями зла; они суть части природы. Все греческие боги и герои способны и на добро, и на зло. Представления о воплощенности и воплощениях добра и зла появляются только в христианстве.

[3] А заодно сформулированный Платоном дуализм души и тела: например, заявление «…нет ничего иного, третьего, что было бы общим этим двум сущностям» (*Послезаконие*, 983d).

ное», — или не быть таковым, то есть оставаться под контролем бессознательного, и тогда все для него очень плохо. Но все-таки *субъективно* у греков были хорошие основания для принципиального оптимизма: «трагический герой», а именно разумное сознание, становится на ноги и получает в руки оружие для борьбы с силами «слепой судьбы», то есть бессознательного (стоики пытаются переосмыслить судьбу, то есть, в сущности, бессознательное как нечто *разумное* по своей сути); век трагедии, как заметил уже Ницше, заканчивается, и настает век комедии. Здесь в свернутом виде дана вся психологическая ситуация древних греков классической эпохи, самая ее суть.

Природа идей, к которым причастен разум человека, согласно Сократу *на самом деле*, подобна природе человеческого мышления. А оно таково, что если уж разыгрывается по правилам, заложенным в нем самом, то *автоматически* приведет к истине, и ни к чему другому: ему «больше некуда деваться». Правда, мышление может плохо, ошибочно пользоваться этими правилами, и тогда столь же неизбежно приведет к лжи. Но этот изъян устраним, потому что природа бытия — истина, а не ложь (зародыш идеи «privatio boni» — так сказать, «falsum privatio veri», «ложь есть отсутствие или нехватка истины»). Отсюда следует, что истинное, то есть умеющее достигать истины, логичное мышление — *автомат по своей сути*; но раз так, то и все, что подлинно, — тоже автомат по своей природе (человек, законы, государство и общество, само бытие[4]). Здесь, кстати, видны роковое родство логического мышления с бессознательным — ведь это последнее тоже автомат — и глубинная иллюзорность *такой* эмансипации сознания.

Мышление именно этого рода становится для греков *идеалом* — мало того, они, по сути, и были первооткрывателями идеала вообще как сознательной идеи (здесь мы в очередной раз пересекли следы Ницше). Идеалы — разные идеалы — в неявном виде были, разумеется, у других народов задолго до греков и, видимо, с самого начала сознательного мышления вообще. Они выражались в религиозных, правовых и моральных представлениях, составлявших единый комплекс; но об идеале как конкретном для абстрактного мышления образце жизни, сущего в целом, о *должном* как абстрактной идее до греков никто никогда не думал и не говорил.

А греки заговорили. Они принялись рассуждать о гармонии как универсальном идеале, — гармонии[5], основанной на принципах разума и даже —

[4] Много позже Лейбниц полагал, что природа — это бесконечный автомат, то есть такой, что, какую бы и сколь угодно малую ее часть ни возьми, эта часть тоже будет автоматом. Для европейской науки, значительной части философии и обыденного сознания подобный подход оказался только естественным. О других порослях этой греческой интуиции, буйно зазеленевших в Новое время (начиная с Декарта) я попрошу читателя вспомнить самостоятельно.

[5] Как известно, гармония была одним из устоев и древнекитайской культуры. Ее разительное отличие от греческой состоит в том, что для греков гармония была *чисто аб-*

специально — математизирующего разума, на *числе* («золотое сечение» — положим, им пользовались на практике и другие, но никто не возводил его в сознательный принцип конструирования вещей). Греки не только говорили об идеале — они сознательно его практиковали, например, в искусстве, в законотворчестве, а порой в государственном строительстве (пусть и неудачно, если вспомнить сицилийские попытки Платона), то есть занимались идеализацией как специфической деятельностью. У них у первых появилась сознательно идеализированная мораль — этика как наука логически обоснованных нормативов; понятно, что это была рационализированная и идеализированная мораль.

Но идеалом становился у них и разум как таковой (идеи, эйдосы, «*виды*», как энтелехии в философии), а больше всего, как уже ясно, — абстрактно-логическое мышление, теория, теоретизирование как деятельность высшего рода. Идеал, понятый ими так, то есть разум сам по себе, становится для них реальностью и даже *источником* всякой реальности. Такое понимание вело их прямиком в область иллюзии (см. выше), причем значения иллюзорности и реальности у них поменялись местами в сравнении с фактическим положением дел в психике. Совершенная уже греками подмена реальности иллюзией — основная отличительная черта европейской психической матрицы.

Случайно, непредсказуемо, ложно, хаотично, *скверно* (а это, получается, подразумеваемые атрибуты бессознательного) для самоощущения греческого разума — все то, что не подлинно, *иллюзорно*. Бессознательное для него в определенном смысле неподлинно (поскольку не имеет собственного смысла, а получает таковой от идей, будучи «материей»); оно, в сущности, уже не имеет прежней силы, которой еще поклонялись более древние, чем Сократ, греки (поклонялись как человеческому телу, но зато — NB! — *совершенному*). А в чем тогда заключается свобода человека? Вероятно, только в том, чтобы выбирать между истиной и ложью (истина переживалась как *чувство удовольствия от полной определенности*, ложь — как угроза, притаившаяся в хаосе неопределенности). Но кто же в здравом уме будет выбирать ложь (здесь ученик отошел от учителей)? *Выгодно* выбирать только истину. И Сократ, а вслед за ним многие, выбирал только «истину».

Но вот что удивительно: этот (трагический) герой разума и сознания всю жизнь испытывал воздействия противоположного, бессознательного начала и — надо отдать ему должное, в чутье ему не откажешь — как-то считался с ними. Таков знаменитый «даймон Сократа»; таковы его смирение перед богами и, что самое замечательное, молитвы им перед началом всякого важного диалектического рассуждения. Не чувствовал ли он, испытывая такую классиче-

---

стрaктным принципом, своего рода математическим оператором, приложимым ко всему на свете человеческой волей: гармонию можно *творить*; для китайцев же — коренным свойством бытия, к которому можно только быть причастным или нет: гармонию можно лишь *выявлять*.

скую и сильную компенсацию, своей *вины* за «похищение небесного огня»? Или по крайней мере за то, что совершил его — от лица всех греков и, можно сказать, всех будущих европейцев — слишком насильственно и скоро, не желая ждать естественного хода событий, как поступили египтяне, персы, вавилоняне и прочие? За то в конце концов, что «сформировал» *психическую матрицу Европы — форсированное развитие абстрактно-логического мышления за счет и в ущерб естественной психической целостности (болезненное расщепление человеческой природы) с целью хищнической эксплуатации жизни, то есть запасов общей психической энергии, комплексом «я» в его сознательном модусе*?

Сократ немного опередил время, чуть-чуть не угадал нужного момента для возвещения своего великого откровения: греки внутренне уже созрели для него, но их сознание было еще не совсем готово принять вожделенный дар. Их разум еще не понял, что «новые божества», поклоняться которым мудрец учил афинскую молодежь, — а этими божествами были, конечно же, диалектика и логика, — очень скоро станут их подлинными кумирами и хозяевами. Он «ошибся», вероятно, лишь на одно поколение афинян. Сократ разбудил их раньше срока; со сна и в раздражении они прихлопнули первое, что попалось им под руку, — разбудившую их назойливую муху; ею оказался Сократ (который в своей жизни, как говорится, и мухи не обидел). Немного придя в себя, афиняне сразу принялись грызть себе локти — ведь убитый уже при жизни был общепризнанно «мудрейшим из эллинов». А Сократ был только *доволен*, что его убивают.

Давайте присмотримся здесь к нему, к его человеческим качествам повнимательней! Ведь современники, лично знавшие Сократа, считали его «чудесным» (θαυμάσιος, поразительным, необыкновенным, удивительным, а уж удивление, как известно, греки сочли «началом философии»), — а их было довольно много, и афинян, и «иностранцев»; к тому же они наблюдали его на протяжении почитай что полувека. Он ходил среди них и учил, как позже некто другой — в Палестине. И, слушая его, «все они бывали потрясены и увлечены»; некоторым даже «казалось, что нельзя больше жить так, как они жили» — я пользуюсь словами Платона, вложенными им в уста Алкивиада (в переводе С. Апта). Но странной была их любовь к нему: порою им даже «хотелось, чтобы его вообще не стало на свете» (здесь читатель может, если захочет, стать моим соавтором, продолжив эту фразу по-своему.).

Поглядим теперь мельком, отдавая дань обычаю, на его знаменитую плешь, вдавленную переносицу и вздернутый нос, выпученные глаза (символ гипертрофированного *зрения*), уродливый, искривленный добродушной или язвительной усмешкой рот, малый рост и общую босоногую тщедушность — он выходил из ряду вон и внешне, да так оно и должно было казаться, то есть оказаться. Ведь он был первым «агнцем» и уже потому *отличался* от всех прочих,

хотя, конечно, с точки зрения потомков, более пристала бы Сократу солидная, представительная внешность Платона, или Аристотеля, или хотя бы просто классический нос и прическа *a là Tum*. Но куда важнее для решения наших вопросов его душевные качества.

А они вполне соответствуют той роли в европейской психической жизни, которая выпала на долю Сократа, будучи настоящими символами и недвусмысленными продромальными симптомами матрицы. Он никогда не пьянел от вина — хотя, «если надо было», пил и перепивал сильнейших пьяниц. Он был невозмутим и нечувствителен к холоду, легко переносил физические лишения и отсутствие сна. Он решительно отвергал соблазны плоти — женщины его, видимо, не интересовали. Детей он произвел на свет только из любви к родине (бедная Ксантиппа!). Обходил он стороной и любовь к своему полу, столь популярную в Афинах, что следует, к примеру, из истории с Алкивиадом, пусть, возможно, и выдуманной Платоном; как мужчина, я, правда, могу только одобрить это. Да и остальные перечисленные тут качества сами по себе даже как-то завидны; дело только в том, что они говорят об одном: разум в этом человеке подавил все остальное, подавил и, значит, каким-то особенным образом исказил. Чувства вообще никогда не завладевали им — разве что отвращение к театру, этому гнездилищу аффектов. Он был, кажется, живым воплощением одного из своих главных положений: тело — помеха уму, а философ обязан отречься от тела, если хочет причаститься истине, то есть существовать поистине. И бессонный, словно бы добела раскаленный разум Сократа не знал отдыха в своей работе по эмансипации «мудрости» от «тела», то есть бессознательного.

Тут хорошо осведомленный читатель может с горячим возмущением сказать мне: «Позвольте, как же так? Разве Сократ не чтил богов, оракулы и вообще все традиции, разве не называл он безумцами тех, кто считал, будто управится с делами без богов?» (При этом он, вполне вероятно, будет тыкать пальцем в какую-то раскрытую толстую книгу. Ну-ка, ну-ка, посмотрим… Так и есть: это *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. I, 9.) Но Ксенофонт излагает дело спроста, а вот другой личный свидетель, Платон, наделенный куда большим художественным даром и проницательностью, умеет, не говоря прямо, внушить читателю мысль или хотя бы ощущение, что Сократ действовал при этом напоказ и, по сути, для отвода глаз — и людей, и самих богов. Конечно, он верил в богов, как и афиняне, — иначе и жертва оказалась бы без адреса. Но подлинное его отношение к ним было гораздо более сложным: это было отношение очень хитрого и расчетливого покупателя, товар которого — он же сам в качестве «божественного» разума. В глубине души он, вполне вероятно, чувствовал себя *искупителем*.

А само бессознательное у Сократа — как вело себя оно? Пыталось ли поправить дело, которое упомянутый Алкивиад однажды симптоматично и весь-

ма проницательно охарактеризовал как «заносчивость» (*Пир*, 219c — хотя эта характеристика и сделана по весьма сомнительному поводу, но вполне может быть расширена до общего смысла)? Ведь психика обладает способностью к саморегуляции и реализует ее либо бессознательными компенсациями, либо усиленной работой сознания над исправлением своих ошибок. Да, пыталось, и притом с самого начала умственной деятельности Сократа: его пресловутый «даймон» подсказывал, нашептывал ему что-то важное изо всех сил, но мудрец полагался на разум, а за ум взялся только под конец — понял, что пора бы заняться *музыкой*. Но было уже слишком поздно. И все-таки в душе Сократа состоялась подспудная работа, протекавшая в направлении, *противоположном* работе его мышления. Она-то и привела к той причудливой смеси бессознательной ориентации и сознательных решений, которую я вижу как жертвоприношение разума, «sacrificium intellectus», жертву за дальнейшее процветание разума, жертвоприношение, совершенное под видом добровольной «философской» смерти мудреца.

Проницательности или чутья Сократа хватило, чтобы понять или почувствовать себя как жертву, совместную, *общую* жертву, и украсить жертвоприношение добровольным смиренным согласием, придав ему чуть ли не сакральный смысл. Это доказывается его вызывающе-провокационным поведением на суде и отказом от бегства, как можно догадаться, внушавшегося властями через друзей; в сущности, он *заставил* афинян казнить себя. Мало того, он даже, кажется, догадывался, в чем состоит смысл этой жертвы: в искуплении вины сознательного разума перед силами бессознательного, зарвавшегося, *позабывшего* свое место мышления — перед богами. Об этом говорит его обращение к друзьям: «Вам, друзьям моим, я хочу показать, что́, собственно, означает теперешнее происшествие» (то есть суд; «Апология», 40a). «*Собственно*, означает» — это значит, все «происшествие» на самом деле имело какой-то иной, символический смысл.

Какой же? В качестве объяснения Сократ приводит уже упомянутую притчу о своем тайном голосе и делает вывод, что если тот не предупредил его об опасности, то опасности на самом деле и не было, а предстоящая смерть — не зло, но, напротив, благо для него. Ксенофонт, правда, подозревал, будто Сократ хотел умереть потому, что боялся старости — не как телесной немощи, а как маразма, отмирания разума. Но ведь тогда это было бы замаскированным самоубийством, совершенным по довольно заурядному мотиву, и потому — в глазах пифагорействующего Сократа — грехом.

У Платона он умирает, чтобы поскорее приобщиться к благу, считая свою задачу выполненной до конца: ведь в Афинах и вообще на этом свете ему делать уже нечего. «Тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот» (*Апология*, 41d, перевод М. С. Соловьева). Конечно, «не сама собою»! Она тщатель-

но готовилась силами коллективной психики загодя; жребий Сократа вызревал в ее недрах столетиями. «…Ибо род не вдруг // Чудовище создаст иль полубога — // Сперва родит цепочку злых иль добрых, // А там — того, кто ужас или радость // Даст миру наконец», — как справедливо говорит Гёте, хотя и по другому поводу.

О бессознательной догадке Сократа относительно смысла своей смерти говорят и его предсмертные, жутко вещие слова, звучащие как символический всеевропейский завет: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, *не забудьте*» (*Федон*, 118). Петух — птица огня и солнца, символ сознания; его надо принести в жертву бессознательному, представленному тут Асклепием, богом целительства от болезней тела и *души*, дабы попытаться восстановить утраченный естественный баланс сил, психическую целостность, то есть благорасположение богов. (Это и есть, видимо, та «забвенная истина бытия», по которой так тужил Мартин Хайдеггер; о постигшем «нас», европейцев, забвении и необходимости личного и всеобщего опамятования говорил и Ницше.) Ситуация похищения огня уже давно была знакома грекам из мифа — так сказать, в порядке антиципации. Терзаемый Прометей, однако, не чувствовал за собой вины (по крайней мере сознательно) — а вот греческое сознание, похитив у богов огонь, то есть отведя часть энергии бессознательного в русло мышления еще не готового к этому разума, не могло не терзаться чувством *вины*, разумеется, бессознательно. Прометею — что́, он как-никак сам божественного племени, а мы только люди… Они, конечно, так не мыслили, а только смутно и сильно чувствовали, — но жертву все же принесли.

Меня не оставляет подозрение, что афиняне и Сократ психологически были одним целым настолько, что Анита и Мелета можно считать изнанкой сократовской стороны целого, и в пределах не только интегральной психики афинян, но и индивидуальной психики первого европейского вундеркинда мышления. Однако «изнанка» эта была в обоих случаях не компенсирующей, подобно сократовскому даймону, а законной составляющей «лицевой» стороны, — только составляющей, еще не явившейся на свет дня. Нынешнее человечество имеет полное счастье существовать в условиях господства над жизнью анитов и мелетов, вовсю и с наслаждением пользующихся услугами зубастого, но оскудевшего и ублюдочного потомка как-никак высокой, потому что лично бескорыстной, логики Сократа. Так что его смерть все-таки была в этом, на первый взгляд странном, смысле самоубийством.

В этом же самом смысле Ницше правильно, хотя и очень неожиданно, определял Сократа как *плебея*, — неожиданно потому, что по всем меркам европейской культуры тот, безусловно, принадлежит к аристократии духа, даже к ее цвету; но именно плебеи столетиями находили себе утешение и оправдание своего плебейства в его, Сократа, истинах, а аристократы, «укушенные» (как

Алкивиад[6]) этими истинами, некоторым образом (а именно, исторически, не лично) теряли свое благородство и внутреннее право на свое определяющее место в иерархии всего ценного. Сократ, конечно, был плебеем по рождению, но вот Платон, в некотором, а именно духовном смысле одновременно и сын, и отец Сократа, им не был — он, как известно, принадлежал к царскому роду. Уже отсюда видно, пусть и в символическом освещении (его скудный луч попадает сюда с поворотов лестницы, до которых мы еще не дошли), что аристократия двинулась тогда по пути самоотрицания, самоубийства, а Европа — по пути демократии. Путь этот был долгим, а к чему он привел, мы еще увидим. Отсюда же видна неразрывная глубинная связь матрицы с плебейством; на эту связь мы тоже еще наглядимся вдосталь и до отвращения.

Так все-таки: отрекся ли перед смертью Сократ от проделанной работы по высвобождению сознательного «я», его разума, из мнимых пут бессознательного, от дела всей своей жизни? О том, что это, возможно, так, свидетельствует высказанное им перед добровольной казнью сожаление: он всю жизнь игнорировал внутренний позыв, голос, велевший ему заниматься *музыкой*, теперь же, перед смертью, понял это как серьезное, а может быть, и роковое упущение. Но о том, что это, возможно, и не так, говорит самый смысл жертвы вообще: ведь жертву приносят не просто для того, чтобы замолить грех, а чтобы искупить, то есть *выкупить* некоторое *право на существование*.

Право на какое именно существование? На то, чтобы, уже безвозвратно совершив проступок, безнаказанно для себя существовать и *дальше*, а не на то, чтобы вернуть «status ante lapsum», невинное состояние, чтó в любом смысле несбыточно. В данном случае это было право сохранить и закрепить за собой достигнутые результаты эмансипации сознательного «я» с его абстрактно-логическим мышлением от бессознательного, (отчасти мнимую) победу мышления над всей остальной психической жизнью — над жизнью как таковой, дабы затем без всякой кары со стороны бессознательного пользоваться выкупленным правом для своей выгоды, так и хочется сказать *коммерческой*. Какой же должна была оказаться жертва? Она должна была оказаться *подобной* тому, чтó хотели выкупить (за плодовитость стад жертвовали *первенцев* скота и т. д.): значит, ею неизбежно сделалось образцовое сознание и мышление, а оно воплощалось именно в их первенце, Сократе.

Была ли принята жертва? По всей видимости, да: ведь именно после смерти мудреца сознание греков начало очень быстро и все скорее освобождаться от «грубых и бесцеремонных» помочей бессознательного. Но это не стало

[6] Правда, Алкивиаду, судя по его реальной биографии у Плутарха, эти укусы впрок не пошли: в жизни он так и остался обыкновенным афинским аристократом, бесцеремонным, коварным и хищным. Скорее всего, знаменитое место из его похвалы Сократу на всемирно-историческом пире – красивая выдумка Платона, вложившего в уста Алкивиада собственный пафос.

настоящим «согласием на сделку» со стороны последнего. Если бы оно могло иметь точку зрения, то считало бы, что сознание — его всегдашнее и своевольное чадо, нуждающееся в постоянном жестком контроле и присмотре, или вольноотпущенник и вечный клиент, должник, свобода которого все-таки как-то должна зависеть от бывшего хозяина и постоянного патрона.

Свобода! Разве греки добились ее, сменив в качестве психической доминанты автоматизм и жесткую заданность бессознательного на автоматизм и жесткую заданность мышления? Одного господина на другого? Все-таки добились: ведь «я» как проводник свободы воли связано больше с сознанием и пользуется мышлением как своей машиной, само же *ощущает себя* свободным и самостоятельным. Но эта свобода и этот рывок сознания вверх были вырваны у судьбы насильственно (рывок был попыткой перепрыгнуть через еще не пройденные участки пути, превратившиеся поэтому в пропасть), а потому оказались противоестественными: перекрытые сознанием потоки энергии бессознательного уже не навязывали «я» свои готовые и всегда одинаковые решения *явно*, но зато «я» лишилось вместе с ними животворных соков, необходимых для адекватной саморегуляции, а в конечном счете — для роста в реальности или, что то же самое, для реального роста.

Свобода без самоцензуры — это распущенность: либертинизм, потом либертинаж, потом либерализм. Роль такой самоцензуры выполняли инстинкты (явление, открытое, как известно, З. Фрейдом), и массовый разум анитов и мелетов никогда не был в состоянии эффективно брать эту роль на себя. Он, не созревший для свободы, не хотел подвергать себя никакой цензуре, он хотел быть автономным любой ценой. Христианство так и не помогло, потому что было явлением массовым (Бог в качестве цензора заменил инстинкты разумом, как и греческая философия), а свобода может быть только достижением и достоянием личности. И операция соединения инстинкта и разума в качестве «самоцензоров» свободы дается только личности. Для масс же функцию цензора выполняет система права, и чем хуже, то есть «свободнее», массы, тем более совершенны системы права (о чем знали еще некоторые древние китайцы).

Сознание, расширяясь и ускоряясь, все больше накалялось, а «температура» психического тела росла, уже не умеряемая прохладой противоположной, энтропийной энергии бессознательного. Перекрытые энергетические каналы создавали то, что Юнг называет «заторами» энергии (только на уровне интегральной психики), несущими с собой инфляцию сознания (а лучше сказать, инфляцию сознательного «я»[7]) и компенсируемые спонтанными прорывами

[7] Выразившуюся в том числе в греческой агонистике: до греков не существовало, например, профессионального спорта (и спорта на уровне духовных способностей тоже — я имею в виду состязания поэтов и все тех же софистов). Соревновательность, жажда славы

бессознательного. Именно это и было зародышем той энантиодромии (с Антихристом в конце), о которой говорит Юнг в своем «Эоне»[8]. Но такая ситуация становилась исторически актуальной очень постепенно.

Пока же, принеся в жертву Сократа, греки, невзначай отрепетировавшие знаменитый жест Пилата, вздохнули с сожалением и с облегчением — и принялись вовсю пользоваться выкупленным (по их *бессознательному* мнению) правом. Их чистое мышление с ликованием праздновало свое освобождение, жадно набросившись на исследование «космоса», «блага» и «бытия», то есть, по сути дела, пустившись в операции над собственной психикой в ее сознательном модусе, а еще точнее — над разумом. Но пользоваться завоеванной свободой и с наслаждением вкушать ее плоды умели лишь избранные — одержанная победа была верхушечной революцией князей ума и таланта; большинство греков поначалу и еще очень долго вообще не знало о том, чтó уже произошло и что происходит. Лишь постепенно массы подтягивались за вождями, ощущая некоторый душевный голод; ведь в конце концов греки были практичным народом и хотели получить в свои руки кое-что более материальное, чем чистые идеи. Сплотившись в царство под предводительством македонян, они свое получили: им помог новый дух порядка и организованности, этих детей чистого мышления, которых не хватило побежденным, вообще-то физически более сильным, восточным народам. В широких масштабах, однако, это был только предварительный эскиз Европы с сильными эксцессами Востока — и политическими, и идейными.

* * *

Теперь настало время поглубже разобраться в сложной теме античного умозрения, греческой философии и тогдашней науки вообще и их скрытой свя-

---

любой ценой, образцово воплощенная в фигуре Алкивиада, были отличительным признаком древних греков.

[8] Юнг никак не объясняет ее суть и откуда она взялась, а просто констатирует ее. На самом деле он констатирует некоторое фактическое положение дел, заметив и переусложнив его: но, строго говоря, это вовсе не энантиодромия (встречное взаимное движение между противоположностями с переходом одной в другую), а *закономерный необратимый (анизотропный) поступательный процесс деградации коллективной европейской психики под воздействием матрицы*, в ходе которого изначальные ценности (например, разум) в конце превращаются в противоположные (олигофрения), процесс, уже проявившийся в наши дни окончательный итог которого можно на мифологический, а не на научный манер выразить, если угодно, и словом (образом) «Антихрист». Сейчас, когда я пишу эти строки (апрель 2026 г.), глубинно-историческую роль Антихриста предельно выразительно, с большинством предписанных традицией признаков, играет теперешний глава одной крупной заморской державы (в компании со своими младшими партнерами, обитающими примерно в тех местах, где та же традиция назначила грядущий Армагеддон), нынешнего силового оплота и средоточия матрицы, — хотя, пожалуй, он вульгарно переигрывает.

зи с греческой мифологией, теме, затронутой выше лишь в общих чертах, и частичное «повторение пройденного» не будет здесь грехом. Ведь нужно подробнее осветить *наблюдаемое* начало европейской психической матрицы (7 — 5 вв. до н. э.), а о ненаблюдаемом (9 — 8 вв. до н. э.) можно судить только по некоторым историческим признакам (к которым относятся, например, основание греками колоний, учреждение Олимпийских игр).

Умозрение стало психологической альтерацией выдающейся роли *зрения* как доминирующей способности сознания — последнее у греков больше не ограничивалось линией горизонта, в горной местности, при сильно изрезанной береговой линии моря, линией, ограничивающей зрение и потому стесняющей жаждущую новизны и пытающуюся избежать опасностей душу, а на море постоянно влекущей ее вдаль, будящей фантазию, тем более в условиях приличной естественной освещенности на 38-й параллели или около того. Зрению как потенциальная «добыча» был нужен теперь весь мир, понимаемый максимально обобщенно как бытие вообще, бессознательная проекция психики как целого на все объекты восприятия, в том числе потенциальные. *У сознания как постоянная, принципиальная установка теперь возникла перманентная потребность* ***заглянуть за горизонт****, понимаемый в самом общем смысле как горизонт познания*. Эта установка была накрепко связана с разумом как упорядочивающей, целеполагающей и прогностической способностью.

Одухотворяющая, сверхприродная альтерация функции зрения сама по себе соответствовала естественному, нематричному генезису мышления как обращению сознания на себя, рефлексии в обоих смыслах этого слова — и к отражению, повороту вспять, и к раздумью: ведь его предмет стал незримым, и чтобы постичь его, нужны были сомнения и вопросы, выполнявшие роль крючка, заброшенного за горизонт познания. Но эта альтерация и сама могла альтерировать, став односторонней (об односторонности см. ниже).

Поэтому и в Древней Греции, и в других развитых культурах предметом умозрения сделалась природа мира как перманентно, *принципиально загоризонтное незримое*, как абстракция, как постулат и, конечно, как предмет рассуждения, то есть способа добиться умственной ясности относительно весьма неочевидных, невидимых, то есть еще не познанных предметов — способа превратить незримое в зримое умом, «умозримое». Деятельность мышления — исследование незримого на основании зримого, приращение знания, *теория* («воззрение»), спекуляция, абстракция, именно у греков вышла на первый план в явном виде, и первостепенным для них стал вопрос о причинах и следствиях, о первоначале сущего в его целом — интересы, совершенно оправданные для процесса естественного роста психики, а, значит, процесса развития сознания. А вот во что эти интересы превратились у греков, я покажу несколько ниже, затронув тему их философии.

Говоря «греки», я имею, имел прежде и буду иметь в виду впредь, конечно, прежде всего афинян — с течением времени Афины, родина логики и демократии, стали главным гнездилищем, метрополией уклада жизни, породившего матричный склад психики. Все греки были склонны к такому укладу, и Афины — в известном смысле его обобщенный, итоговый образ. Не все известные мудрецы были родом из этого города, достаточно назвать Аристотеля и Демокрита. Была ли в Греции локальная база для потенциально альтернативного, нематричного душевного склада? Была, и притом общеизвестная: *Спарта*. На Пелопоннессе, соединенном с остальной Грецией лишь узким перешейком (или отделенном им от нее), сохранился в почти неизменном виде архаический уклад жизни и психики, а политическое соперничество между Афинами и Спартой заставляло спартанцев уже сознательно настаивать на его превосходстве над афинским, в глазах же самих афинян спартанцы были по меньшей мере смешными дикарями; разница между теми и другими была подобна разнице между ионическим и дорическим ордером в архитектуре.

Этот архаический уклад, с афинской точки зрения, отсталый еще и в смысле государственного устройства, разумеется, в конечном счете не выдержал соперничества с новым, протоматричным, «передовым», — даже несмотря на победу Спарты в Пелопонесской войне. После нее на очереди, возможно, был исторический реванш Афин, но македонское завоевание положило конец всем войнам в Греции, какими бы ни были их мотивы, политическими или цивилизационными. Спартанская стихийная «альтернатива» все больше хирела и была уничтожена римской военной силой спустя полтора-два столетия, но и без этого, несомненно, заглохла бы сама собой.

Как бы там ни было, весь 5-й и добрая половина 4-го вв. до н. э. были временем и политического, и цивилизационно-культурного противостояния Афин и Спарты, причем в сфере культуры подавляющее, даже абсолютное превосходство Афин, особенно в 4-м столетии до н. э., было очевидным для всех греков. Если Афины проиграли войну, то произошло это из-за их неудачных отношений со своими союзниками, провального Сицилийского похода, внутренних гражданских неурядиц и внушительной материальной помощи Спарте со стороны Персии, — хотя этот провал и произошел вопреки явному афинскому преимуществу на море, уже известному нам симптому матричности. Но продолжу начатую мной тему.

Непреодолимая тяга греческой души к поиску незримого за горизонтом всего зримого, всего бытия была нарушением «естественного состояния» души — изначального равновесия, а потому требовала психологической компенсации. И это нарушение тоже совершенно естественно и необходимо для роста сознания: любой природный психический баланс динамичен, он постоянно медленно сдвигается в очень малой степени, что и обеспечивает нормальный рост сознания. Греки сдвинули свой баланс исторически внезапно и в очень

большой степени, и притом в определенную *сторону*, сторону исследовательского разума, то есть *односторонне*, а это потребовало от психики попытки компенсации такого сдвига.

Ею стало уникальное греческое искусство, как раз во времена первого расцвета классического умозрения, в 5-м веке до н. э., получившего мощный толчок, побуждение и к своему роскошному расцвету; можно видеть такого рода корреляцию во все время существования оригинальных греческих философских систем, особенно в 4-м веке до н. э. — чем изощреннее была спекуляция, тем выше искусство: загоризонтно-идеальное, незримая идея компенсировалась художественным идеалом как зримой реальностью.

Это искусство удовлетворяло противоположную умозрению потребность греков в зримой, чувственной красоте, в восхищении зримым в его самом совершенном виде прекрасного человеческого тела. Стимулируя чувство прекрасного и его высокую ценность для сознания, оно объективно пыталось сделать равновесие сознания и бессознательного устойчивым; этот баланс переживался как *гармония* — равновесие покоя и движения, да и был гармонией, больше никогда и нигде не достигнутой. А компенсаторный перфекционизм греческого искусства находил свое обратное соответствие в напряженных перфекционистских поисках незримого первоначала посредством умозрения. Искусство, чувство творило прекрасное — ум старался не отставать.

Ведь греки научились находить красоту, восхищаться ею и в чистых идеях, в том числе в числах, в их гармонических пропорциях, причем красота заключалась для них именно в их чистоте, чистоте от всего случайного, энтропийного, неустойчивого, изменчивого, то есть от жизни. Они наслаждались этой умозрительной чистотой, потому что она была непременным требованием их «чистого» разума. «Бытие», равнозначное мышлению, то есть нечто неизменное, обладало для сознания философов неизмеримо большей ценностью, чем «становление», то есть жизнь мира.

Но как раз из жизни, из восприятия прекрасного человеческого тела умозрительно и были взяты гармонические пропорции мышления. Вынесенные умозрением за пределы жизни, идеи и числа пытались осмысливать ее извне, вчуже, как объект. Вместе с жизнью объектом становился и человек, в том числе и сам познающий, а, значит, он в значительной степени переставал быть непосредственным субъектом, а именно субъектом чувства. Он становился умозрительно *односторонним*, неполным. Эту-то нехватку чувства и стремилось бессознательно компенсировать, восполнить матричную односторонность психики греческое искусство, не в последнюю очередь опиравшееся на миф.

Миф, еще не воплощенный в искусстве и литературе, исходный миф, — *сам по себе есть спонтанное символическое, образное выражение (самоописание) локальных констелляций, вариантов реальности коллективной психики в слаборазвитом сознании представителей древних обществ в диапа-*

зоне от первобытных до развитых родоплеменных. С переходом этих обществ на ступень государственной организации миф переживает разные степени обработки и адаптации со стороны растущего сознания. У греков уже в 8 — 7 вв. до н. э. сознание оказалось настолько развитым, что благодаря этим настойчивым операциям, обработке и адаптации, миф потерял способность быть его противовесом в рамках психического целого. Образы аргонавтов и Одиссея, отчаянно идущих в неизвестное (правда, эти образы уже не были примордиальными мифами, но еще несли на себе их заметную печать), уступили место усиленной, целенаправленной работе мышления. А в искусстве образы сделались в известной мере условными, то есть обусловленными мышлением и потому близкими ему.

Разумеется, скрытой движущей силой философских поисков незримого первоначала была потребность получить ответ на вопрос о том, что порождает мир и несет за него ответственность — бессознательное или сознание, хотя бы в виде представлений о хаосе и порядке. Миф, проецировавший на мироздание образ свободной, необузданной души, утверждал, что первый, зрелая философия, проецировавшая на него же свой собственный образ упорядоченного и упорядочивающего мышления, по большей части — что второй. Этот ответ требовал от сознания полной определенности, которую греки переживали умом как принципиальную, *окончательную истину*, а сопровождавшим ум чувством — как охотничий трофей. Добытая истина должна была оправдать разум в его претензиях на первенство в психике, ведь порядок, с его точки зрения, первичен.

Первые попытки найти умом незримое первоначало были связаны с его еще архаическими — *символическими*, а, значит, бессознательными или полубессознательными конкретными образами абстрактного — водой, огнем, воздухом и т. д., затем — с первой настоящей абстракцией, незримой «беспредельностью», но уже очень рано, а может быть, и одновременно с этим, с чисто умозрительным образом *чисел*, этой противоположности беспредельности.

Впрочем, умозрительное ядро пифагорейского учения сразу густо обросло разного рода символами, в том числе «слишком человеческими», вроде анекдотической нелюбви пифагорейцев к рыбам, совершенно необязательными для абстракции числа, символами, посредством которых бессознательное компенсировало и тормозило эту отчаянную, неслыханную новизну мышления, что продолжалось вплоть до Платона, когда эта новизна начала притупляться. Аристотель уже совсем не нуждался в символах и мифах — в его лице чистое мышление окончательно осознало себя как субъект познания и просто как психологический субъект, как я нашел выше, субъект односторонний и потому неполноценный.

Эта пифагорейская линия, уже принципиально очищенная от ненужного «чистому разуму» символизма, была продолжена в античном *атомизме* с его

экземплярно незримыми атомами и пустотой как *предельными* и, в сущности, единственными значениями бытия (зародышами нынешних «0, 1»), понятого как материя, — она, эта линия, так или иначе продолжается и крепчает до сего дня. Сам по себе атомизм был одним из первых шагов греческого мышления по пути к матрице, даже двумя первыми шагами: если у Демокрита движения атомов мыслились как случайные (в сущности, энтропийные, подгоняемые бессознательным «вихрем»), то у Эпикура уже более определенно, как изначально направленные силой тяжести (негэнтропийные) и лишь во вторую очередь как случайные, «отклоняющиеся» — сознание в упреждающем *бессознательном философском самоописании* становится здесь уже ведущей силой психики. Но большая неопределенность в античных сведениях о том, отдавал ли Демокрит предпочтение случайности или необходимости, отражает, видимо, такую же неопределенность, промежуточное, неустойчивое положение коллективной психики тогдашних греков между доминированием бессознательного или сознания.

В самом деле, знаменитый демокритовский вселенский «вихрь», увеличивающий число первоначал с двух (атомы и пустота) до трех, мыслится как «необходимость» и даже судьба, но при этом обладает всеми чертами полной неопределенности, ведь Демокрит не сказал, как, чем руководствуется этот вихрь и руководствуется ли чем-нибудь вообще. Может быть, нужно понимать его в русле такого же представления Левкиппа о мироздании как сфере с попеременным движением от периферии к центру и обратно, представления, возможно, связанного с учением Эмпедокла о вселенских дружбе и вражде. Может быть, это *слепая* судьба (неумолимый рок — устойчивый образ тогдашнего греческого мироощущения), может быть, случайность, то есть такая необходимость, которая (еще) не ясна человеческому уму, как передавал позицию Демокрита Аристотель. А «случай есть наименование беспорядочной энергии», как излагает дело поздний источник (Аэций). Но ведь «беспорядочная энергия», в свою очередь, — весьма подходящее наименование для бессознательного. В любом случае речь идет об обобщенных смутных образах энтропии и негэнтропии и их динамике.

Как бы там ни обстояло дело с неустойчивым равновесием, античный атомизм стал первым видом умозрения, мышления, явно эмансипировавшегося от бессознательного (хотя само *движение* эмансипации все равно было бессознательным), мало того, в сущности, в *объективном* смысле решительно порвавшего с ним и тем самым проторившего путь матрице. Его альтернативой было более древнее учение Гераклита, где, правда, боги существовали, но, видимо, в каком-то предвосхищении эпикуровского междумирия: «этот мир не создан никем из богов», зато он — пульсирующий «вечно живой огонь», то есть *и тело, и дух*: а это сугубо нематричная позиция. Недаром Демокрит и Гераклит еще с античных времен представлялись антиподами — греки смутно чувство-

вали их объективную коллизию, но толком не понимали, по какой именно причине она возникла, а потому, не обинуясь, переместили их антагонизм из недоступной их мышлению плоскости в эмоционально-оценочную плоскость *смеха и слез*. Демокрит задал образец мышления о природе мира на тысячелетия вперед, через головы античности и средневековья — даже холодный логик Аристотель в конце концов не обошелся без бога.

Атомизм как таковой был уже вполне определенным выражением матричной склонности греческого сознания — разложением мыслительного образа действительности на одинаковые, безразличные к бытию (количественные) *предельные* и одинаковые, то есть числовые, *исчисляемые* элементы, атомы. В скобках и вкользь замечу, что наличие атомистического учения у древних индийцев (в философской школе вайшешика), технически гораздо более разработанного, но, скорее всего, намного более позднего, чем у греков, — вопрос крайне сложный и запутанный; в любом случае это учение в индийской культуре не укоренилось и было вытеснено мощной древней ведической религиозно-философской, нематричной традицией, как ею же был вытеснен в Индии даже и буддизм. Зарождающееся абстрактное мышление не смогло преодолеть в психике индийцев инерции бессознательного.

Исторический инцидент с вайшешикой, если атомистические идеи Канады (Кашьяпы) не были заимствованием у греков, а, впрочем, даже если и были, говорит, кстати, о том, что матричные потенции есть в любом развитом коллективном и индивидуальном сознании, но актуализируются они далеко не всегда. Посеянные же в греческой античности пророческие атомистические семена матрицы хоть и продержались, скромно произрастая, в своем актуальном виде недолго, до Лукреция, но не погибли, как в Индии, а просто уснули и в свое время, почти через две тысячи лет, проснулись в подходящих для этого условиях и взошли в новоевропейской науке, как говорится, пышным цветом и во всем своем практическом великолепии.

Подготовительный к атомистическому учению эксперимент, кажется, до сих пор волнующий незрелые умы как актуальная задача, провели софисты (Протагор или Зенон, за которым традиция закрепила авторство) — в частности и главным образом экспериментальными были апории чистого рассудка, например, о знаменитом соревновании Ахиллеса и черепахи (или другого бегуна). Мысленный эксперимент дал отрицательный результат, показав, что деление до бесконечности — дело дурное и бессмысленное и что этому делению где-то должен быть положен предел — бытие, а не ничто. Оставалось только определить, где именно. Это и сделали атомисты, мысленно же указав на атомы. Недоумение публики, слушавшей зеноновскую умозрительную притчу о состязании двух бегунов, только вызвало повышенный интерес к решению Левкиппа и Демокрита.

Этот же софистический эксперимент, кстати, уже очень рано, в самом нежном начале матрицы выявил ее будущий коренной порок — искажение действительности в силу односторонности постановок вопросов. Зенон, допустив неограниченность деления времени и пространства, уткнулся носом в ничто, в пустоту, в бессмыслицу, в нелепость — «Ахилл никогда не догонит черепаху». Атомисты немедленно компенсировали эту постановку вопроса, найдя предел делимости — по крайней мере, делимости материи. Предел делимости чего бы то ни было оказался здесь важнейшим из всех вопросов: *умозрительная делимость — это одно дело, а реальная делимость, сама реальность — совсем другое, в ее основании лежит неделимость, «атомность», бытие*. (Современная физика давно перешагнула этот предел делимости и успешно продвигается дальше, к зеноновскому ничто.)

Демокрит, казалось бы, вернул умозрение к реальности — к физической реальности, то есть односторонне, но именно поэтому остался одним из предшественников матричного похода к ней. Ведь его учение об атомах вольно или невольно выставило на первый план тотальную (исходную и конечную) однородность, а, значит, количественную обезличенность бытия, подверженного коллективной случайности или необходимости (что, в сущности, одно и то же в рассуждении судьбы) и лишенного свободы воли, этого зародыша личности. В дальнейшем ходе своей истории доминирующее в психике мышление европейцев, следуя своему первому образцу, сосредоточилось только на этой стороне действительности, принципиально исключив для себя все остальные.

Надо сказать, подготовленное таким драматическим, непростым образом учение об атомах было воспринято и современными Демокриту греками, и позднее римлянами совершенно хладнокровно, по крайней мере, без разинутых от изумления ртов, как можно было бы ожидать, без истошных воплей возмущения и без педагогического негодования (ведь отдельные атомы не увидишь и не покажешь их учащимся), а деловито, в качестве одного из возможных мыслимых вариантов и в этом смысле чего-то *естественного*, само собой понятного, хотя, конечно, были среди эллинов и те, которые, пожимая плечами, считали его несусветной глупостью. Но это было для ершистых по природе эллинов нормально — несусветной глупостью они могли счесть что угодно, и глупость в их глазах была совершенно обыкновенна, то есть привычна, объяснима и простительна, согласно релятивизирующему всё и вся, очень удобному принципу *изостении* («не в большей степени так, чем так»), принципу, которому вслед за софистами следовал, кажется, и сам Демокрит, а уж потом, запоздало, и скептики, — этот принцип был, видимо, тоже выражением временного ситуативного неустойчивого равновесия сознания и бессознательного в психике тогдашних греков.

Как бы там ни было, атомизм на какое-то время сделался неотъемлемой частью античного умозрения. Демокрита его современники считали неоспори-

мым мудрецом[9], как чуть позднее Сократа — «самым мудрым из эллинов», и можно подозревать, что, окажись кто-то из образованных греков или тем более трезвомыслящих, приземленных римлян внезапно перенесенным в наши дни, он отнюдь не растерялся бы при виде современной техники, не забился бы в истерике, а деловито попробовал бы ею пользоваться и даже, возможно, с гордостью подумал бы про себя: «Ах вот к какому великолепию все это привело, все эти наши Демокритовы атомы и Аристотелева логика!».

При мысленном виде этой волнующей воображаемой сцены уместно подумать вот о чем. Левкипп и Демокрит *чудом* своего чистого мышления, умозрения, не имея ровно никаких отправных точек и никаких экспериментальных подтверждений в окружающей их жизни, то есть «никаких оснований», кроме чисто умозрительных[10], предугадали ту истину, триумфальное практическое подтверждение и применение которой последовало только примерно через 2300 лет после них. Их чистое мышление реализовалось, если я не ошибся, на пути к матрице, заложив в том числе основы современной физики.

Означает ли это ее, матрицы, «оправдание» в каком бы то ни было смысле? Ставить вопрос так, мне кажется, бессмысленно.

Матрица, разумеется, не была полным, фатальным искажением образа действительности — она была и окончательно стала ***фатальным искажением природы человека*** *и его восприятия себя самого, таким искаженным образом, в результате окончательной прорисовки которого даже правдивый образ действительности (в данном конкретном случае физическое учение об атомах, но в общем случае — действительности души) предстает в искаженном свете, потому что, во-первых, выделяет и признает лишь одну ее сторону, а во-вторых, становится доступным для самых отчаянных*

---

[9] Впрочем, скорее всего, не столько за учение об атомах, сколько за менее привлекательные для нас стороны его умозрения (практическую, этическую и т. д.). Демокрит — представитель нового человеческого типа — *ученого*, к которому принадлежал и его современник Сократ (он был моложе Демокрита, по некоторым сведениям, всего на год). Их душевные и умственные качества были очень сходны. Оба оказались в жестоком конфликте с согражданами (коллективным началом); Демокрит счастливо вышел из него, Сократ мог сделать это, но не захотел. Оба проводили резкую разделительную черту между эмпирической действительностью, объектом чувств, и внутренним миром, сконцентрированным в исследовательском разуме, ставя этот разум на высшее место, а материальную действительность (и чувства), хотя, по Демокриту, кроме нее, ничего нет, — на низшее. Здесь Сократ оказался более последовательным. Их философские интересы были направлены в разные стороны, но методологический подход к изучаемому — и в этом смысле *принципиальный подход к жизни* — был одним и тем же: ее исследование средствами разума.

[10] Пылинки, пляшущие в воздухе, пронизанном солнцем, и другой ежедневный обыденный опыт того же рода был доступен всем и всегда, но за тысячи лет сам по себе не смог вызвать к жизни атомистического учения ни у премудрых вавилонян, ни у египтян и т. д. (об индийцах сказано выше). У Демокрита эти пылинки — *лишь иллюстрация его мысли об атомах, а не ее побудительная причина, не ее исходная точка*.

матричных спекулятивных, «софистических» манипуляций и в сфере теоретических предпосылок физики, и в истолковании результатов экспериментов.

Наука вообще двойственна в том смысле, что может быть инструментом и элементом как цивилизации, так и культуры. В этой связи надо задать и второй, более общий вопрос: ускорила ли зародившаяся в греческой психике матрица развитие, то есть усложнение, европейской цивилизации и культуры? Поначалу — да, на протяжении нескольких столетий обе они переживали бурный расцвет. Появление христианства ослабило культуру, но не успело усилить цивилизацию (что и было его основной потенцией), как нашествие варваров законсервировало эту последнюю возможность еще на несколько столетий, но в конце концов варвары были ассимилированы преемником Греции, Римом, и Европа решительно, быстро и бесповоротно двинулась по своему матричному пути. Его суть — в постепенном, но неуклонном и все большем расхождении двух модусов человеческой деятельности, цивилизации и культуры. Матрица, в согласии со своей природой вытесняя культуру, предопределила путь Европы как исключительно цивилизационный. Цивилизация же, порвавшая с культурой, в конечном счете, «в конце времен», ведет к вырождению и новому варварству.

Платоновские «идеи» были вторым ответом на вызов софистов, другой ступенью или ипостасью греческого умозрения — они указывали на иное предельное значение бытия, означая не разложение, а *синтез* (идея — синтез всех свойств вещи, какими им *надлежит* быть), а учение Платона в целом было, в свою очередь, синтезом двух потенций пифагорейства — умозрительно-исчисляющей и символической. Но обе «линии», Демокрита и Платона, обнаруживают типологическое сходство: у того и у другого есть вечное и временное, только у первого из них вечны атомы (они же — в том числе «виды», то есть конкретные материальные формы), а у второго идеи (тоже «виды», но другие — образцы, модели всего временного), а временно у обоих — сущее, конкретные вещи. Но вот отношение между вечным и временным у них кардинально противоположное: у Демокрита временное, вещи, суть соединения и разделения вечных атомов, и никакой «надлежательности», идеальности в них нет, а у Платона временное существует лишь по надлежательной «причастности» вещей к вечным идеям; как только волшебная причастность прекращается, прекращается и вещь.

«Линия Демокрита» получила в матрице свое прямое продолжение — ведь незримые атомы легко мыслить с помощью психологического ядра матрицы, а именно рассудка, этого сильно упрощенного, суетливого, мелкорасчетливого схематического мышления. А вот «линия Платона» всегда служила основой антиматричной активности психики, хотя в своем первом исполне-

нии, у самого Платона, она была скорее амбивалентной и уже хотя бы поэтому сложной для мышления: в ней была и «геометрия», и чуть ли не софистические дедукции, но был и миф, и объективно она стремилась к «Единому» бессознательного и сознания. Но о возможном синтезе этих двух «линий», Демокрита и Платона, никто и не подумал — ни тогда, ни после.

Хотя незримое как предмет познания доросло в греческой классической философии до степени абсолюта, *потусторонним* оно стало только в поздней античности, а именно у Плотина с его Единым как трансценденцией даже по отношению к бытию как таковому. В философии от досократиков до Плутарха включительно ничего подобного не было и не могло быть — она полностью соответствовала общему греческому мироощущению, не знавшему никакого иного, кроме *этого* мира, в котором такие абстракции и образы, как *благо само по себе*, *мышление мышления, идеи, атомы* или *боги* играли роль его высших и последних принципов, но принадлежали к нему в качестве членов единого организма, как и боги народной религии — существа хоть и несколько иной природы, чем человеческая, а именно «бессмертные», но вполне материальные и, если им надо, зримые и ощутимые. Это психологически очень реалистичная картина здоровой *стороны* души, если учесть, что под масками богов выступали архетипы коллективного бессознательного.

А о своих отношениях с бессознательным эмансипировавшееся сознание греков (в форме философии) даже и не думало и вообще знать о нем не знало[11] — в отличие от более глубоких в этом отношении мифологии и поэзии как неотрефлектированного, неявного, смутного разбирательства с бессознательным в русле естественной саморегуляции психики. В ее глубинах, соседствовавших, так сказать, снизу с архетипами, а сверху, очень неполно, с сознанием, вываривалось, но оставалось слишком сырым понимание того, «как все устроено» и что происходит (отсюда, наверное, наше ощущение яркого света, излучаемого греческими мифами, в основе своей трагическими), — понимание, оставшееся у греков подпороговым, глухим, но сильным ощущением, и пребывшее таковым, поскольку сознание греков его не принимало и не обрабатывало в ясном виде мысли. Зато это смутное ощущение *борьбы фундаментальных, судьбоносных для человечества сил и ее фатального исхода*, построенное на материалах мифов, стало основой для великих греческих трагедий (см. на первом уровне «Лестницы»).

Но этого мало — в мифах зрела и какая-то неявная форма саморефлексии, полубессознательная обработка ощущения начинающейся эмансипации сознания, ситуации, когда оно, постепенно выпрастываясь из бессознательного, ощущает этот процесс как свою вину и переживает как *грех*, первый в своей жизни, «первородный». Древние боги-архетипы уже не несут на себе всю от-

[11] Правда, Сократ со своим даймоном (или Платон) о чем-то все-таки смутно догадывался — я уже говорил об этом выше.

ветственность, всецело направляя жизнь; теперь сознанию предстоит со страхом делать это в основном самому, стать самозваным богом, демиургом будущего, одиноко и тяжело трудиться ради этого.

Такое ощущение зафиксировано в мифе о Прометее[12], «распятом» богами на горе (символ подъема ввысь, к сознанию) за грех сознания, то есть огня, подаренного им человечеству, но украденного у богов, — сознания, ведущего к освобождению от власти богов и потому наказуемого ими. В позднем слое этого мифа, у фиксировавших его рассказчиков, поступок героя воспринимается двойственно (двойственность — показатель неустойчивого равновесия в переломный момент) — с одной стороны, он наказан справедливо, ведь красть, да еще у богов, нельзя: сознание относится — с точки зрения древнейшего, изначального состояния психики — к сфере строго запретного; с другой, Прометей *облагодетельствовал* человечество как раз этим запретным сознанием раз и навсегда. «Всё от меня — искусство, знанье, мудрость!», — говорит прикованный Прометей у сочувствующего ему Эсхила.

Мифология с ее способностью заглядывать в бездну напрасно предлагала сознанию свое сырое объяснение того, что происходит в глубинах души, — сознание не слушало. А если бы слушало, то услышало бы вот что. Человек — кукла, игрушка богов (архетипов), и если бы те правили им в согласии друг с другом, дружно, то с этим можно было бы смириться, жить, как в золотом веке, и постепенно искать путь к освобождению от абсолютной зависимости, рабства, то есть к просветлению, росту сознания. Но боги не едины, это компания весьма сомнительного свойства, они постоянно враждуют друг с другом, в их среде нет мира и порядка. Управляемый одним богом человек легко может стать жертвой несправедливости другого, конкурирующего с первым. В таких условиях жить трудно, почти невозможно, жизнь становится непредсказуемым хаосом (знаменательный факт — огромная роль *трагической случайности* в мифологических сюжетах о героях).

---

[12] Этот миф до сих пор каким-то превратным образом живет в глухом уголке Европы, в одном маленьком городке на Сардинии, в древности как-никак немного античной, отзываясь *представлением о св. Антонии, который, спустившись в ад* (то есть к поверженным Христом в Тартар богам)*, похитил там огонь и преподнес его в дар людям* — очень характерное для нынешней Европы, весьма дикарское представление: огонь сознания есть адское пламя. Выходит, олимпийские боги Греции, даже низвергнутые И. Христом в тартарары, все еще — носители высокого сознания, а, значит, Христос — носитель еще более высокого сознания, но люди получили свой огонь почему-то не от него, а от древних богов, причем сходивший за ним в Тартар св. Прометей ничуть не пострадал, потому что служит Христу, и дело на этот раз обошлось без трагедии: вот такая забавная и тошнотворная путаница, на бессознательном уровне иногда, в день этого святого, на уровне народного обычая волнующая самых отсталых из европейцев, сознание которых слишком неразвито, чтобы запутаться. Это представление, несомненно, было когда-то внедрено Церковью для борьбы с упорным местным язычеством традиционным путем адаптации его содержаний, причем характерно, что главным из них был выбран именно миф о Прометее.

Но почему так? Почему раздор царит среди богов — зависть, злоба, интриги, насилие, обман, предательство, мстительность? Ведь боги «благи» и должны нести гармонию и блаженство и друг другу, и тому, кто им послушен, на деле же ведут себя друг с другом и с человеком, словно шайка уголовников[13]. А дело в том, могли бы сказать мифы, если бы умели мыслить логически, что олимпийские боги не первородны. Первыми, древнейшими были так называемые чудовища, порождения изначальных стихий. Вторыми — обуздавшие их титаны, жившие в мире со стихиями и управлявшие ими. Боги же — узурпаторы, свергшие титанов и бросившие их в Тартар. Но титаны готовят реванш. Оту и Эфиальту почти удалось взгромоздить гору Оссу на Олимп, чтобы добраться до олимпийцев и сбросить их на землю, но те уничтожили их в последний момент. Да и прикованный Прометей у Эсхила угрожает Зевсу неведомым свержением в будущем.

В этой большой мифологической фабуле (я даю максимально упрощенную, обобщенную картину, не учитывающую многообразия вариантов отдельных мифов) можно угадать следующую бессознательно-психологическую схему.

Ее *первый слой*, психологически-реальный. Чудовища — это простейшие, древнейшие инстинкты, роднящие человека с животным, низший, биологический слой бессознательного; титаны играют тут роль сознания. Какова же в таком случае роль богов-олимпийцев? Они, так сказать, воплощают собой «сверхсознание», преждевременное и потому противоестественное, полное насилия и лжи. Во *втором слое*, психологически-символическом, титаны играют роль естественных архетипов, деятельность которых интегральна, не нарушенна, боги же — архетипов извращенных, не умеющих правильно взаимодействовать друг с другом, а, значит, и с человеком.

---

[13] Выразительную литературную иллюстрацию см. в миниатюре Х. Л. Борхеса «Рагнарёк»: «И тогда мы выхватили по увесистому револьверу (…) и с наслаждением пристрелили Богов» (потому что они очень уж походили на уголовников; *пер. Б. Дубина*) — глубокая, почтительная пародия на Ницше, у которого мы «зарезали» Бога. Получается, хотя и вне реальной исторической последовательности, что «мы» (европейское человечество) сперва убили богов, причем «убийцей» был Бог, то есть «наша» бессознательная потребность в ускоренном и повышенном сознании, а потом — и самого Бога. «Выжил» только Прометей, но в каком виде (см. выше, сноску 12)! Надо сказать, самые проницательные из греков и сами стеснялись своей мифологии. Платон во 2-й книге «Государства» (377e слл.) жестко критикует самые одиозные из мифов, призывая к строгой цензуре мифологии и поэзии в их изложении для детей и юношей, например: «…Неверно, будто Зевс у нас подателем “Благ, но также и зла оказался”» (379e; Платон цитирует из неизвестного источника; возможно, он сочинил цитату сам, опираясь на известные ему реальные источники — см. сноску 31 к этому месту в 3-м т. его Собр. соч. М., 1994) и т. д. Эта трактовка, кстати, психологически совершенно верна, если учитывать, что Зевс — представитель бессознательного с его амбивалентностью.

Извращенность тут — следствие *избыточной* (преждевременной, не прошедшей естественные стадии роста) энергии сознания (ср. абсолютную мощь Зевсова перуна, главного орудия низвержения титанов). Подавив естественное сознание (причем конфликт между богами и низвергнутыми титанами, в том числе Прометеем, постоянно тлеет) и не умея исправно выполнять его функции, «боги» тем самым вызывают к новой жизни древние инстинкты в их необузданном, испорченном виде, то есть все тех же «чудовищ».

Главный из таких испорченных инстинктов — *инстинкт агрессии*, который в матричной психике сильно потеснил другой основной инстинкт, самосохранения. Порча заключается в том, что, будучи одним из основных источников психической энергии, он выделяет ее значительно больше обычного в ответ на преждевременное усиление разума и его требование центрального места в психике, в результате чего эта энергия становится подлинным палящим огнем разума. Говорит ли это о родстве инстинкта агрессии и разума, мало того, о том, что агрессия от природы присуща разуму? *Ни в коем случае*. Если что и присуще разуму от природы, то это *экспансия*, то есть неуклонное расширение, рост сферы познанного, а отнюдь не агрессия, то есть завоевание, подчинение, уничтожение. Значит, можно говорить только о естественном родстве (это, конечно, некоторая форма сублимации[14]) инстинкта агрессии и *уже* порченого, агрессивного, спаленного и палящего разума, который может добиться незаконно желаемого лишь одним путем — насилием.

Был и *третий слой* психологической схемы мифологии, самый простой и поверхностный, сознательный — характеры богов суть *проекции* и несут объяснительный, а, главное, апологетический смысл: мы, люди, таковы, потому что таковы боги; если можно им, то нам и подавно (к этому пониманию был близок возмущенный соответствующим положением дел Платон в «Государстве»). Этот слой примитивен и вторичен, он не мог быть источником мифологии с ее сложной картиной происхождения космоса, но был удобен и достаточен, чтобы на ее готовой основе «разумно» объяснять и оправдывать человеческие слабости. Зато он в зародышевой форме представляет собой теорию исторического

[14] Точнее, специфически матричная форма, быстро и линейно сложившаяся, результат которой — *агрессивный* разум, односторонний, поскольку он связан лишь с функцией расчета, то есть упорядочивания, целеполагания и прогноза успешности присвоения. С энергетической точки зрения, эта форма сублимации есть, вероятно, резонанс (мгновенная обратная связь), самовозбуждение в замкнутом контуре, а возбудителем резонанса выступает матричный разум, то есть его бессознательная воля. Другая, не столь быстрая и предполагающая множество переходных ступеней форма сублимации инстинкта связана, помимо обычной психологической функции расчета, с *самосознанием*, то есть знанием, пусть и смутным, своего места в рамках целого, и ведет к образованию другого типа разума — *экспансивного*, нематричного, более спокойного, ориентированного не на присвоение, а на освоение. Такой разум способен разорвать жесткую обратную связь с инстинктом или не допустить ее вообще.

прогресса: все древнее, то есть инстинкты-чудовища, — отсталое и негодное, все новое — передовое, и какими несовершенными ни были бы боги, они (то есть сознание) направляют нашу жизнь.

Так вот, согласно второму слою мифологической схемы, сами боги то ли не хотят мараться, то ли почему-то слабы и не могут справиться с чудовищами, а потому, соединившись с земными женщинами, производят на свет породу полубогов-героев (то есть чего-то неестественного; их преемником стал трагический герой Иисус Христос, тоже полубог, по меньшей мере формально, и тоже объективно жертва за грех сознания, как Прометей, а в нынешней матричной мифологии им функционально и отдаленно соответствуют другие, карикатурные герои — «киборги» и т. п.). Им-то и поручена задача истребления чудовищ. Герои свою задачу выполняют, но при этом и сами поневоле сеют вокруг себя хаос и сами же от этого страдают и гибнут. Трагизм их положения в душах греческих слушателей и зрителей обработанных искусством мифов — следствие их неестественного, промежуточного, насильственно учрежденного статуса полубогов. Они, так сказать, мучительно застряли между бессознательным и сознанием, сном и явью раз и навсегда (и, как знать, может быть, именно поэтому герой Ахилл никогда не догонит черепаху…).

Война богов между собой, то есть война внутри архетипического слоя бессознательного (психическое недомогание, вызванное неравномерным ростом сознания), излагалась и в других древних мифологиях, скажем, в египетской; в ее основе нередко бывали и внепсихологические мотивы, например, конкуренция локальных вариантов мифов, отражавшая политическую борьбу. Но в них всегда рано или поздно находилась разрешающая конфликты высшая божественная инстанция, на которую в случае чего всегда мог положиться верующий. Иначе обстояло дело у греков.

Олимпийские боги — символическое проявление общей *психической дисфункции*, проявляющейся уже и на уровне сознания. На психологически-реальном уровне, в теле мифов, этот факт выражается в рассказах о *безумии и неисцелимой порче,* часто *слепоте*, которыми боги, в особенности Дионис, представляющий энтропию, бессознательное, распад индивидуального сознания, так сказать, его атомизацию, карают тех, кто перед ними провинился, то есть на деле кого хотят, руководствуясь при этом случайностью (например, «случайно подглядел»). Объектами кары выступают и герои, и люди, и притом цари, организаторы человеческой жизни, — Актеон, Тиресий, Кассандра, Ипполит, Геракл, Ликург (царь фракийский), Афамант, Пенфей и т. д.

Олимпийские боги греческой мифологии источают безумие и порчу, главным образом порчу разума, хотя могут нести и исцеление (сперва покарав безумием или слепотой, а иногда отменив кару и снова покарав). Они — источники и рассадники порчи вообще, дисфункции, дезорганизации жизни, ее деградации от «золотого» века до «железного». В то же время они — единствен-

ные принципы правильного миропорядка. Две эти стороны богов оказываются друг с другом в непримиримом противоречии, в войне, где верх берет то одна сторона, то другая. Иерогамия, священный брак, то есть баланс сознания и бессознательного, не удается, поскольку одна из сторон, сознание, этого не хочет, зачарованное возможностью своей самостоятельности. Она не удается ни в мифологии, ни в жизни.

Тем не менее и вопреки этому всему в богов верят, им поклоняются, подчиняются их «порядку», и делают это только потому, что в их руках — «громы и молнии», то есть преобладающая энергия, передающаяся самовольному разуму (с реальной обратной связью — возрастая, этот самый разум привлекает психическую энергию обратно, в архетипы и инстинкты с дисфункцией, а точнее, в дисфункцию инстинктов и архетипов, то есть только еще пуще разжигая огонь войны). Сама мифология у древних греков становится отчасти неестественной, искусственной, предметом искусства — ее досочиняют определенные авторы, поэты, такие, как Гомер и Гесиод, чего не было у других древних народов, остававшихся в пределах естества. Мифология спускается на человеческий уровень, становится ближе к сознанию, к нуждам разума, но по своей природе трагически бессильна их удовлетворить, то есть разрешить стоящие перед разумом проблемы в понятной для него форме.

В «Одиссее» уже невозможно разглядеть органический, естественный миф как результат коллективного творчества — не считая, разумеется, упоминаний о богах и общеизвестного мифологического фона. В остальном великая поэма, это место рождения всей позднейшей европейской культуры, литературы и, в частности, романа, ее «архетип», порождающая модель, — явно целиком плод личного творчества, развитого сознания гениального автора, «кумира тридцати веков», начиная с фабулы и кончая мельчайшими эпизодами и деталями. Но хотя основные сюжеты повествования и придуманы Гомером, они все-таки несомы мифологической стихией с ее психологическим фоном: все, что происходит в человеческом, нравственном мире, происходит под контролем богов; но и сами боги суть теперь только бессознательные проекции установок сознания. Бессознательное в качестве реакции на неправомерную активность коллективного разума, его бессознательной, неотрефлектированной стороны, которую тот проявлял в течение длительного срока, выдает в сознание определенные ответные, реактивные энергетические импульсы — ведь никаких других сигналов у него нет, а сознание воспринимает и истолковывает эти сигналы как *важные смыслы* (сначала образы, а затем идеи), потому что по своей природе оно привыкло негэнтропизировать (упорядочивать и целеполагать) все воспринимаемое. Эти-то важные смыслы в виде общего образа сложившейся в психике и жизни ситуации и выражают на свой лад греческие поэты, и эпики, и трагики.

В рассказе об ослеплении Полифема Одиссеем можно увидеть то, о чем я говорил двумя абзацами выше: герой, согласно его мифологической генеалогии уже даже не полубог, а «четверть-бог» (то есть стоящий еще на ступень дальше от бессознательного; о таких говорили теперь просто, что они «ведут свой род от такого-то бога», как уже в историческое время говорили, например, о Цезаре), то есть в некоторой малой и полузабытой степени бог, но практически человек, благодаря хитрости своего разума причиняет непоправимое увечье одичавшему потомку Посейдона, а благодаря хитрейшему обману спасается от этого чудовища и его братьев. Причиненное последнему увечье — слепота, полная потеря ориентации. Характерно, что прежде Одиссей и его спутники побывали в нескольких ситуациях угроз со стороны чудовищ (Сциллы с Харибдой, сирен и чародейки Цирцеи), и теперь дело, хотя и прикровенно, у Гомера выглядит так, что своим поступком с циклопом они только отвечают и мстят за былые угрозы и обиды, иными словами, сознание несправедливо перекладывает всю ответственность за зло на бессознательное.

Таким образом, если следовать этой объяснительной канве, то и выходит то, что я утверждал выше: не только боги (бессознательное) ослепляют людей (сознание), но и люди (сознание), со своей стороны, ослепляют, дезориентируют то, что происходит от богов, то есть архетипы и инстинкты, а, значит, имеет место общая дисфункция психики.

Выходит, естественные, исходные, древние мифы символически рисуют совершенно правдивую, объективную картину: порченые, испорченные боги-архетипы в качестве объективной психической реальности невольно водят за нос, туманят, жестоко ослепляют зарвавшийся, взвинченный разум, сводят его с ума, и это безумие — вторая половина порочного круга, ведь архетипы, а это органы психического тела, вместе составляющие психический организм, и сами сбиты с толка, дезорганизованы как раз его, разума, преждевременной и чрезмерной активностью. Вечен ли этот круг, как всякий круг? Способен ли матричный разум вывести из него себя сам?

Вероятнее всего, нет, как нет в матричной психике и другой способной на это инстанции. Ведь «ниспосланное богами» безумие во всяком случае сильно ограничивает возможности разума, и прежде всего в самом важном — *познании самого себя*. Этому познанию, саморегуляции препятствует односторонность психики, паралич значительной части души, критическое ослабление ее *проприоцепции*, самовосприятия (в качестве души), постепенно ведущее к глубокой инфантильности, утрате способности эмпатии, оскудению эмоций и развитию криминального склада психики, склонности к насилию и жестокости, к порче и разложению сущностных черт человеческой природы, к нигилизации, вырождению, в том числе и самого разума, и его гибели. От этого Европу не спасли отчаянные усилия, предпринятые лучшими европейскими умами и та-

лантами 19—20-го столетий. Какое уж тут самопознание в масштабах целой цивилизации!

Не вернуться ли тогда разуму в известном смысле к истокам европейской души, к эллинской доматричной древности, как того желал Ницше, и не начать ли ему все с начала, разорвав порочный круг? Но чтобы решиться на это, надо прежде начать то самое *познание себя* — вот и новый порочный круг, который даже в случае решимости стал бы на пути европейского матричного разума непреодолимым препятствием — и уже давно стал им.

* * *

Если сказанное здесь верно, можно сделать вывод, что такова была логика эволюции греческой мифологии — на древние мифы поздние авторы-поэты наслоили новые мифы, модифицированные бессознательной антиципацией матрицы, и даже, видимо, модифицировали саму древнюю основу, подгоняя ее к новым, уже брезжащим смыслам. Героями мифов становились уже не столько боги, сколько связанные с ними цари и простые смертные, мифология же переходила в эпос и в конце концов в трагедию.

А эта последняя начинает изменять природе мифа и переходит в его противоположность — истолкование действительности с точки зрения уже затронутого матрицей сознания. Миф становится *искусственным*, то есть плодом искусства: если в естественном мифе еще невинное, начальное сознание ставило и решало все вопросы в основном через силу, конкуренцию воль, иными словами, через взаимодействия первичных потоков психической энергии, то здесь силу заменяют конвенции разумной природы, конкуренция рациональных акторов.

Платон уже довольно прозрачно говорит об искусственной природе мифов — в своем идеальном государстве он предусматривает их волевое разумное *конструирование* путем жесткой цензуры. Запрещать в мифах следует все, что не сходится с идеей богов как исключительно благих и совершенных существ, которые не могут быть причинами зла, идеей, хорошо знакомой нам по христианской доктрине. Двойственность Платона сказывается и тут: с одной стороны, восстанавливая мир между богами, он объективно выступает за психическое здоровье, свойственное естественному, нематричному состоянию души, с другой — прокладывает путь христианству, лишая психику полноты, целостности, и в этом смысле идет по дороге матрицы. Впрочем, в некоторой степени двойственна и сама греческая мифология, ведь войну между богами можно понять и как сильно искаженное представление о психической полноте «добра и зла», изначально присущее любой естественной мифологии. Разница тут в том, что в древнейшей мифологии нет проекции состояния сравнительно развитого сознания на объективную картину архетипов, свойственной грекам.

Показательно, что время великих греческих трагедий быстро проходит, занимая лишь несколько десятилетий 5-го века до н. э., и поэзия этого лада решительно уступает место прозе, философской и исторической. У Аристотеля, как я уже сказал, мифология не играет сколько-нибудь существенной роли, а Платон крайне учтиво клянет поэтов; для Геродота миф, религия, суеверие еще во многом — отправная точка изложения (он лишь иногда не слишком решительно дистанцируется от них), зато Фукидид окончательно порывает с мифом, стараясь во всех исторических событиях в качестве их первопричины разглядеть рациональную, и притом по большей части корыстную мотивацию конкретных людей (он же — основоположник исторической методологии, зиждущейся на доказательном здравом смысле и недоверчивой проверке источников).

Так вот, было бы, конечно, предельно странно ожидать, чтобы афинские трагедии 5-го в. до н. э. остались на уровне первобытного, исходного мифа, — этого и не произошло, и одна из них, достаточно известная, особенно показательна в этом смысле. Захватывающе интересную картину возникновения такого рода искусственного мифа, картину, требующую несколько более обстоятельного изложения, можно наблюдать в третьей части «Орестеи» Эсхила — «Эвменидах» (ок. 458 г. до н. э.), уже не столько трагедии, сколько уголовной драме и одновременно судебном репортаже, в пьесе с заодно явно выраженным назидательным политическим подтекстом[15].

Афины, родина автора, согласно этому подтексту, — лучшие во всем, они несут всей остальной Элладе свет разума, образцовую, высокую цивилизацию, принципы высокого гуманизма и готовы играть роль справедливых панэллинских судей, чтобы всюду наводить надлежащий порядок, да они и вообще — «школа Эллады» (как позднее сформулировал в своей надгробной речи Перикл у Фукидида[16], — но еще раньше его Пиндар, хоть и фиванец, назвал Афины

[15] Между прочим, Ницше в бытность свою профессором в Базельском университете читал лекции и вел семинары по всем трем частям трилогии Эсхила, по большей части по «Хоэфорам» (во все время своего преподавания), а специально по «Эвменидам» — в 1872 г. Интересно, ограничивался ли он при этом филологическими и историческими вопросами или затрагивал более общие темы? Впрочем, его оценки античности в частностях далеко не во всем близки моим, а совпадают с ними только в самой общей перспективе, заданной именно им и обозначенной выше, на 2-м уровне этой книги. Другие подробности о Ницше в связи с античностью см. в книге: *Колесников И. Д*. Фридрих Ницше и античность. Образ классической древности в немецкой гуманитарной мысли XVIII — XX веков. М., «Культурная революция», 2020.

[16] В той же своей речи (431 г. до н. э.) Перикл задолго до Платона высказывает такое же саркастическое отношение к Гомеру, что и тот, но делает это, ревностно восхваляя реальное Афинское государство, а не выстраивая идеальное, как Платон: «…и не нужен нам ни славословящий Гомер, ни иной какой песенный ласкатель, ибо краткую их выдумку разрушит истина наших дел» (кн. 2, 41, пер. Ф. Мищенко и др.; можно, конечно, думать, — это потому, что Афины играют у Гомера ничтожную роль, но хитрый Перикл отводит от себя такое подо-

оплотом Эллады); вполне вероятно, что вся трилогия была тайно заказана Ареопагом как инструмент государственной политики. Такие евлогические заказы от государств поэтам не были редкостью у греков. А впрочем, может быть, Эсхил решил все самочинно — ведь и у Еврипида в «Медее» (431 г. до н. э.) героиня, как и Орест, уголовная преступница, совершившая свои страшные злодеяния в другом городе, Коринфе, находит убежище, привет и поддержку в Афинах (правда, в виде обещания и уже за пределами действия пьесы), и тоже не без божественной помощи. Если власти Афин и стимулировали обоих драматургов, то те явно пошли на исполнение заказа с радостью. Во всяком случае, можно сделать важный вывод о том, что сочиненные обоими искусственные мифы неспроста нашли поддержку в обществе, в коллективном сознании афинян, и не только по политическим соображениям (о чем я скажу ниже).

Уголовное преследование Ореста (он убил свою мать Клитемнестру за то, что та убила его же отца Агамемнона; об одновременном убийстве Орестом Эгисфа, сожителя матери, здесь, в третьей части трилогии, уже напрочь забыто) тут имеет, мягко говоря, весьма странный характер — преследователи, «прокуроры», а именно Эринии, древние хтонические богини возмездия и мщения, почему-то послушно следуют за обвиняемым в другой город, Афины, из его родного Аргоса, места преступления, и только запугивают его вплоть до легкого психического расстройства, вместо того, чтобы там же его арестовать и предать суду.

Их нерешительность и растерянность объясняются, возможно, тем, что Орест (символически-функционально — сознание), жестоко отомстив за отца, в сущности, выполнил работу за Эриний (символически-функционально — бессознательного), тем самым поставил их статус мстительниц под сомнение и, более того, опозорил их, ведь Клитемнестру за подлое убийство Агамемнона они не преследовали, хотя были обязаны делать это. Нижеследующие соображения покажут, что сомнение не было напрасным и со временем только усили-

---

зрение, упоминая и о других поэтах, возможно, и об Эсхиле). Речь, правда, сочинена Фукидидом, но он клянется, что передал все самое существенное из прозвучавшего в жизни (и, возможно, в его присутствии), как делал-де и всегда во всех таких случаях. Разница в позициях Фукидида и Платона принципиальна: философ отвергает Гомера за то, что тот дает картину вражды богов между собой, то есть дисфункции психики, как *нормальную* (на самом деле как *реальную*, и в этом смысле поэт — реалист), а надо бы, по мнению Платона, восстановить их единство как подателей одного только блага, то есть психическое здоровье; историку же, солидарному тут со своим героем Периклом, на богов откровенно наплевать, а Гомер, считает он, только злостно отвлекает афинян от *настоящего дела*, демократии торгашей и установления господства над Элладой. Читателю уже понятно, кто из них двоих явно (а не двойственно) идет по пути матрицы. Впрочем, завоевание Греции, в том числе и ослабевших Афин, македонцами, племенем много более архаичным, на какое-то время затормозило матричный прогресс афинян, как еще раньше такому торможению немного поспособствовала победа культурно отсталых спартанцев над ними в Пелопонесской войне.

лось, свидетельствуя об известном, то есть символическом, разочаровании сознания в бессознательном и последовавшей за ним кардинальной, воображаемой и желательной для сознания, перемене ролей — сознание силой *присваивает* себе (в своем воображении) статус ведущего, а бессознательному *назначает* (там же) статус ведомого. Именно здесь главный конфликт и психологический смысл всей драмы, мало того, на него ориентирована вся трилогия Эсхила.

Итак, обвиняемый Орест, который заранее признает себя преступником, опять-таки *почему-то* сам выбирает Афины местом своего суда, Аполлона — своим адвокатом, а Афину, эту отчужденную ипостась Зевса, почти равновеликую ему, своей покровительницей, причем Аполлон весьма кстати охотно признается, что был, вместе с соучастницами-хоэфорами из второй части трилогии, подстрекателем преступления, ныне же выступает благожелательным к преступнику свидетелем в суде, а Афина берет на себя роль судьи и одновременно открыто играет роль заступницы, адвоката обвиняемого. Она же как хозяйка города тут же и чуть ли не *ad hoc* (но получается, что отныне на постоянной основе) учреждает суд присяжных из числа местных старейшин, представителей Ареопага, а за собой оставляет право решающего голоса при равном числе голосов присяжных «за» и «против». Следуют прения сторон, присяжные подают голоса вот именно в этом порядке, то есть равным числом, а завершается процесс как раз так, как предусмотрела и желала судья, — оправданием преступника, поскольку Афина подала свой решающий голос за это решение. Заодно она вежливо перевоспитывает мстящих Эриний, и те, к общему облегчению, вдруг становятся Эвменидами, «благосклонными», изменяя своей природе.

Все счастливы (возможно, пока кроме Эриний). Оправданный Орест получает права на трон в своем родном городе как наследник убитого матерью Агамемнона, Афины тем самым восстанавливают справедливость в соседнем Аргосе и теперь хотят обменяться с ним клятвами в вечной, но не равной дружбе, ведь соседи теперь (конечно, в пределах действия пьесы) обязаны гегемону навязанным благодеянием. По сути дела, в пьесе Эсхила родина демократии и судоговорения виртуально, в воображении (ведь дело происходит для тогдашних греков в глубоком прошлом) вмешалась во внутренние дела другого государства и нечестной хитростью виртуально же сменила там власть на удобную для себя, задав тем самым реальный образец политических манипуляций на тысячелетия вперед.

Важнее всего тут объективное, то есть независимое от автора, Эсхила, распределение глубинно-психологических ролей между мифическими персонажами этой драмы. Древние Эринии явно символически воплощают собой бессознательное, первобытные инстинкты, и в начале драмы ведут себя и выглядят соответствующе, то есть дико, отвратительно и страшно. Им противостоят новые, блистательные, просвещенные божества и уже наполовину примкнув-

шие к ним афиняне, будто бы уверенные носители цивилизации, справедливости и разума. Первые терпят поражение, вторые побеждают *в рамках судебной конвенции* (а будто бы не силой — но ведь порядок голосования присяжных *навязан* богиней). Но ни то, ни другое не выглядит убедительно. В ходе судебных прений с Афиной, воплощенной Зевсовой Мыслью, Эринии заочно бросают упрек даже Зевсу, благожелательно стоящему за спиной своей дочери, — он-де сам изувечил и сверг своего отца и потому все равно не имел бы права судить в «этих», родственных делах, а Афина — апеллировать к его предполагаемой позиции. Соображают они, кстати, совсем неплохо для дремучих инстинктов, то есть вполне разумно; впрочем, в сказках толково говорят и звери.

Афине невнятной скороговоркой удается «замять» их аргумент, и выглядит это очень уж сомнительно, совсем не рационально и плохо мотивировано (мол, чего ж вы хотите, Зевс есть Зевс, и точка), а кончает она дело тем, что откровенно *подкупает* обвинительниц (видимо, не столько из-за запугиваний со стороны Эриний, сколько как раз из-за сомнительности своего контраргумента) — мол, мы здесь, в моем городе, непременно и сразу учредим культ Эриний по первому разряду, ничуть не хуже, чем культы высших богов, будем вас почитать, кормить и поить *comme il faut*, а вы уж, пожалуйста, не чините препятствий впоследствии, не вредите Афинам. (У Гомера подобную взятку, дюжину отборных коров, троянцы обещают самой Афине за помощь в войне — в данном случае безуспешно. Это была обычная практика религиозного обихода, но подкуп судьей прокурора не лезет ни в какие ворота.) Те для вида ломаются, но в действительности не прочь получить хорошую взятку и потому, предварительно пошантажировав богиню вредом, который они способны нанести Афинам, милостиво соглашаются отныне не производить *фурора* — не пугать население мерзким внешним видом, отвратительным запахом и леденящими душу завываниями, а стать уже вполне цивилизованными Эвменидами (по-гречески благожелательницами) и принять точку зрения высших богов.

Вся эта сцена подкупа выглядит чрезвычайно странным отклонением действия далеко в сторону от законного развития нормальной драмы — вместо того, чтобы просто заниматься своим опасным для героя драмы делом, Эринии вдруг смещают фокус сюжета — принимаются сетовать *на свою судьбу вообще*: они-де, богини как-никак подревнее, чем всякие Афины и Аполлоны, чувствуют себя неполноценными, униженными и несправедливо обиженными, они-де и в данном случае твердо рассчитывали честно выполнить свою важнейшую законную функцию, свой священный долг, да им почему-то мешают. Они чувствуют свое неминуемое поражение в судебном процессе и стараются хотя бы извлечь выгоду из сложившейся ситуации, своими жалобами намекая, что неплохо было бы улучшить их положение, и, таким образом, поступают совсем как люди.

Мы (то есть нынешнее сознание) лучше прочувствуем всю нелепость такого сюжетного поворота, если представим себе, что в современном уголовном процессе прокурор в разгар прений внезапно начинает пламенно жаловаться судье и заодно всем присутствующим, скажем, на свою низкую зарплату и третирование со стороны высокого начальства, не дающего хода его карьере. Судья, конечно, в ответ на это немедля прекратит заседание и вызовет врача, но у Эсхила (то есть в греческом сознании, не сложившемся «до конца», еще только начавшем в своих, и только своих интересах разбираться, что к чему) все совсем не так.

У него действие на истинно мифологический, нерациональный лад разворачивается одновременно в двух плоскостях, как если бы судья из вышеприведенного примера всерьез воспринял неадекватные личные жалобы прокурора, обладая полномочиями сейчас же, прямо в ходе судоговорения, безоговорочно удовлетворить их, и при всех благожелательно пошел ему навстречу, изменяя смыслу своей должности, потому что сделал это заранее, но только с целью подкупа обвинителя, то есть мнимо, став на одну из сторон процесса. Значит, у Эсхила нужно поискать мотив этой, на первый взгляд, абсурдной раздвоенности и всего странного хода действия и распределения ролей вообще.

Такой мотив кроется в общем психологическом смысле ситуации и его особенных интенциях: здесь угадывается *попытка уже значительно укрепившегося разума, сперва «заблокировав», затем милостиво реабилитировать символизированные Эриниями инстинкты, придав им, диким богиням, вид цивилизованных*. Попытка эта была неудачна, потому что инстинкты в целом не нуждаются в реабилитации и не могут быть цивилизованы (цивилизованный разум способен только найти другой, чем прежде, манер адаптации к ним), а сама по себе она означает явное смещение общего психического баланса в пользу зазнавшегося и теряющего связь с психической реальностью разума.

Урок, который греки могли извлечь из трагедии Эсхила, состоял в том, что мщение, предпринятое под контролем сознания, цивилизованно и оправданно, а дикое, эмоционально-спонтанное мщение — нет. И вообще, все, что контролируется сознанием, хорошо и законно, а что им не контролируется, незаконно и плохо. О злоупотреблении сознанием своей властью в этой связи греки как-то не подумали. В жизни они решали такую проблему просто — злоупотреблявших властителей, из тираннов (с двумя «н»), захвативших власть и законно правящих с общего молчаливого согласия, ставших просто безумными тиранами, надо свергнуть, прогнать или убить. По этому образцу они загодя, на будущее облегчили, упростили себе задачу и в своем представлении — вместо того, чтобы подумать о том, каковы пределы прав сознания в лице разума, организатора и распорядителя, — они проложили дорогу к присвоению ему статуса безответственного божества с неограниченной властью. Это, конечно, был очередной шаг в сторону матрицы.

Итак, греки впервые и, так сказать, вчерне, в виде намека и тенденции опробовали, пусть пока только в воображении, операцию купли-продажи как козырь и лозунг демократии, как основной (наряду с насилием) торгашеский инструмент матрицы: куплено было право сознания на избавление от тягостных для сознательного разума пут бессознательного, а продана, принесена в жертву — правда чувства (как бы ни была плоха убитая сыном прелюбодейка и мужеубийца Клитемнестра).

И вот здесь уже *разница между виртуальным и реальным совсем исчезает* — ведь действие трагедии Эсхила разыгрывается внутри психики, то есть того же пространства, которое порождает всякую человеческую деятельность. Проснувшийся в ненужный для здоровья психики момент и потому дефектный разум сумел «усыпить» темные инстинкты (то есть отстраниться от них), умаслив их взяткой, и, хоть не без труда и не без греха, оправдал тяжкое преступление против естества. Правда и то, что какая-то легкая тень недосказанности и нечистой совести все-таки витает над этим произведением, причем и внутри него самого.

Искусственный миф, так же, как и естественный, продуцирует символы бессознательного, но, в отличие от этого последнего, они модифицированы влиянием сознания. Символический (то есть осознававшийся тогдашними греками весьма смутно) смысл, заключенный в трагедии Эсхила, я постарался показать выше, — в нем явно выражены претензии разума на высшее, командное место в психике древних греков. При этом ход смутных мыслей и чувств, связанный с этим смыслом и реализованный в драме, не был просто частным, редким и необязательным мнением «идиота» (то есть частного лица): Эсхил уже при жизни был очень популярным, авторитетным автором, победителем на нескольких театральных конкурсах, а греческий театр еще помнил свой изначально сакральный и культовый смысл. Его трагедии хорошо знали все афиняне и многие другие греки, и потому позволительно считать, что он выразил согласное настроение большинства тогдашних эллинов и его психологическую почву (несогласными, и тоже смутно, могли быть, вероятно, в основном только политические соперники афинян — спартанцы, в сферу влияния которых входил строптивый и непокорный Аргос, если они вообще были в курсе, что в Афинах поставлена новая трагедия).

Так что же получается у Эсхила в итоге, если посмотреть на всю трилогию «Орестея» с этой точки зрения? Что весь фокус внимания слушателей и действия, его кульминация — это внезапное превращение древних, тошнотворных, отсталых Эриний в современных, приличных, возвышенных и гуманных Эвменид, предпринятое по инициативе высших богов, богов разума, Афины и подмигивающего из-за ее спины Аполлона, второго божественного шефа Афин. О важности такого превращения для поэта говорит то, что последняя часть трилогии *авансом* названа им «Эвмениды», хотя в качестве таковых они так и не

успели себя проявить в действии трагедии (подразумевается, что их благодетельность впредь, по окончании действия, будет состоять лишь в отсутствии вреда, который они могли бы причинить народу, но причинять, так и быть, *теперь* не будут, и больше ни в чем).

Дополнительный и притом немаловажный свет на творческий замысел Эсхила и его реализацию проливает жанровая неопределенность и сомнительность пьесы. В самом деле, какая же это трагедия, если герой в конце не гибнет, совершив что-то великое, например, с трудом победив чудовище, а, напротив, ему уготован *happy end*, он блистательно выигрывает тяжелый, опасный судебный процесс и получает законный царский венец на родине? Да и вообще, герой ли Орест, если все, что он сделал, — это убийство из засады, совершенное с помощью своего приятеля Пилада, предательниц-служанок матери и при поощрении (а, значит, оправдании наперед) со стороны влиятельного, солидного Аполлона? Сдается, «Орестея» была не только политическим заказом афинского Ареопага, но и историческим заказом коллективной психики афинян. Уж очень хорошо счастливая развязка драмы соответствует общему оптимизму набиравшего силу тогдашнего греческого разума.

Инстинкты, таким образом, символически получили *in effigie*, в воображении и представлении афинян, почетную отставку, каждый по ордену, были отправлены на пенсию, *должны* теперь довольно молчать и ничего не делать; сознание отныне возьмет дело мщения, а символически — и все остальные, темные и светлые, дела всей души в свои знающие руки, и о бурном, буйном, беспокойном, неуправляемом прошлом можно окончательно и с облегчением забыть. (Надеюсь, я достаточно ясно расставил все нужные акценты в своем неслучайно столь подробном изложении и толковании драмы Эсхила и сопутствовавших исторических условий, чтобы можно было этом убедиться.)

Осветление, облагораживание инстинктов, их осознанивание — дело, конечно, хорошее и законное, мало того, абсолютно необходимое, но только если оно совершается подготовленным, созревшим для этого сознанием, до конца понимающим, зачем, что, когда и как надо делать, что речь тут идет об опаснейшем предприятии, о перенаправлении потоков психической энергии высокого напряжения из одного, древнейшего русла в другое, новое и неизведанное, об адаптации полученной таким образом энергии сознанием, шире — психическим организмом в целом. Две с половиной тысячи лет тому назад европейское сознание совершенно не было к этому готово, но со всей отвагой, с размаху прыгнуло в воду там, где ее не было. Оно могло бы подступиться к этому сложнейшему предприятию во времена, скажем, Юнга — но было уже слишком поздно, сознание в своем преждевременном прыжке, спаленное лишней энергией, которую получило от инстинктов без должной обработки, получило тяжелые, критические травмы.

Таким образом, в общем и целом можно заключить, что в коллективной психике древних европейцев (греков) как заметная тенденция сложилось следующее общее, принципиальное положение. *В модусе полубессознательного дезидератива люди избавлены от воздействия естественных инстинктов, и разрушительных, и спасительных, — но целиком подвержены воздействию поврежденных, дезорганизованных, взаимно враждующих инстинктов и архетипов*.

В реальности, конечно, такого избавления от инстинктов быть не могло, поскольку оно противоестественно, но в ходе истории настойчивый противоестественный, наглый дезидератив начал постепенно реализовываться. В результате этой реализации ни инстинкты, ни архетипы, ни незрелое, но зазнавшееся европейское сознание не могут полноценно регулировать психическую деятельность, которая поэтому обречена на деградацию, а главнейшей функцией сознания в сфере управления жизнью становится *разум как насилие*, поскольку внутренний разлад, дисфункция (символизированная враждой среди богов) делает естественное сознание как регулятор неестественным, слабым и неспособным ни на что другое, кроме инстинктоподобных силовых проявлений. Ведь разум в модусе рассудка — это тот же инстинкт, потому что то и другое действуют автоматически; разница между ними только в том, что разум напрямую связан с комплексом «я» и его волей, в случае матрицы замкнувшейся на себя.

Насилие, агрессию нельзя назвать уникальным, отличительным признаком матричного склада психики — оно свойственно и нематричным психическим системам с древнейших времен. Но одно дело, когда насилие служит преимущественным или даже исключительным орудием «высокоразвитого» разума европейцев, и совсем другое, когда оно применялось менее «развитыми» людьми, не знакомыми с творениями Аристотеля, Гегеля, Спенсера и т. д., но не изобретавшими и не использовавшими смертельные плоды спаленного разума — атомную бомбу, химическое оружие, концлагеря, не практиковавшими широкомасштабный, теоретически обоснованный, убежденный геноцид и, конечно, не знавшими чего-то подобного «бремени белого человека», основанного на комплексе превосходства. Традиционно уже издавна склонная к насилию Япония в 20-м веке тут не в счет — она быстро заразилась матрицей, усвоив из нее в первую очередь насилие именно в этой, сознательной форме, даром что долго держалась, словно предчувствуя такую опасность. Крайний Восток и крайний Запад (США) сомкнулись, сцепились и сразу принялись за взаимное насилие. В результате новичок подвергся насилию сам и был ассимилирован.

Насилие и есть программа и реальность матрицы, которую, по всему выходит, эллинская мифология мудро провидела на тысячелетия вперед. На самом деле это было, конечно, вовсе не мистическое предвидение, а трагическая

мудрость мифа, все то же самоописание бессознательного, то есть природный *образ, объективная картина*, из которой сознание могло и должно было извлечь здравые для психики выводы, но не сделало этого.

Сверхбогатая сложными сюжетами и подспудными, бездонными мыслями греческая мифология, не имеющая себе в этом отношении равных и из всех существовавших наиболее близкая к сознанию, годилась для таких антиципирующих коллективные психические процессы самоописаний, как никакая другая, и притом потому, что была, возможно, напрямую предназначена (как компенсация возникавшей в недрах греческой психики матрицы) именно для этого. Ее психологическое ядро изо всех сил пыталось затормозить процесс отрыва сознания от бессознательного, но так и не смогло этого сделать — слишком большую психическую энергию призвали, выманили, впустили греки в свое сознание и слишком быстро это у них получилось.

Пережив «грех» быстрого, дедаловского разума в сценической трагедии, испытав облегчающий катарсис и на всякий случай принеся искупительную жертву богам в лице сверхчуткого Сократа-добровольца, они успокоились, ошибочно и фатально простили себе этот грех поспешной и односторонней сознательности, решительно перевернули его значение с греха (которым сознание само по себе, конечно, никогда не было) на добродетель (которой оно, конечно, бывает при определенных условиях, то есть если правильно себя ведет), а, проделав эту операцию, возрадовались новой силе своего торжествующего разума, положив начало всей последующей судьбе Европы.

Мать-Эллада! Отец-Рим! Вы породили несравненно великое, испустили животворный сияющий свет, но одновременно бросили густую тень, посеяли семена разложения и гибели, смертельной тьмы, которую заблудшая, сгнившая Европа переживает прямо сейчас! Ваш великий свет померк в ней навсегда, его там больше нет и не будет. Для других будет, возможно, еще пышно цвести высокое древо эллинских мифов, принося и сладкие, и горькие плоды, и не вам, европейцам, будут говорить, шептать, нести живой теплый свет, движение и дыхание эллинские рельефы, рисунки и скульптуры, не вы сумеете расслышать и понять глубинный смысл, которым дышит философия и поэзия эллинов, не вы будете разгадывать последнюю, трагическую тайну древней Эллады, искать взглядом где-то вдали до сих пор блуждающие корабли Одиссея…

* * *

Но вернемся к общей картине коллективной психики древних греков и их исторического окружения. Характерные процессы шли и в совокупной душевной жизни втянутых в новую историческую (то есть *психическую*) орбиту народов. Бессознательное не исчезло и не ослабело от успехов и натиска геометрии, логики и диалектики. Наоборот, по мере их закрепления и продвижения

оно все сильнее «угрожало» внезапными и недобровольными компенсациями, которые еще сравнительно слабое, неокрепшее сознание смутно и сильно ощущало как угрозу окончательной и страшной катастрофы (здесь корень эсхатологизма, и не только христианского).

А поскольку бессознательное воплощали собой старые боги с их угрозой мести, сознание начало потихоньку ощущать отчуждение от них, обращаясь за помощью к другим богам. Отсюда, по-видимому, все возраставший в 3—1 веках до н. э. интерес к восточным культам, астрологии и магии, не иссякавший до самого конца античности. А старые боги (архетипы) отмирали: в том смысле, что разумное сознание перекрывало идущие от них и обратно к ним потоки энергии, чтобы с гордым видом замкнуться в себе окончательно (хотя произошло это много позже). Наконец великий Пан — по достоверным слухам — умер на Патмосе (кстати, там же, где, как известно, был написан «Апокалипсис»).

Однако паллиативные заимствования с Востока не приносили решающего облегчения, не давали чувства избавления от нависшей над сознанием угрозы. Искупление жертвой Сократа оказалось недостаточным, далеко не полным; это был, можно сказать, только первый, черновой набросок будущих прогрессивно-наступательных акций разума. Сократ все-таки «ушел, оставив их спящими» (и притом сильно пьяными; см. «Пир», 223d), и спустя четыре сотни лет некто вынужден был призвать «их» к *своего рода* пробуждению: «что вы спите?» (Лк 22, 46). Поэтому позарез нужна была новая жертва, более полная и действенная — а одновременно и гораздо более сакральная (ведь еще далеко не были исчерпаны возможности обращения к бессознательному как «хозяину»), и более популярная (ведь набиравшая силу матрица должна была, то есть стремилась, овладеть массами). Такой жертвой и стал новый бог, Бог праведного разума — Христос-Логос.

Сознание в естественной психической системе, конечно, должно было рано или поздно начать выход из сферы тотального контроля со стороны инстинктов и архетипов бессознательного, ведь оно — единственная психическая инстанция, подчиненная закону роста, а важнейшая характеристика всякого роста — *темп*, скорость изменений, освоения нового и соответственно приобретения сознанием новых качеств. Нарушение естественного темпа роста сознания, а именно резкое ускорение, вызванное его матричной девиацией, произошедшей в Древней Греции, означало разрыв, искажение связей с архетипами — насильственную и кардинальную психическую трансформацию, в дальней исторической перспективе — с тяжелыми, болезненными для психической целостности последствиями.

Выше я говорил о неспособности поврежденных зарождающейся, даже латентной матрицей инстинктов, архетипов и незрелого, скороспелого сознания взять на себя роль полноценного регулятора психической деятельности. Из-за этой неспособности в коллективной психике античного мира возникла

настоятельная потребность в новой психической инстанции, которая могла бы взять эту роль на себя, для сознания — роль в сфере символов, то есть религиозную, и притом роль не принцепса, первого среди равных, которую символически играли Зевс или Юпитер, а в исторической жизни Юлий Цезарь и отчасти Цезарь Август, но абсолютного самодержца, императора, какими очень скоро стали правители античного Рима начиная с Тиберия (Александр Македонский сделал свою пробу слишком рано, поэтому и он, и его империя потерпели крах; такова вообще судьба всего скороспелого, несвоевременного, к примеру, религиозной революции Эхнатона).

Совпадение с реальной историей тут отнюдь не случайно — именно в 1-м веке н. э. такой символ самодержца-пантократора и появился, появился хитроумнейшим, «одиссеевским» образом — будто бы в Палестине, в иудейской среде. Это видимое отступление в чуждую, негреческую сферу должно было сигнализировать о революционном и притом теперь уже всемирном характере новаций в религии, но на деле сохраняло полную преемственность и последовательность матричной линии и качества психики, зародившихся в Греции. Успешное распространение христианства среди соседних с греками народов (сирийцев, египтян, римлян и других) говорило именно об этом долгом и близком соседстве, в той или иной степени подготовившем их к восприятию матричного склада психики. Правда, азиатские божества сосуществовали в Империи с христианством еще несколько столетий, однако не могли и так и не смогли удовлетворить запрос матрично альтерировавшей, но бессознательно еще жаждущей «спасения» от такой альтерации коллективной психики, к тому же уже не столько греческой, сколько общей римско-имперской.

А запрос, сосущая, зияющая в психике пустота, был на такую психическую инстанцию, точнее, на ее символы, на такого бога, который представлял бы одновременно с потусторонней, могучей сферой и слабую, *человеческую*: ее-то и надо было символически принести в искупительную жертву старым, изрядно измучивших всех сбившимся с пути богам-архетипам, чтобы взамен обрести специфическую силу, силу разума, отменить наконец власть богов и заменить ее новым, но тоже божественным порядком. Вместе с человеческой слабостью в жертву тут была символически и реально принесена наперед и значительная часть естественной человеческой психики, а именно души, что сделало напрасными все надежды на «спасение» от неправомерной матричной альтерации.

При этом он, этот божественный образ, должен был быть совсем свежим: герои-полубоги старой религии, хотя они тоже формально были человекобогами, тут не подходили, ведь они только трагически служили своим божественным отцам, матерям и господам, и лишь во вторую очередь людям. Впрочем, мифологические судьбы некоторых древних героев уже издалека символически предвосхищали и потихоньку готовили настоятельный запрос рубежа эр, «нашей» и «не нашей», — к примеру, титан Хирон добровольно расстался с

бессмертием, сойдя в Тартар, полубог Геракл добровольно взошел на костер, но жертвенная сторона едва проглядывала в их вынужденных физическим страданием поступках и стала немного яснее в мифе о Прометее. О том, что эти очень дальние предвосхищения давно были реализованы в недостаточной, как я уже говорил, то есть недостаточно сакральной жертве Сократа (ведь он был только человеком, а не человекобогом), читателю уже должно быть совершенно ясно.

Ни чересчур дряхлые, давно отслужившие свое египтянам политеистические Исида с Осирисом, ни Митра, ни Кибела, ни зороастризм с его двоебожием этим требованиям никак не соответствовали и к 4-му в. н. э. проиграли христианству с разгромным счетом. Нужен был человекобог-современник из географически близкого региона, но за ним должна была стоять солидная и притом незнакомая, совсем другая, непривычная, чуждая *монотеистическая* традиция, священная история, пусть и нелепая с точки зрения высшего греческого образования, — традиция, несущая обновление. То и другое в виде какого-то реального человеческого прообраза и иудейского Ветхого завета хитроумные греки, все еще удерживавшие лидерские позиции в духовной сфере Империи, нашли в Палестине, отчасти, возможно, прибегнув к домысливанию в нужном направлении и к изобретению.

Новый бог, греческий по реально-психологическому происхождению Христос, неизбежно стал паллиативом, ярлыком, *иллюзорным координирующим единством всех архетипов*, подчиненных *одному* Господу. Роль эрзацев античных подчиненных богов взяли на себя — поскольку реальные архетипы требовали своего хоть какого-то конкретного символического выражения — остальные персонажи христианской мифологии (Лица Троицы, архангелы, Богоматерь, святые, угодники и более мелкие, местные фигуры, функционально подобные древним нимфам, наядам и т. п., с последовательно убывающей божественностью, то есть психической энергией).

Новоявленные, но долго зревшие в глубинах коллективной души психологические фигуры, объекты религиозного преклонения, уже не враждовали между собой, как прежде, и в целом были весьма приличной компанией, являя собой внешнее подобие здоровой, целостной психической системы с единым абсолютным управляющим центром; они сразу нашли для себя общего врага — бессознательное в образе «врага человеческого» (см. на следующем уровне «Лестницы»). Но это благолепие — только видимость. Ведь фигура Христа выражает отнюдь не центральный архетип самости[17], главную ось психики, а толь-

[17] Юнг, утверждавший обратное (см. его «Эон»), видимо, очень хотел тем самым «спасти» христианство, то есть Европу, то есть в конечном счете матрицу, — с каким успехом, сегодня уже совершенно понятно. Масштаб его ошибки станет ясным из сопоставления двух символических фигур, более или менее превратно исполнявших сходные психические функции, только с разной интенсивностью, — Христа-Логоса и Афины Паллады, олицетворенной

ко одну ее сторону — сознание в лице активного, номотетического разума («В начале было Слово … и Слово было Бог»[18], греческом в оригинале *Логос*, то есть не просто слово как обозначение, знак, а определенный, направленный смысл, начало негэнтропии), насильственно, преждевременно и потому незаконно перехватившего доминирующую позицию.

Этот эрзац самости, на который можно смотреть и как на отчаянную попытку естественной психики спасти положение, не был способен исправно выполнять централизующую, ориентирующую и разрешающую коллизии функцию самости, а потому не только не оздоровил коллективную психику евро-

---

Мысли, богини не просто мудрости, а воинствующей мудрости, именно в ее городе, Афинах, превратившейся в наступательный, *агрессивный разум*, разум-оружие, разящий палладий, и в то же время, что характерно, богини техники («ремесла»). Показательно, что греческая мифология давала место и более естественному воплощению той же психологической функции — его занимала титанида Метида из предшествующего поколения богов. Знаменательно также, что Афина не была богиней грубой вооруженной борьбы, то есть войны как таковой, — это место было занято брутальным и туповатым Аресом. Если в более древние времена ее любимчиком был один хитроумный воин и мореплаватель, то в 5-м веке до н. э. — внешне миролюбивый, премудрый Сократ, *«поражавший»*, однако, современников своим разумом. Да и Аполлон соединял в своей фигуре — уже для всех греков — ясный разум и *разящие* стрелы солнца. Но Афина была главным божеством только в одноименном, хотя и самом важном городе Греции, а центральное место в общегреческой религии принадлежало отнюдь не ей. Европеец Юнг своим утверждением пытался сделать в некотором роде примерно то, что сделали бы афиняне, если бы объявили свою богиню главной в общегреческом пантеоне, а то и вовсе единственной. Но их психический склад оказался еще слишком здоровым для этого.

[18] «Гегель начинает с *начала*, каковое начало есть абсолютная формулировка ego cogito — истолкование ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, свойственное исключительно Новому времени. “Бытие” (действительность) как сознание, то есть осознавать *(себе)* нечто, некий предмет, иметь его для себя в качестве осознанного», — в принципе, правильно пишет Хайдеггер (в незавершенном трактате «Негативность», перевод мой; по-гречески в цитате — «В начале было Слово»). Но он ошибается вот в чем: это не «истолкование» начала Евангелия от Иоанна, «свойственное исключительно Новому времени», а *изначальный* психологический (реальный) его смысл («Новому времени», матричному мышлению, свойственны как раз такого рода ошибки). Ведь какое Слово могло быть «в начале» у Бога, Слово, не отличное от Него самого («Слово было Бог»)? Только слово «Бог», то есть «Я есмь Бог», или «Я = Я». Значит, «в начале» человеческой жизни (психологически, то есть реально, — «бытия») для Иоанна, понимал он это или нет, была саморефлексия — *сознание*, а, по Гегелю, даже мышление. Эта евангельская формулировка уже сугубо *матрична*: «Все чрез *сознание* начало быть, и без *сознания* ничто не начало быть, что начало быть. В *сознании* была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». Я заменил здесь личное местоимение 3 л. ед. ч. («Он», то есть Бог, или Слово) словом «сознание» для полной наглядности; то же можно сделать в уме и со словом «свет» (а «тьма» — это бессознательное). Сознание — это управляемое «я» упорядоченное восприятие, поэтому все остальные «слова» были у Бога *потом*: порядок же — прежде всего *время* и пространство, а уж *затем* весь остальной мир.

пейцев, но, напротив, со временем, спустя столетия, закрепил ее нездоровье, потому что был образцовым, пригодным, специально адаптированным к очередной стадии нарушенного, девиантного роста сознания выражением матрицы.

Уровень 3. Логический Агнец Христос: вторая жертва

Потребность в новой жертве вызрела и реализовалась, конечно, не в самом сознании, а в слоях психики, уже очень далеких от самых примитивных, инстинктоподобных архетипов, но еще и далеко не осознаваемых (той же природы был и первый шаг интегральной психики по «европейскому пути»). Иными словами, эту потребность испытывали, не зная о ней, а только страстно желая «чего-то»; она подпирала, подталкивала, направляла сознание исподволь, но не осознавалась. Тем сильнее она палила души, порождая свои новые символы. Самым сильным и влиятельным из них и стал *символ Христа как Логоса и Агнца, жертвы*. Теперь речь шла уже не об искуплении права на «условно-досрочное освобождение», а об окончательном выкупе и полной свободе, о суверенитете и владычестве разума, мало того, о радикальной перемене ролей сознания и бессознательного. Это была настоящая *революция в психике* — потому она и потрясла весь тогдашний мир (хотя готовилась загодя).

Итак, Сын Божий, Логос (не просто сознание, но *властная сила* сознания), есть по своей сущности (то есть по «замыслу», по основному символически-бессознательному значению) жертва во искупление «первородной вины» всех людей, преждевременного сознания. Он — жертва со всех сторон, целиком и полностью жертва: нельзя сказать, кто, собственно, ее приносит — то ли Отец, пославший Сына в мир для искупления, то ли человечество (руками евреев и римлян), то ли, наконец, Он сам, добровольно принявший свой крест. Жертву приносят тут все возможные инстанции сообща.

Между прочим, интуиции такого рода — что Христос есть жертва за разумное сознание — бродили в уме некоторых людей уже в первоначальную эпоху христианства. К таким людям можно отнести гностика Василида и его последователей. Согласно Ипполиту (*Elench*. VII, 27, 8), тот утверждал, будто Иисус стал первой жертвой «различению на виды», а страсти Его не имели иной цели, кроме различения смешанных вещей по видам, то есть, разумеется, логики.

Узнавая дальше[19] о Василиде с его более реалистичной, чем в традиционном христианстве, концепцией бытия (то есть психики), отдающей обильную дань бессознательному (в его терминах «агносии», незнанию), можно соблазниться мыслью, будто речь идет о правомерном с точки зрения ненарушенного психического баланса процессе: ведь рост сознания, его высвобождение из почвы бессознательности, подобное «выходу» растения из почвы, — вещь сама по себе вполне естественная и даже инстинктивная, мало того, просто прекрасная. Но такой соблазн легко отлетает прочь, если подумать, какая роль отводится в христианстве бессознательному вообще. (Не устану напоминать крити-

[19] Подробностей я избегаю. Толковое изложение Василидовой доктрины и ее заслуживающую внимания психологическую интерпретацию можно найти у Юнга в «Эоне», абз. 117 сл.

чески мыслящему читателю, что такие выражения, как «отводится в христианстве», везде означают у меня «рефлекторную», инстинктоподобную деятельность разума, не дающего себе отчета в природе своей деятельности.)

Вина и грех «понимаются» теперь как бессознательность и бессознательное вообще; добродетель и святость — как сознание и разум. Эту вину Христос искупает своим страданием (которое отныне воспринимается как великая *ценность*, ведь оно — *плата* за «освобождение из рабства»; у античных же трагиков страдание было просто наказанием и *скверной*), с любовью избавляя от него человечество, которое может, наконец-то, вздохнуть с облегчением. В принципиально оптимистическом, как сам разум, христианстве видоизменяется (хотя и не отменяется) греческое представление о трагедии: правда, единственную трагическую роль в театре, то есть мире, играет теперь Бог, а людям остается лишь сострадание, относящееся в общем-то к событию более или менее далекого прошлого.

Жертва Логосом (разумом, сознанием) должна окончательно и навсегда установить именно то положение дел, что уже было намечено за четыреста лет до того. Свет отделился от тьмы и счел себя иной природы, чем та. «Воплощение», вочеловечение Христа-Логоса на языке психологии, то есть, лучше сказать, реальности, означает перетекание, *насильственное перенаправление* мощного заряда энергии из бессознательного в сознание, в «Логос». В его лице все человечество «обожается», иными словами, сознание претендует на полный и окончательный контроль над психикой, жизнью и миром, а бессознательное окончательно демонизируется, «нигилизируется» и отвергается.

В представлении о жертве Христа есть две стороны, символизируемые, во-первых, образом Агнца, а во-вторых, образом «гневного Агнца» (в «Апокалипсисе»). Их соединение в одной фигуре Христа парадоксально и говорит о неполном, превратном «mysterium coniunctionis», соединении психических противоположностей сознания и бессознательного: ведь агнец уже и сам по себе — символ жертвы, *слабости*, о чем я говорил на предыдущем уровне Лестницы, но *гневный Агнец*, творящий над миром расправу, может быть отождествлен только с употребляющим *силу, насилие* сознанием, не безропотно исчезающим в жертве, но, напротив, торжествующим в качестве вечного Разума. Поэтому жертва Христа как психологический символ — неполная и лукавая: она приносится лишь *одной* стороной целостности, человеческой, слабой, а односторонность — надежный сущностный признак матрицы. Точнее, жертва приносится сильной стороной, разумным сознанием, но *за счет* слабой — всего остального, души. А сильная сторона, сделав это, с удовлетворением потирает руки, иллюзорно чувствуя себя полноправной и единственно законной представительницей человеческой природы.

«Спасение» человечества Христом-Логосом выражает надежду на необратимость этого процесса и уверенность в ней, надежду на то, что жизнь теперь

будет сосредоточена только в сознании, а требования скверного и «бесовского» бессознательного будут отклонены раз и навсегда. Впервые в европейской истории появляется массовое *ощущение личной «спасенности»* (античные мистерии гарантировали спасение только для избранных — особо пожелавших этого; остальные о нем и не думали).

Автономия и автоматизм сознания, разума и его безопасность от любых поползновений со стороны тьмы обеспечены окончательно, ведь бог теперь — это Бог сознания, правда, сознания, впавшего в роковую иллюзию. Иллюзия же заключается вот в чем. Оттого, что архетип («бог») *переживается* как понятие, оттого, что мышление орудует им как понятием, архетип, вернее, его активность, отнюдь не изменяет своей природы, да и не может ее изменить, а *остается бессознательным и нераспознанным, поскольку орудующий им разум ничего не ведает об архетипе*. Это неведение, агносия, и есть бессознательность разума и причина того, что последний нечувствительно для себя управляется искалеченной частью бессознательного, а доступ к его вечно здоровой части сам себе перекрывает.

Отсюда и зафиксированное Юнгом (к которому я буду часто и по-разному обращаться на этом отрезке пути[20]) смещение центра сознания к *мыслящему и волящему* «я» — и пусть даже подлинной и абсолютной еще долгое время считалась воля только одного субъекта, божественного, но сама *возможность* идеи волевого управления миром со стороны человеческого, а не только божественного (как у греков), разума уже явилась (ее-то М. Хайдеггер и счел основой «западной метафизики», или, иначе говоря, матрицы; подробнее об этом см. ниже, в специально посвященной этому мыслителю главе).

Отныне сознанию не только обетовался царский трон в человеческой душе, но оно даже обожествлялось («…Я сказал: вы боги…», Ин. 10:34, — прежде всего, разумеется, наиболее сознательные из «вас», но в принципе все). В том-то и дело: материнская бездна бессознательного, казалось, утратила божественную власть над психикой в целом, и тот ее малый островок, что зовется сознанием, *на уровне субъективного (бессознательного же) коллективного переживания* самозванно, хотя и «бессознательно», себя обожествил. «Бессознательное самообожествление» означает тут проекцию на архетип, а проекция, в свой черед, ведет к нарушению «чистого» курса разума, «раздвоение» его установки: Бог, конечно, — это разум, но Он же — тайна, запредельная ра-

[20] Но только как к методологу: его представление о конкретной исторической динамике коллективной психики в эпоху поздней античности и первоначального христианства сильно отличается от моего. Кто хочет в этом убедиться, соблаговолит прочесть, например, одну-две страницы из его работы «Über die Auferstehung» (Gesammelte Werke. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1981. Band XVIII/2. S. 744 ff.). Я не вступаю с ним здесь в полемику по этому вопросу, потому что его точка зрения уж очень уязвима в логическом и фактическом смысле.

зуму человека; иными словами, разум архетипический (спроецированный) признается трансцендентным по отношению к разуму сознательного «я».

Отсюда вся христианская апофатика, которую можно неплохо подытожить словами Августина: «Si comprehendis, non est Deus» («Если ты понимаешь Бога, то это — не Бог»); отсюда же, кстати, и новая, «фидеистская» установка разума: он, отчаявшись актуально приобщиться к своему божественному идеалу, вынужден только верить в него и в его пока недоступные человеческому разуму истины, «ибо» они, с его точки зрения, «нелепы» (*верить* — посредством сакрализованного, но отнюдь не утратившего свою рациональную природу логической связки «ибо»!). В этом отчаянии, однако, скрыта добрая надежда на то, что «пока» когда-нибудь превратится в «уже» — расстояние между ними принципиально преодолимо, и эта принципиальная преодолимость, это движение от эмпирического и покалеченного, неполноценного разума к идеальному, есть *прогресс* и залог принципиального метафизического оптимизма.

Альтернативный способ преодолеть разрыв между разумом «имманентным» и «трансцендентным» — это христианская *мистика*, которая объявляет такой разрыв иллюзорным, то есть принципиально устранимым со стороны индивидуальной воли. А поскольку устраняется разрыв в пользу трансцендентного, то мистика выполняет роль компенсирующего агента бессознательного. Доводя компенсацию до крайности, до полного подавления индивидуального «я», она только оказывает психике как целому медвежью услугу, потому что нарушает ее баланс в другую сторону. Это относится ко всякой мистике (и не только христианской), если ее воспринимает нормальное, простое «индивидуировавшееся» сознание. Такое восприятие ведет к иллюзии (нарушению баланса); реальность же эта мистика может отражать и выражать, лишь если вписывается в процесс самостановления (который, впрочем, пройдя определенную стадию, вполне способен обходиться и без нее).

И все-таки главная, сильнейшая установка матричной психики заставляет теперь европейское сознание — в лице разумного «я» и его мышления — смотреть только на себя, считаться только с собой, любоваться только собою. Оно еще способно поклоняться — но только чистому свету, то есть, в сущности, себе самому. Мало того, оно даже наделяет себя индивидуальным *бессмертием* (прежде бессмертны были только боги), увековечивая свою победоносную, но отнюдь еще не заслуженную роль. Эту его черту подметили наиболее мудрые из европейцев Нового времени, не случайно обозначив ее греческим словом *hybris*, что значит «наглая гордыня». Юнг тоже любит иногда обращаться к этой эмблеме европейской матрицы; но ни они, ни он не связывали эту черту европейской психики с христианством.

А между тем имевшая тут место широкого размаха инфляция сознания означала отнюдь не психическую интеграцию, для Юнга равнозначную христианству, а глубочайший *раскол* психической целостности (на индивидуальном

уровне такие расколы часто ведут к шизофрении), раскол, выраженный непримиримыми оппозициями жизни и духа, идеи и материи, субъекта и объекта, добра и зла, белого и черного, логической истины и лжи, единиц и нулей, *числа и образа* (см. ниже), — одним словом, человека и мира. Символ Христа выражает не целостность психики (сознания и бессознательного), а собранность, то есть естественное единство, только одного ее полюса, модуса или аспекта — сознания; эта собранность, вторая целостность, однако, всегда под угрозой распада в условиях отсутствия первой.

Тут можно и нужно вспомнить и о символическом выражении представления о жертве Христа в мессе. Речь идет о понятии *трассубстанциации* — пресуществления субстанций, понятии, поздно (1215) догматизированном (в католичестве), но явно возникшем вместе с христианством. Его суть — превращение простых, «земных» субстанций, хлеба и вина, символизирующих *плоть и кровь*, в «небесные», евхаристические, равнозначные *духу*. Можно было бы видеть в пресуществлении выражение психологически естественного процесса «осознанивания» бессознательного («плоти»), если бы оно не связывалось с представлением о жертве, искуплении и, стало быть, об *отказе* от одного (плоти, бессознательного) в пользу другого (духа, сознания, логоса). Транссубстанциации соответствует и вознесение Христа, всецело превращающее его в «Судию мира», в Бога, в Логос, стоящий над миром (и окончательно отделенный от него, то есть от бессознательного). А то, что все эти операции наделялись статусом мистических, то есть окруженных сугубой тайной, говорит лишь о высочайшей значимости соответствующего комплекса представлений в христианстве как матрично-европейской психической системе.

Эмансипация «духа» от «плоти», от конкретного человеческого тела, унаследованная христианством от платонизма, была в психологическом смысле эмансипацией логоса от бессознательного. Но вот что удивительно: поскольку ему — бессознательному, телу — деваться некуда при любой эмансипации, то психологически оно начинает проецироваться вовне. Вполне допустимо, что именно этой проекции и обязано своим появлением еще у греков понятие *материи*: спроецированное вовне собственное человеческое тело в представлении становится «природным телом» (геометрическими «телами» и т. д.)[21]. Человеческое же тело начинает переживаться как грех и стыд (и прятаться под одеждой) — но такое отношение к нему, возможно, было не столько специфически христианским, сколько матричным вообще: ведь оно было свойственно и языческому спиритуализму (Плотин) — вернее, язычеству, выродившемуся в

[21] С этой точки зрения правильным оказывается мнение Юнга об алхимии как предтече современного естествознания — в той мере, в какой алхимия действительно проецировала психику в вещество. См., однако, ниже, 4-й уровень, где утверждается нечто противоположное — но это не противоречие, а свидетельство двойственности и вообще сложности алхимии как особенной ткани в истории общего психического тела.

спиритуализм (не без обратной связи с христианством). Поэтому в христианстве оно отчуждается от реального тела, реальности в представлении о воскресении плоти и ее преображении.

А по мере того как эмансипирующийся от всего, что не он сам, в том числе и от христианства с его духовностью, разум переставал нуждаться в мифологических подпорках и все активнее инстинктивно избегал любых форм бессознательной компенсации своей девиантности, оказываясь в полной пустоте, — материя в его, разума, представлении (то есть опредмеченное бессознательное) из обители зла все больше превращалась в его, разума, единственную реальность — и, стало быть, значение материи (тела, бессознательного) со временем поменялось на прямо противоположное. Отсюда оправдание тела начиная с эпохи Возрождения и его нынешний культ. Современное оголенное тело, правда, стало просто куском продажного мяса и символом «успеха» (в качестве хорошо продающегося), в то время как у греков оно было внешним выявлением внутренних кондиций еще не распавшейся души, стремившейся и в телесном совершенстве подражать богам (архетипам).

Но и христианское отрицание тела (результат матричного раздвоения человека на тело и душу или «дух»), и нынешний его культ (результат отмирания этого самого «духа») — формы *иллюзорного матричного восприятия тела*. В последнем случае тело вообще и полностью оказалось в перцептивной пустоте: неясно, как к нему относиться, ведь поскольку только тело и есть, оно окружается естественным культом. Но неясно и то, *кто* должен к нему как-то относиться — неясно, да и не важно за отсутствием отвергнутого в пользу материи духа и в условиях деградации души, превратившейся в жалкую, темную и примитивную служанку тела. В итоге раздувшееся в бессознательном матричном самоощущении до вселенских измерений тело висит в воздухе и вслед за душой становится неполноценным. Инфляция сознательного «я» влечет за собой «инфляцию» тела (после длительного периода его отрицания).

Матричное тело (да, можно сказать и так) окончательно потеряло связь с действительностью. Умея и желая только наслаждаться или страдать, оно ощущает только наслаждение и страдание, оно воспринимает мир все более глухо и смутно (вспомним телесно нечувствительного Сократа) и уже совсем разучилось *познавать*, то есть участвовать в познании, быть *умным телом*. Познает в нем лишь разум сознательного «я», и познает ущербно, иллюзорно — ведь, как уже сказано, он воспринимает реальность в очень узком диапазоне, почитая воспринятое за всю реальность.

Но вернемся к нашей теме. Итак, все сознательное в христианстве принципиально наделяется абсолютной ценностью, а бессознательное воспринимается как его столь же абсолютная противоположность. Его *не должно быть*, следовательно (ведь «не должно быть» — приказ, *воля* разума), его и не существует — в том именно смысле, что оно должно быть *уничтожено до конца*,

дабы бытие вернулось к своей «подлинной природе»[22]. Но зло, грех (бессознательность) в мире есть. Как совместить эти взаимоисключающие ощущения? Очень просто — ощутить и *утвердить* разумом, что зло есть всего лишь *нехватка* сознательности, разума, а потом выразить это ощущение в мысли, и вот перед нами учение о *privatio boni* (зле как отсутствии добра), учение, над которым так отчаянно бился в свое время Юнг, стараясь его опровергнуть с точки зрения психологии.

Мы уже видели, что такой ход мысли (втайне ведомой бессознательными ощущениями) был отнюдь не чужд грекам уже в лице Сократа и его учеников. Теперь остается только сказать, что они работали над усилением позиций сознания, логоса не зря, ведь их усилиями была проторена дорога христианству. Не случайно Сократ назван «христианином до христианства». Христианство было (и остается) *самобытной европейской религией*, выражавшей и закреплявшей, а поначалу и развивавшей матрицу. Оно не было восточной религией ни в какой мере, хотя и появилось в Палестине (иудаизм, кстати, — религия ни восточная, ни западная; он «сам по себе»), хотя и полно образами, заимствованными из восточной мифологии. Может быть, как я говорил выше, такой элемент чужеродности был нужен европейцам как символ коренной, революционной смены их духовной парадигмы (*«Новый»* Завет!).

Не был позаимствован христианством из иудаизма и монотеизм, ведь уже Платон и Аристотель говорили о Боге как об Одном; греческая философия была так сильна, что незадолго до рождения Христа под ее влиянием оказывались и сами евреи (а не наоборот), к примеру, Филон Александрийский. У евреев монотеизм бессознательно выражал прежде всего их этническую самость (кажется, уникальный случай в истории человечества), в христианстве же — единство и царскую роль сознания, в отличие от множественности богов-архетипов: их надо было бросить в пользу Одного, они больше не должны были участвовать в душевной жизни — хотя, разумеется, на самом деле продолжали это делать (правда, с сильнейшими помехами), ведь их неучастие было бы смертельным для психики; «великий Пан», то есть старые боги в его образе, умер только с точки зрения сознания (спустя почти два тысячелетия будет объявлено и о «смерти Бога»); а попытка уничтожить бессознательное средствами разума со временем привела только к уничтожению самого уничтожителя. «Не мир, но меч» (тот же, каким гностический Христос отсек от себя «тень» и тем самым сделался обыкновенным, каноническим Христом) и образ Христа в «Апокалипсисе», Бога (и, не забудем, Логоса) гневного, крайне раздражительного, мстительного и жестокого Агнца, недвусмысленно показывают, на что способен чистый логос в своем отношении ко всему, что не столь чисто, как он сам.

[22] Эта не осознаваемая жажда мстительного уничтожения привела впоследствии к проекции и на природу *вовне*, природу вообще, а, следовательно, к ее *уничтожению*, творимому на наших глазах.

Такая установка сознания означает, разумеется, насильственное вмешательство в природу человека — не с целью проникнуть в сверхприродную сферу *личности*, а с целью коренным образом переделать, изменить наличную природу *индивида*. Был ли достигнут вожделенный результат? Только в том смысле, что природа оказалась *искаженной, изувеченной* (что хорошо прочувствовал еще Ницше, говоря о порче инстинктов христианством): одного деспота, чистую природу, променяли на другого (разум) — такого, который в силу присущего ему автоматизма, запрограммированности и поэтому своего рода бессознательности оказался в состоянии портить и губить эту природу, а вместе с нею и самого себя. Разум, ориентированный исключительно на свое мышление, в конце концов теряет половину мира, потому что обращается только к его разложенной, числовой стороне, отворачиваясь от целостной, образной. Он ослепляет себя на один глаз и из разума превращается в его противоположность. Инструмент принимает себя за того, кто им работает: большей глупости «в психологическом отношении», то есть в отношении стратегии бытия, сделать уже нельзя.

Имея дело с природой человека, система представлений, нечувствительно для нее самой порождаемая европейской матрицей, была обязана ответить на вопрос: что такое человек? Человек — это потенциально разумная душа, ответил Сократ. Человек — это душа, ответило христианство, но не просто душа, а — или праведная, то есть разумная, и, стало быть, *спасенная*, или греховная, неразумная, испорченная, «плотяная», *погибшая*. Праведная душа — это, конечно, сознание, погибшая — бессознательное[23]. Отсюда следует, что подлинна только первая; вторая, будучи погибшей, в ценностном смысле (а разум и, значит, христианство ко всему подходит с ценностными мерками, чтобы определить, что «наше», а что «не наше») все равно что не существует. Значит, человек (как и у Сократа) — это сознание, разум.

Сам же разум теперь окончательно (после подготовивших почву греков) понимается как универсальная и единственная мировая стихия: он — и в человеке, и в центре мира (а это значит, что в центре мира человек; отсюда антропоцентризм христианства), и вне мира, поскольку — в лице своего высшего, сакрализованного и, значит, *потустороннего* выражения, Христа — будет судить мир. Одним словом, всюду, куда ни глянь, в принципе только свежо сияющий разум, а все остальное — всего лишь в принципе исправимая, хотя и очень до-

[23] Божественный Логос спускается в ад, чтобы спасти временно и по ошибке оказавшиеся там избранные души праведников: эта мифологема являет собою слабый проблеск соединения психических противоположностей («осознанивание бессознательных содержаний», но не реальное, а данное в архетипическом «самоописании»). Более ранняя, частная и более скромная аналогичная попытка Орфея не удалась — сознание еще не могло проделывать такие фокусы (опять-таки в архетипическом «самоописании»).

садная ошибка или тяжелая, но излечимая, в крайнем случае хирургическим вмешательством Страшного суда, болезнь.

Но вернемся к вопросу о природе добра и зла, как он был *сознательно* решен христианскими мыслителями в рамках представления о *privatio boni*. Грех сознателен (в иудаизме грех мог быть и бессознательным), то есть *переживается сознанием* как грех именно бессознательности, и потому человек отвечает за него. Однако он сознателен только в том именно смысле, что является результатом нехватки и извращения самого же сознания. Ибо есть только сознание, а бессознательного не существует («бытие есть, а небытия нет», как это выразил еще Парменид). А как распределяются полученные разумом значения добра и зла на самом деле, то есть какова лежащая в основе христианства, хотя и не осознаваемая им схема отношений между ними?

Корень всех зол — это, разумеется, бессознательное, и его надо поэтому избегать, выкорчевывать и отнюдь не признавать (отсюда странно двойственная, нерешительная природа дьявола — с одной стороны, зло невоплощенно, и «метафизически» его нет; с другой, дьявол все-таки реален и, будучи «обезьяной Бога», *антимимон пнеума*, тоже демонстрирует своего рода «разум» — точнее, его подобие, хитрость). А все разумное есть, в сущности, доброе (мысль, прошедшая от Сократа до Просвещения и дальше, в «век буржуазии»). Отсюда *пафос морали* в христианстве («сверхоценка» сознанием, разумом самого себя), унаследовавшем его у стоиков.

Правда, христианство все же не означало окончательного и абсолютного разрыва с бессознательным, да и не могло быть таким разрывом, иначе не просуществовало бы почти две тысячи лет. Ведь для существования любой психической установки требуется энергия, а она идет только от бессознательного. Получало такую энергию и христианство — дело в том, что оно пресекло связи сознания со всеми архетипами («богами»), кроме одного: архетипа духа, единственно, хотя и с грехом пополам подходящего в этом случае в силу того, что в нем, помимо иррациональной, имеется логическая, рациональная сторона (архетип духа — вероятно, представитель трансцендентной самости в актуальной психике, представитель с ограниченными полномочиями). Выделяя логическую сторону одного из архетипов и пресекая связь со всеми остальными, христианство способствовало укреплению иллюзорного качества матрицы.

Однако, будучи, как и все великие исторические движения, явлением по меньшей мере двойственным, христианство невольно сыграло и потенциально положительную (в этом специальном смысле, а не вообще) роль: проведенное в нем резкое противопоставление сознания и бессознательного содействовало познанию европейцами бессознательного как факта и как идеи, сначала философской (Шеллинг, Э. Гартман), а уж потом психологической (Ницше, Фрейд, Юнг). Далось это им с большим трудом и томительной задержкой — только тогда, когда матрица породила свою осознанную противоположность: энан-

тиодромия, наложенная на другую энантиодромию, «Христос — Антихрист», выявленную Юнгом, или, скорее, компенсирующая эту вторую. Двойственная роль христианства выражалась и в других явлениях, о которых я упомяну ниже.

С претензиями разума, мышления на роль хозяина жизни связано и христианское представление о *равенстве душ*: ведь правильный, вменяемый разум есть величина постоянная, он у всех одинаков и *должен быть* одинаков, и чем он «одинаковей», то есть *коллективней*, тем лучше и вернее, тем «божественнее». Разум же в этой психической матрице ничем не отличается от «я»; отсюда и глубокое ощущение (отчасти верное) тождества всех «я». Это равенство в практической, общественной жизни было испробовано — в форме равенства для избранных — еще греками; Сократ застал и классический период, и кризис афинской демократии. Но она оставалась только пробой[24].

Христианство, само того не желая, проторило демократии широкий путь — Ницше правильно отметил это, а равно и вторую, для него главную причину эгалитаризма: «рессентимент», завистливую, обиженную злобу низшего на все высшее, на все, что «не одинаково», не коллективно, не «разумно» — а только одинаковое, коллективное и разумное всем понятно и прозрачно для всех и каждого, — но, напротив, личностно[25] и не слишком прозрачно, а то и вовсе непрозрачно, на языке современной матрицы — «асоциально».

Почему же все-таки европейская матрица далеко не сразу привела к демократии (не считая афинской пробы)? Потому что естество не так-то легко победить, изнасиловать, у него есть запас прочности, спасительная инерция; да и сама матрица всецело завладела душой Европы тоже далеко не сразу. Для начала она отравила само бессознательное, точнее, его поверхностные уровни (можно назвать такое отравление и «порчей инстинкта»), наполнив их образами разума: «rex tremendae majestatis», которому полагалось бы (в более сбалансированной психике) быть Богом любви *и* гнева (как, например, у Бёме), оказался все-таки Богом *или* любви, *или* гнева, чистым Логосом, на разумных и только разумных основаниях определяющим, что правильно, а что нет. Завязалась борьба старых, естественных тенденций психики с новыми (о ней см. на следующем уровне лестницы).

---

[24] И притом дошла до смехотворного самообожествления: под самый ее конец, в середине 4-го века до н. э., демос в Афинах ввел отвратительно безвкусный культ Демократии и… Харит (*грациозные* Анит и Мелет! *Грациозные*, прошу прощения, Карнеги и Сорос!). — Кстати, Сократ, по сообщению Диогена Лаэрция, был настроен очень даже демократически, проявляя свой настрой в том числе и на практике.

[25] Некоторые считают, что христианство впервые ввело в религию принцип личности, но это не так: Яхве был «личностью» куда более яркой и «реалистической», чем Христос, да и все боги всех религий всегда говорили о себе «я». Но правда, что оно дало бессознательное и очень приблизительное, формальное самоописание потенциально личностной стороны бессознательного.

Но вот важный вопрос: а была ли в какое-либо время истории европейской матрицы принята жертва Логосом? Было ли выкуплено у бессознательного право на полную, абсолютную самостоятельность сознания, разума? Да ведь бессознательное — не торгаш; его «не втянешь в спор и не заластишь», с ним можно только считаться или не считаться; считаться умно или глупо. Лишь европейское сознание, по выражению М. Хайдеггера, «как воля к воле торгует в сущности бытия», то есть в психической целостности. Но если одна сторона покупает, а другая не продает, потому что не знает, что такое «продавать», то ни о какой целостности, достижению которой способствовало бы христианство, вопреки Юнгу, и речи нет. «Выкуп» на свободу оказался иллюзорным, поскольку был затребован иллюзорной установкой. Однако окончательный и ясный «ответ» на попытку выкупа был дан бессознательным очень не скоро.

В чем, собственно, психологический, то есть реальный смысл христианской евхаристии, «приятия плоти и крови Христовой», то есть человеческой составляющей божества? Причастие — основной признак принадлежности человека к христианству, причащаться обязаны все христиане, ведь таким образом они приобщаются к жертве Христа, подтверждая, что вместе с ним приносят в жертву *самое дорогое*, поскольку только самое дорогое и годится для священной жертвы. В жертве же Христа европейский разум бессознательно видел прежде всего жертву его слабой, человеческой стороны, а отнюдь не божественной, разумной, что было бы с его, разума, точки зрения, если бы она осознавалась, только бессмысленным, неразумным, ведь тогда божественное приносилось бы в жертву божественному же, то есть самому себе[26].

А что самое дорогое для человека как инстанции слабости? То, что дает жить, дает будущее — прежде это были первенцы, девственницы, лучший скот и все такое прочее, или его символические замены. А теперь, а в христианстве? Увы, как уже было сказано, европейский человек приносит в жертву для «спасения души» свою «слабую», «негодную» сторону — то есть эту самую душу, на спасение которой надеется, все глубины психики, всё, за исключением сознательного разума: «На тебе, Боже, что нам негоже». Конечно, в представлении о Троице эта жесткая ситуация несколько смягчалась — Св. Дух отвечал за милосердие, Бог-отец обеспечивал общее благожелательное руководство. Но центральной всегда была фигура Христа-искупителя: в нем, в его жертве, были сосредоточены все потоки психической энергии верующих.

Так, выходит, это была не жертва от чистого сердца, а торговая сделка, да к тому же заведомо фальшивая, нечистая, — *in effigie* предлагали в качестве жертвы Христа как воплощенный разум, а на деле, и тоже *in effigie*, в вообра-

[26] Чтобы не мучиться сомнениями и неуверенностью по этому поводу, Христа в воображении подвергли пыткам, а с ним вместе «принесли в жертву» всех земных мучеников во главе с Иоанном Крестителем, на весьма символический лад отрубив ему голову (ведь он был *до* Христа, значит, его разум никуда не годился).

жении, пожертвовали человеческой слабой стороной, бессознательным? Получается, что так. Впрочем, если разобраться, все религиозные жертвы вообще таковы — они суть усиленные символическими действиями молитвы. А что такое молитва? Это просьба: «Дай мне то, чего я хотя и не заслуживаю, но очень хочу получить» (в смутной надежде заслужить просимое когда-нибудь потом, а может быть, и нет: ведь если я получил, значит, уже тем самым заслужил, и заслуживать впредь не надо; правда, были еще *обеты* — торгашеские компенсации такой наглости).

И тут, после того как прозвучала эта настойчивая молитва, между двумя сторонами разворачивается такой прелюбопытнейший диалог.

— Раз не заслуживаешь, не дам.

— Ну даааай… А я тебе за это жертву принесу! Хорошую! Дорогую!

— А на кой черт Мне твоя жертва? У Меня, ей-Богу, и так всё уже есть.

— Ну правда, дорогую…

— Я сказал, Мне никакие жертвы не нужны. Я тебе уже показал это на примере Авраама с его кровинушкой. По крайней мере, это у него шло от чистого сердца; он не лукавил. Но и его Я схватил за руку в последний момент, его невинный Исаак был Мне совсем не нужен. А ты Мне что подсовываешь? Свою слабую, страдающую сторону, от которой ты хочешь избавиться, да еще с обманом и выгодой, вместо того, чтобы долго и трудно работать над ней? Не стыдно ли тебе?

(Растворяется в облаке.)

Тогда жертвующий краснеет, но все равно делает вид, будто принес жертву и будто эта жертва благосклонно принята. Если бы он действительно *заслуживал*, это была бы уже не жертва и не подкрепляющая ее молитва, а законная просьба, сделка или даже требование; тогда это была бы дипломатия, а не сокрушенная молитва. А разве можно просить о том, чего ты не заслужил? Ты сначала заслужи, тогда и просить будет не нужно — приходи и со спокойной совестью бери. (Есть, правда, коллективные молитвы — о мире, о дожде и т. д., но они всегда — суммы всех индивидуальных молитв с прежде всего индивидуальным интересом.)

Но если жертвователь торгует мнимым активом, то есть чем-то заведомо не представляющим для него ценности, то такая сделка в любом случае ничтожна, недействительна, не говоря уж о том, что сделки *в таких делах* сами по себе попросту отвратительны. Европейский разум уже и так, без всякой жертвы, заранее, в подготовительном опыте древних греков, присвоил себе то, о чем мог бы просить, — *высшее, командное место в психической иерархии*. Две тысячи лет он с большей или меньшей неуверенностью вел бесчестный и мнимый торг с психической целостностью. Но чем больше крепло в европейском сознании это ощущение, наглая уверенность в присвоении прав на управ-

ление, тем сильнее становилось понимание того, что, в сущности, никакие жертвы и молитвы ему больше не нужны.

В определенный исторический момент, а именно в результате Возрождения, Реформации и Просвещения, европейцы после недолгих колебаний принципиально отказались хотя бы от такой, религиозной работы над своей душой, и «убили Бога», отделались от него окончательно и с презрением, даже не умывая рук. Масла в огонь для аутодафе христианства подлило и несмываемое в нем представление о терминации человеческого существования — Страшном суде и о грехе вообще. Мелкое *эго* хитрого, рассудительного, но не умного торгаша, получившее наконец все «права» и инфляционно раздувшееся до безобразия, больше не хотело терпеть такого строгого запугивания.

Вот и выходит, что европейский, матричный разум в конце концов невольно обманулся, принес в жертву не «Бога», а самого себя, и, сам об этом не ведая и этого не желая, совершил то самое *sacrificium intellectus*, которое было для европейских умников выражением насмешки над другими. Сюда, сургучная, латунная латынь: *Ite, missa est*[27]!

Итак, сознание в рамках европейской психической матрицы сработало подобно человеку, взрывом завалившему вход в глубокую шахту, откуда он добывал для себя воду и необходимые руды. Отныне он будет сохнуть и рыскать по всей пустыне внутреннего мира в поисках воды и дешевой замены руд, его разум выродится в сухой рассудок, а его жизнь все больше будет превращаться в машинный суррогат жизни. Впрочем, обо всем этом рассказано стихами в «Фаусте» Гёте — там герою *потребовалась* компенсация в лице дьявола…

[27] *Возглас священника в конце мессы*: Расходитесь, собрание окончено! (В переносном смысле: «Всё, конец!»).

Уровень 4. Борьба между матрицей и нематрицей

Должен сказать, что дал здесь принципиальное, первичное и потому несовершенное описание матрицы в ее чистом виде; но к нему она, как и всякое большое историческое движение, пришла далеко не сразу, не без борьбы и труда, не без колебаний и временных отступлений в сторону. Матрице пришлось активно бороться за свое существование с *естеством* — ведь пассивных действий, а именно двух всемирно-исторических жертв, предполагающих позу просителя и робкого покупателя, оказалось еще недостаточно для ее прочного утверждения как командной силы европейского духа. Да и психическая жизнь Европы в ту эпоху борьбы (а это конец античности и все средневековье) была слишком сложна и бурна, полна множества разных течений, порой противоположных, чтобы зараз вылиться в одну твердую форму, — это произошло много позже, уже в Новое, а то и в самое новое время.

Победившее вместе с христианством сознание словно не сразу поверило в свою победу и поначалу еще робко оглядывалось, в сомнениях не решаясь устремиться вперед. Вряд ли эти оглядки и сомнения были осознанными и добровольными (и в данном случае именно в силу своей бессознательности оказывались инстинктивно верными): ведь даже самые резкие скачки сопровождаются переходным периодом — и бессознательное вначале компенсировало, «подправляло» новый курс. Это выражалось, например, в том, что христианские мыслители поначалу отдавали должное иррациональной стихии, всерьез высказываясь в пользу «absurdum», веры в противовес знанию, мистического пути в противовес рациональному[1].

Впрочем, в христианстве всегда была линия, принижавшая человеческий разум и возвышавшая «нищету духом» («сокрушение», *sacrificium intellectus* и т. п.): но нищим духом в ней всегда мыслился человек, а отнюдь не Христос, этот идеальный разум. От верующих требовалось «принести в жертву» индивидуальный, принципиально *испорченный* грехопадением разум — в пользу всеобщего, безошибочного, безгрешного и *безличного* (Христос — личность всеобщая, условно-теологическая, а не реальная, но в то же время и прообраз сверхиндивидуальной личности как идеи), чтобы затем по мере сил усвоить этот последний. Оставаясь нищим духом, человек мог и должен был подражать Богу в священной рациональности. А связанное с этим и психологически правильное принижение роли индивидуального «я» (ср. сказанное о мистике выше)

[1] В области собственно мифа эту же неуверенность в виде «подвешенности» символически выражал и центральный праздник христиан, Пасха: Христос умирает на кресте и три дня проводит в чертогах смерти, прежде чем триумфально воскреснуть. Древняя мифология, послужившая прообразом Пасхи, переведена здесь в другую колею: там умирали и воскресали природные архетипы, тут — сознание и разум как «природа человека».

никогда не могло реализоваться полностью, ведь разум, в отчужденной или собственной форме являвший собою высший идеал христианина, свойствен именно сознательному «я». Ненавидеть «я» полагалось лишь в той мере, в какой оно было *еще* неразумным, несознательным, то есть «греховным», плотским[2].

Да и вообще, знаменитую заповедь блаженства — «блаженны нищие духом» — можно, а потому и нужно понимать и с другой, не выставленной вперед, а с подразумеваемой стороны. В ней можно услышать обращение, гласящее примерно следующее: вот, вы еще неразумны, бессознательны, но утешьтесь — вы только верьте в Логос, и Он вас непременно спасет (так сказать, «sola fide»). Жертва за вас уже принесена, ваш первородный грех бессознательности принципиально искуплен в космических масштабах раз и навсегда. Не страшно, если вам никогда не сделаться профессорами, и не переживайте, если вам останутся недоступными силлогизмы: ваша вера в разум и сознание, в Логос как хозяина жизни делает вас полноценными, спасенными. Ваше стадо пасет Добрый Пастырь, и Он устережет вас от хищников неразумия (греха, бессознательности); Он приведет вас к разуму, пусть даже и не в этом мире, а в другом, где есть один только разум (по сути дела, в мире платоновских идей), и т.д. и т.п.

«Любовь» Христа к человечеству как раз и означает широчайшее допущение того, что каждый человек способен полностью избавиться от своей бессознательности, и горячее желание, чтобы так оно и было. Как известно, даже раскаявшийся (только что осознавший свою вину и желающий ее смыть) грешник для Него ценнее ста праведников (сделавших это уже давно). Всех заблудших овечек надо загнать в один демократический загон, где они станут совершенно тождественны друг другу в коллективном разуме, ибо только такой и есть. Но до этого пока куда как далеко, и разум еще чувствует себя очень неуютно.

Один из классических и недвусмысленных симптомов первоначальной неуверенности сознания в своей ведущей роли я возьму из общезначимого первоисточника. Это «моление о чаше», попытка уклониться от центрального события мистерии разума — жертвоприношения Логоса. Христос делает свою попытку, так сказать, «на всякий случай» («…если это возможно»), прекрасно зная, что уклониться от жертвы и страстей никак нельзя. Другой — из сферы, где прямыми словами выражены перипетии борьбы сознания за гегемонию с

[2] Что, конечно, свидетельствует об антиномичности европейской матрицы, содержащей в себе свою противоположность: например, она развивает принцип индивидуальной ответственности (незнакомой бессознательному и потому сравнительно слабый в прежние эпохи). Но и ответственность можно понимать по-разному, например, рассудочно-юридически… Эта противоположность в пределах целого (матрицы) рецессивна, а потому само целое — односторонне.

его временными поражениями: это гностицизм и манихейство. Приводить осведомленному читателю соответствующий материал относительно последнего мне нет нужды, достаточно указать на мифологему перманентной борьбы света и мрака; что касается первого, то в гностическом трактате середины 3-го века (это, очевидно, самая поздняя датировка) «Пистис София» (по-русски «Вера-Мудрость») эта вот самая София *много раз выбрасывается из света во тьму, пока Христос не спасает ее окончательно*, введя в свет («плерому») навсегда. Плерома — полнота, целостность, понимаемая как чистый свет, — оказывается у христиан-гностиков весьма сомнительного качества: ведь полнота предполагает наличие света и тьмы, разума и неразумия и т. д. В ней у них не хватает ровно половины[3].

Но особенно ясно бессознательная неуверенность сознания в своей победе отразилась в одном психологически важном мотиве — иконографическом *мотиве этимасии*, довольно распространенном в раннем христианстве. На Западе он сравнительно скоро сходит на нет, а на Востоке, особенно в глухих уголках, встречается еще очень долго. Этимасия (по-гречески «приуготовление») в иконографии есть изображение Христова престола, готового Его принять, но пока пустующего в ожидании Его воли (Христос тут мыслится как грядущий Судия мира). Понятно, что кроме явного, теологического смысла этимасия обладает еще, а для нас и главным образом, смыслом фундаментальным, психологическим: сознание в принципе победило, но пока не заняло уже завоеванный и предназначенный ему трон. Оно хочет сначала набраться сил, истраченных в решающей схватке с бессознательным, и уже тогда окончательно восторжествовать, дабы суверенно «судить весь мир», быть софистической «мерой всех вещей», поскольку чувствует, что в принципе именно эта роль подобает ему по природе[4].

---

[3] С этой точки зрения на гностицизм можно смотреть двояко: то ли как на ретардантную, запаздывающую форму христианства, еще не порвавшую связь с естественной психической установкой, то ли как на инстинктивную попытку заранее спасти его, исправив его роковой уклон в сторону от бессознательного. Попытка эта в любом случае была безнадежной, во-первых, по естественной причине — тогда уже непреодолимой склонности европейской коллективной психики к матрице, а во-вторых, потому, что гностики запутались в неслыханных технических сложностях своего учения, и их попросту никто не понял бы, то есть понимали очень немногие.

[4] Символы этимасии встречались не только в иконографии, но и в литературе, и даже много позже появлялись в случаях сильных индивидуальных отклонений. К примеру, в знаменитом мистическом переживании Мехтхильды Магдебургской (женская психика филогенетически отстает от мужской в развитии, бессознательно воспроизводя уже пройденные последней фазы) есть место, где сенсационно утверждается, что в хорах ангельских *до сих пор* (13-й век!) пустует несколько престолов: прежде их занимали те ангелы, что пали с небес в преисподнюю, в том числе Люцифер, персонификация бессознательного; теперь некоторые из них уже вновь заняты заслужившими этого праведниками, а иные пока пустуют (Люциферов же престол занят Иоанном Предтечей).

Сравнительно немного исторического времени понадобилось сознанию, чтобы окончательно утвердить себя в новой роли. Уже Августин заранее откровенно и решительно отдает разуму онтологический приоритет в психической жизни, заявляя, что «мы сотворены по образу Божию, и притом не где-нибудь, а в разуме нашем». «Образ Божий внутри, не в плоти… Там, где интеллект, где рассудок, где разум, каковому надлежит исследовать истину, — там имеет Бог образ свой». «Не в плоти» тут значит — не в бессознательном, этом месте рождения всех образов.

С ходом времени в европейской психической жизни ее порождающая матрица все больше выявлялась и усиливалась, как бы затвердевая, несмотря на все компенсации и ответные реакции бессознательного, на сопротивление природы и адекватных ей представлений. Росла дистанция, а, стало быть, и напряжение между пылающим острием разумного сознания и архетипическими, подводными основами психики. В 11-м столетии, после долгого перерыва (вызванного необходимостью ассимиляции варваров европейской греко-римской матрицей) освежается рациональная теология, появляется схоластическая традиция — и немедленно компенсируется мистикой. Серьезной конкуренции между ними не было, мистика оказывалась делом и уделом немногих.

Величайший мистик средневековья, Мастер Экхарт, был осужден Церковью. Но даже он, кстати, утверждал, что *разум в Боге выше его воли* (а «божественность», *gotheit*, схоластическая *deitas*, у Экхарта «сверхбытийна» и потому — «по ту сторону» разумного и внеразумного). Схоластика торжествовала победу умозаключения над экстазом. Именно она, а совсем не алхимия, как утверждает Юнг, стала «предтечей современного естествознания» — без логических исследований схоластов, опиравшихся, как известно, на Аристотеля, были бы невозможны логические исчисления, а с ними и европейская математика (арабская и индийская имели другой вид и темп развития). Церковь (а не вера, то есть не христианство вообще), конечно, боролась с наукой — но это была борьба с одной из собственных внутренних тенденций христианства, со временем бесповоротно взявшей верх.

Все эти рационалистические устремления надолго (вплоть до 17-го века, логики Пор-Рояля) сосредоточились почти исключительно в христианстве и вокруг него — поэтому в общем и с оговорками можно считать, что оно, само о том не ведая и не желая, послужило временным инкубатором европейского естествознания (от Роджера Бэкона до Грегора Менделя) и науки вообще; об иных видах рационализма, помимо естественнонаучного, я уж и не говорю ради краткости.

Позиции европейской матрицы окончательно закрепляются в философии: теперь *разумное мышление окончательно становится основанием, главнейшим признаком самого существования* (продромальный симптом чего можно видеть уже у Парменида). Об этом прямо говорит Декартово «sum cogitans» («я

существую, только пока мыслю»), а человек бесповоротно превращается в «мыслящую вещь», то есть в живой автомат. Но и философия еще долго, вплоть до Шеллинга и даже Ф. Брентано (да и позднее, в 20-м веке), остается христианской по духу и форме. Христианство холило и лелеяло разум до тех пор, пока он, окрепнув, не перестал (в лице позитивизма и материализма, науки вообще; Ницше критиковал эту религию в принципиально иной плоскости) нуждаться в его опеке, а затем — весьма неблагодарно и бесцеремонно — не выставил бывшего опекуна вон.

Здесь настала пора сказать, что христианство не было сущностью, или единственным воплощением, или тем более причиной европейской матрицы — наоборот, эта матрица была его сущностью, но она же была сущностью и многих других явлений психической жизни Европы, и прежде всего — склада ума и характера ее населения. Христианство — не причина, а форма выявления европейского пути, початого еще древними греками (так же как Просвещение, наука, вульгарный атеизм и материализм, хищное потребительство — эти, вопреки Юнгу, *неизбежные результаты энантиодромии христианства*, а вовсе не причины его упадка). Поэтому речь вовсе не идет об ответственности христианства за этот путь и его последствия, о его «отрицательной роли». Оно «не виновато», как повышенная температура тела не виновата в простуде (говорю это вопреки Ницше с его «проклятием христианству»; правда, столь же бессмысленно и оправдывать эту религию). Сказанное только помогает понять место христианства в исторических перипетиях европейской матрицы, место, разумеется, не оставшееся пустым после того, как христианство отыграло свою роль до конца и ушло со сцены: эта роль по «энантиодромической» эстафете досталась «научному мировоззрению», позитивистской эрзац-религии и хорошо разошлась в обыденном сознании европейцев.

Можно задаться вопросом о том, почему другие европейские, прежде всего германские, народы оказались втянутыми в орбиту матрицы греков и римлян, хотя могли бы остаться чуждыми ей. Быстрая, немедленная *выгода* от принципа порядка, организованности в глазах почти первобытных хищников — преимущество матрицы — вот, видимо, ответ на этот вопрос; именно для выгоды народы-завоеватели, помнившие свои прежние поражения от римлян, заимствовали в первую очередь дух разумной организации, структурно-организационные принципы Империи, а не дух ее культуры. Окрепшее к тому времени христианство само строилось на этих же, общих им принципах (античная логика, каноническое право, наследовавшее римскому), а потому тоже довольно легко было усвоено варварами. И именно в силу все того же стремления к выгоде элитарные формы рационализма (теология, философия, наука) не были оторваны от психической жизни народных масс Европы, а только увенчивали ее собою. Дух выгоды пронизывал собой все — и в сублимированных формах теории, и в низких формах практики.

Но была и культура, высокая культура, воплощавшаяся в других формах духовной жизни, не более или менее случайных отклонений от основной, доминирующей матрицы, а порослей более древней, изначальной общечеловеческой, *естественной* матрицы. Функционально они были в Европе альтернативами и компенсациями доминанты, но всегда оставались так или иначе рецессивными, «подводными». На эти формы духовной жизни, психики мы бросим, увы, только очень беглый взгляд — иными словами, я, в сущности, просто укажу на них пальцем, оставив разработку темы гипотетическому будущему. А сердцевину вопроса о соотношении матрицы и нематрицы в эволюционном отношении я приберегу до выхода с этой лестницы в бездну (там и см.).

В чистом виде мы не увидим нематричных проявлений и в древности (за исключением самых старых мифов) — впрочем, так же, как исторически долго еще не увидим и чисто матричных форм духовной деятельности: эти появились в Европе только, пожалуй, в эпоху рационализма Нового времени, в семнадцатом столетии. Такая двойственность, нечистота, гибридность нематричных и матричных проявлений духа объясняется, должно быть (помимо естественной причины — постепенной дивергенции определяющихся в себе тенденций), тем, что борющиеся стороны всегда так или иначе бессознательно ассимилируются, уподобляются друг другу по крайней мере внешне, чтобы тем успешнее бороться дальше.

Самые чистые из известных древнеевропейских нематричных проявлений психики — довольно гипотетические для нас *орфическая религия* и связанные с ней *Элевсинские мистерии*. Если подготовленный читатель ждет, что тут же или даже в первую очередь я назову имя Диониса, то он этого не дождется: в отличие от Ницше я не считаю образ этого божества *исходно* альтернативным матрице (если ставить уже сейчас хотя бы приблизительный знак равенства между моим представлением о матрице и ницшевским — об аполлоновском начале; но об этом речь впереди), то есть выражавшим европейский корень доматричной конфигурации психики. Дело в том, что культ Диониса, азиатского бога-пришельца, не настолько уж древен у греков, а дошедшие до нас сведения о его вакхической стороне, которую с таким упоением описывает Ницше, вполне можно истолковывать в ином ключе: вакханалии могли быть, по-моему, явлением вторичным, а именно компенсацией уже зарождавшейся тогда матрицы.

С бóльшим толком, то есть с большей достоверностью, можно говорить в этом смысле о формах древнегреческого мироощущения, представленных в эллинской философии. *Эмпедокл* и *Гераклит* с их сквозной динамикой (энантиодромией) и динамическим равновесием противоположностей, несомненно, представляли в мышлении нематричный принцип, а первый из них, вероятно, был еще и орфиком. У них нет ни следа того, что можно назвать пафосом (или манией) порядка, а разумное мышление не выступает основой бытия (Геракли-

тов Логос — отнюдь не разумное мышление, ведь он «недоступен пониманию», «непонятен»); место порядка занимает органическая гармония («лука и тетивы»). А вот *пифагорейское учение* уже гибридно: к орфической основе в нем приросло представление о числах, впрочем, не столь уж матричное, еще близкое к китайскому, хотя греческая математика началась, как известно, именно с пифагорейцев.

Платон — классическая промежуточная, совершенно гибридная, двойственная и чуть ли не трагически раздвоенная фигура: с одной стороны, невозможно заметить никакой дистанции между ним и *его* Сократом, с другой — в глаза бросается заполненная лишь скупыми намеками брешь в сократовской, абсолютно логической картине мира (таинственное платоновское «неписаное учение», следы все того же орфизма, повышенная чувствительность к бессознательному вообще, см. выше). Его диалектика единого и многого потенциально заключает в себе возможности, выходящие за рамки матрицы, хотя эта диалектика оказалась хорошо ассимилированной матричным мировоззрением, то есть из альтернативных возможностей была выбрана одна (в пользу «Единого», архетипически выражающего негэнтропийность сознания).

Но несмотря на свою, вероятно, очень мучительную для него раздвоенность, Платон был, разумеется, путепрокладчиком матрицы, и больше всего — свойственной ей иллюзорности, прикидывающейся реализмом. Именно он «синтезировал» две исходных противоположных позиции греческого мышления, нематричную и матричную. Первая представлена Гераклитом с его тезисом «все течет», вторая — Парменидом и его аксиомой «ничто не течет». Платон подытоживает: все и течет, и не течет; но то, что не течет (идеи) — истина, а то, что течет, — ложь и иллюзия. Такая констатация была бы еще недостаточно определенной, если бы он не расставлял ясных ценностных акцентов, но он сделал именно это: истина — абсолютная ценность, ложь и иллюзия — абсолютная антиценность.

Даже женское начало, призванное символизировать бессознательное, в конечном счете подчиняется мужскому, матричному. Вспомним, что Диотима будто бы стоит неизмеримо выше Сократа (правда, еще совсем зеленого), потому что поучает его об Эросе (который мог бы — по идее — увлажнить и охладить его пылающую голову), а он только внемлет; но чему она поучает? Тому, что Эрос — это непреодолимая (бессознательная) тяга к… прекрасному *самому по себе*, благу *самому по себе*, существующим отдельно, самостоятельно и выше всего остального; а тем самым она распаляет Сократа в его любви к разумному познанию еще больше. И прекрасное, и благо, само собой, прекрасно и благо только потому, что насквозь разумно. Эта позиция абсолютной ценности истины отныне была неотделима от матрицы во всех ее проявлениях, от науки до обыденного сознания.

Яснее и симптоматичнее всего гибридность форм духовной жизни выразилась в эпоху поздней античности, когда христианизированная матрица уже набирала силу и побеждала. Я имею в виду, конечно, *неоплатонизм*. Чтобы не вносить возможности путаницы, я буду говорить лишь об одном из неоплатоников, главнейшем — о *Плотине*. Плотиновское сверхбытийное Единое с его лучащейся энергетикой, стоящее за и над умом и душой, сверхразумно и, конечно, ближе всего к интуиции бессознательного, а потому нематрично. Но оно же являет собой благо, и не просто благо, а благо, онтологически абсолютно отделенное от материи, тела как зла; всякий вспомнит здесь, что Плотин стыдился тела и считал, как и Сократ, пределом мечтаний полное разлучение с ним (телом), а подлинную жизнь (опять-таки, как Сократ) — исключительно духовной, интеллектуальной. Я, разумеется, сильно упрощаю, но, по-моему, не очень сильно искажаю его позицию.

Понятно, что это не просто элемент матрицы, а ее, можно сказать, несущая конструкция в сфере мышления. Потому-то и нематричность неоплатонизма оказывается сплошь *нечувствительной* и, значит, хорошо совместимой с матрицей. Эту совместимость показательно выявляет тот факт, что неоплатонизм прекрасно сращивался с христианством, в ту эпоху — средоточием матричного жизнеощущения (сращивался и позже, вплоть до позднего средневековья, а если подумать, то даже и почти до наших дней, — я имею в виду, например, мировоззрение А. Ф. Лосева).

Но в нем же — в христианстве — подчас хорошо удавалась и его собственная нематричная компенсация. Самый яркий ее образец, конечно, — Якоб Бёме. Здесь я жирной чертой подчеркну только одну нематричную сторону его учения из всех имеющихся. Христианскую метафизику света (связанную со зрительным и умозрительным восприятием) Бёме дополняет метафизикой *звука*, изменяя характер Логоса и порожденного им мира: сам мир есть динамично звучащий, произносимый Логос, Слово. Динамика тут состоит в том, что звучащее Слово как мир затухает, все больше материализуясь, — но может вернуться к себе через «самость», самосознание отрешенного от себя «я». Бёме на спекулятивном уровне развивает мистические аспекты звука — гласных и согласных звуков речи, придавая им вселенский смысл. Звук у него становится видимым, а свет — слышимым (что символизирует расширение восприятия и изменение качества разума, который связывается теперь больше со слухом, чем со зрением); позднее подобные мысли отзовутся у И. В. Риттера. Но такого рода компенсации внутри христианства всегда вытеснялись на обочину его матричным костяком; и вообще, повторю, чистых матричных и чистых нематричных явлений в мыслительных оформлениях европейской психики — так сказать, чистых типов — не так уж и много.

Довольно сложен вопрос о том, как в намеченной здесь перспективе оценить целую эпоху в культурной истории Европы — Возрождение. Этот культур-

ный тип насквозь двойствен, что выражается уже в двойной форме его явления — исконно-итальянской и северной, германской. Поглядим на проблему «христианскости» Возрождения: оно в том или другом смысле *было* христианским — ведь даже культ Платона и возрожденческий неоплатонизм нельзя считать подлинным ренессансом язычества. Речь в отношении того и другого идет только о слегка смещенных акцентах — в традиционном схоластическом богословии акцент ставился на их рационально-логической и предхристианской стороне, в мистическом и возрожденческом богословии — на иррациональной, а потому нематричной стороне. Но ведь кончилось-то все дело, с одной стороны, гибелью Возрождения, а с другой — буржуазно-европейским богословием Лютера!

Та же коллизия хорошо видна и со стороны уже чисто психологической. Способствовало ли Возрождение становлению личности? Считается, что оно неимоверно развило в европейцах индивидуальное начало — христиане-мыслители видят в нем, разумеется, нечто дьявольски пугающее и отвратительное, антихристианин Ницше — наоборот, нечто прекрасное. Думаю, в нем было то и другое: в той мере, в какой возрожденческая личность становилась все менее коллективной, прав Ницше; но в той мере, в какой эта же личность закрепляла центральную позицию сознательного «я», правы все-таки христиане. Ведь в конце концов, для Европы в целом дело опять-таки кончилось все тем же протестантизмом!

* * *

Можно долго и подробно прослеживать перипетии, переплетения и причудливые узоры, образуемые в духовной жизни Европы матричными и нематричными мыслительными, художественными и т. д. проявлениями психики, но все-таки интереснее задаться вопросом о том, что такое *естественная психическая матрица*. Вообще говоря, неявный ответ на этот вопрос прозвучал давно — уже тогда, когда я дал понять читателю, чтó подразумеваю под матрицей: ведь я охарактеризовал ее как искажение естества, такое-то и такое-то (см.). Отсюда нетрудно самостоятельно вывести, чем может быть «vita integra», неповрежденная, исконно здоровая жизнь психики. Но все же мне надо самому в общих чертах разобрать этот вопрос, сделав его вид более явным. Тогда и вышеназванные перипетии станут для читателя более очевидными и не будут нуждаться в дальнейших примерах и разборах.

Под естественной психической матрицей я понимаю такое состояние (такой склад) психики, в котором динамический баланс сознания и бессознательного достигается благодаря тому, что комплекс «я» удерживается на периферии психики, причем само «я» не претендует на центральную роль ни в психике как целом, ни даже в сознании, а потому осознаваться (стано-

виться доступными сознанию) могут и другие элементы психики — архетипы и их содержания. Разум и мышление полностью остаются, конечно, функциями такого «я» — оно не становится более глупым или менее приспособленным, просто эти функции ориентированы иначе, на другое, чем в европейской матрице.

Теперь посмотрим, чем матричный разум отличается от нематричного. Разум вообще, как я уже говорил, — это выделение восприятий из «хаоса» бессознательного, то есть совокупности всех возможных восприятий, по принципу ряда, их упо*ряд*очивание (а мышление создает алгоритмы для операций над данными этого ряда). Возможно существование множества таких рядов, иными словами, доступное человеку восприятие действительного может упорядочиваться по разным принципам, и каждый раз из действительности разум будет выделять в ряд какую-то одну сторону, более или менее игнорируя все остальные. Такое игнорирование технически неизбежно, ведь иначе разум, по самой своей природе неспособный (в отличие, например, от чувства) воспринимать одновременно больше одного ряда, не сможет адекватно ориентироваться и вообще потеряет нить восприятия, окажется в перцептивном хаосе или пустоте. По крайней мере, таковы нынешние возможности человека.

Но другие возможные ряды восприятий существуют — об этом отчетливо говорит чувство, человеческая способность переживать мир в образах. Игнорировать эти альтернативы — значит обеднять, искажать и в конечном счете *отрицать* полную действительность; более того, значит впадать в роковую, страшную *иллюзию*, будто весь мир дан человеку как только один ряд восприятий, а все то, что в этот ряд не входит, *иллюзорно*. Как я уже говорил выше другими словами, такая иллюзорная стратегия жизни свойственна именно матрице. Принцип, по которому в ней выделяется ряд восприятий (если кому-то захочется выразить то же иначе, напыщенно-наукообразно, можно назвать его перцептивной, или когнитивной, или даже эпистемологической схемой — но такое выражение нисколько не прояснит сути дела), — это, само собой разумеется, логика причинно-следственных связей и целеполагания.

С точки зрения филогенетической, эволюционной, эта схема, видимо, была вызвана к жизни древнейшими потребностями человека-охотника (а шире — воина), *мужчины*, пользовавшегося прежде всего дневным зрением с его восприятием цели в пространстве, ее и собственного движения и их взаимного соотношения в ходе достижения цели, а именно *строго определенной последовательности* движений и действий, без *волевого* выполнения которой охотника ждал бы полный крах. Ожидание жертвы в засаде, прогностический расчет (хитрость) только углубляли логическую основу когнитивных трасс, сложившихся *в сознании* на основе целеполагания и целедостижения простой охоты-погони. Слух же и другие чувства, больше связанные *с бессознательным*, играли при этом только вспомогательную роль.

Но именно слух и другие чувства (обоняние, осязание, вкус) способны выделять другие ряды восприятий, и притом не исключительно, а синхронно, обогащая человеческий мир, делая его более реальным. В древности эта способность шла рука об руку с начинающим разумом — уже хотя бы потому, что охота была не единственным занятием человека, обеспечивающим его выживание. Ночной мир, полный опасностей, полный звуков и запахов, полный ужасов, предчувствий и чувств, занимал в душе не меньше места, чем дневной мир зрения: нужно было постоянно охранять не просто «сон и покой», но саму жизнь, висевшую на волоске среди дикой природы, уверенно защищаться от угроз которой люди еще не научились.

Уже ясно, куда я клоню: именно матричной психике свойственно выделять всегда один и только один ряд восприятий. Ответ на вопрос «почему», я думаю, не вызовет особых затруднений: потому что такая стратегия, основанная на упрощении мира, и только она, сулит *силу*, немедленную и прямую *выгоду* (как на охоте), быстрый *успех* в присвоении добычи, собственности вообще. А собственность — и не просто собственность, но *избыточная* собственность — непосредственно связана с центральным положением «я» в психике, свойственным именно европейской матрице. Я уже говорил — вслед за Ницше и некоторыми другими, — какую выдающуюся роль играло у древних греков, особенно классической поры, *зрение*, культ ясного дневного света вообще (культ не только пресловутого Аполлона, но и Зевса, этимологически, как известно, «ясного дневного неба»)[5]. Теперь настала пора попробовать точнее ответить на вопрос, который выше я намеренно оставил без окончательного ответа, — почему из всех древних народов именно греки пошли путем матрицы.

Дело в том, думаю я, что ни один другой народ той поры (кроме, может быть, неудачников-финикийцев и их отпрысков, еще больших неудачников-карфагенян) не занимался так интенсивно *мореплаванием*, от которого столь сильно зависело благополучие греческих племен[6]. А мореплавание — еще больше, чем охота, — предполагает ориентацию психики исключительно на зрение, причем в опять-таки исключительно жестких условиях, заставляющих психику жить только напряженным зрением, разум — постоянно рассчитывать последствия всех своих действий, волю — всегда быть в самой тяжкой работе. Стоит ли напоминать, что мореплавательные авантюры греков были не только купеческими, колонизаторскими, но и откровенно разбойничьими, захватническими? Что их политика и экономика были сильно настроены на мореплавание

[5] А этот культ породил и плебейский культ зрелищ вообще («panem et circenses!»), естественно процветающий ныне в виде алчного пристрастия к кино и шоу всякого рода, а также к «цивилизованному» туризму.

[6] Не случайно консервативный, архаизирующий Платон (в своей *нематричной* ипостаси) сильно поругивает все связанное с морскими делами (*Законы*, 705 a — b и ниже), потому что оно чревато стремлением к наживе, разрушающим культуру.

(как, кстати, позже это было у скандинавов, а еще больше у англичан) и на присвоение добычи, а о бескорыстном познании окружающего мира, о познавательной экспансии никто и не думал? Риск — да, он был, но тем сильнее напрягался хищный разум, чтобы свести его к минимуму или как-то застраховать себя.

Есть, пожалуй, еще один корень у греческой логомании — необходимость часто писать себе *законы*. Она диктовалась и внутренней неустойчивостью их обществ, полисов с их изнурительными склоками, драками и переворотами, и — главным образом — бесконечными выселениями, часто в далекие края. Колонистам поневоле приходилось заниматься номотетической деятельностью, как никому другому в тогдашнем мире, и пусть их законы принципиально очень немного отличались друг от друга: такая деятельность разума сама по себе настраивала на иной, уже не традиционный лад, связанный с покорностью бессознательному, традиции.

Законы — уже не дар богов, а дело автономного человеческого ума, и коллективного, и индивидуального (даже «фирменно» авторского — Ликург, Солон); все об этом знали, и все в этом участвовали; кормила общественных кораблей были вырваны из рук богов, и оказалось, что законы можно и нужно *себе* изобретать, заимствовать, улучшать и отменять; это общественные машины, собственность, которой следует распоряжаться, как автоматом, как алгоритмом совместной жизни. Это отношение к законам постепенно овладело другими видами *разумной* психической деятельности, став основой логики и науки. Здесь закон бросил якорь и встал намертво, чтобы навсегда обеспечить сознательному разуму негэнтропийное качество: мысль греков принялась искать и находить вечные, раз и навсегда данные законы мироздания, природы и самой себя.

Но все-таки главное было не в этом. Познавательная экспансия разума в сублимированном, теоретическом (ср. этимологию греческого слова «теория», связанную с семантикой зрительного восприятия) виде только закрепляла возникавшую тогда матрицу[7]; теоретическая, «воззрительная» логика была сублимацией страховки познавательных и практических рисков. Эта логика окончательно фиксировала и жестко алгоритмизировала выделенный разумом ряд восприятий, напрочь отсекая возможность любого другого восприятия. Зато она давала своим адептам быструю *силу* — большую, чем у других. Отсюда победы греков и римлян над «варварами», образование и экспансия македон-

[7] Ср. нередкие у Платона (в его *матричной* ипостаси) спонтанно (бессознательно) употребляемые охотничьи метафоры, например: «…все познающее охотится за ним <благом>, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им» (*Филеб*, 20 d).

ской и римской империй[8]. Сила тверда, но ломка; с этой ломкостью, негибкостью связан исторически сравнительно быстрый крах обеих империй.

Незаметно для себя я подошел к тому, к чему и хотел: к этим самым «варварам», по большей части восточным, иными словами, к *нематрице* и ее общей характеристике. В нематрице когнитивные трассы сознания более свободны, то есть разум может переключаться и переключается с одних рядов восприятия на другие, и именно потому, что не так жестко связан с «я», как в матрице, а само «я» занимает в нематричной психике периферийное место, как раз ему и подобающее, — оно не нарушает естественного баланса сознания и бессознательного, а, значит, не искажает и сознания. Только такое сознание и способно воспринимать действительность не с одной стороны, а с многих. Поэтому нематричное сознание и его разум *глубже, спокойнее и реалистичнее* матричного, поверхностного и иллюзорного, поспешного, озабоченного и суетливого, добавочно ослепленного собственной заботой и спешкой. Первое отличается не силой, а гибкостью и емкостью, и его преимущество перед вторым в гибкости сравнимо с превосходством стали над чугуном.

Это достоинство гибкости и емкости, сообщаемое нематричной психике восприятием множества из всех возможных рядов восприятия, выражается преобладанием в нематрице *образа над числом* (не конкретного над абстрактным — это было бы сильным упрощением и искажением сути дела: ведь сам образ обладает сразу двумя этими сторонами или модусами восприятия и может полноценно участвовать в мышлении, в том числе, как известно, и научном). Число, как уже понятно, в техническом отношении есть ядро матричного разума с его логикой; оно, согласно справедливой мысли Гегеля, вполне «безразлично к бытию» (забудем здесь о разнице между количеством и числом), а согласно Хайдеггеру, составляет «незримо внутреннее» пространство, то есть, говоря попросту, безóбразно-психическое содержание, данное мышлению.

Число выражает мир с той его стороны, где мир бесконечно дробим и почти бескачествен, а в этом смысле близок к небытию, ведь не обладать никакими качествами — это и значит не быть. (Не надо путать такое логическое число с качественно-образным, архетипическим, сказочным. Уже Платон знал эту разницу, проводя границу между числами теоретическими, чисто умозрительными, и телесными, — он знал ее именно потому, что такая разница как раз тогда впервые и появилась в сознании.) Зато образ — это само «бытие»; образ

[8] Отсюда же и присущий матрице принципиальный *оптимизм* (а заодно и реакция на него, пессимизм и *скепсис*, см. выше) и связанные с ним линейность, предсказуемость и вычислимость будущего, в которое поэтому и вкладывается повышенная ценность — интерес перемещается с настоящего на будущее, ведь оно принципиально *лучше* («optimum»). Даже христианская эсхатология выражает этот оптимизм. Оптимизм матрицы исходит в конечном счете из представления о *трансцендентной разумности истории* (от Августина до Гегеля) как частного, но особенно ядовитого случая представления о трансцендентной же разумности мироздания.

текуч, многомерен и в своем течении выражает постоянное сложное изменение мира. Иначе и лучше это выразить так: образ есть ткань живого тела психики — душа может порождать или принимать образы, но никак не числа, которые сами по себе не существуют (хотя существует описываемая ими сторона действительности); другое дело, что и число может стать образом — но это специальный случай.

Итак, нематрица — это склад психики, которому свойственно множественное, разностороннее восприятие мира, основанное на естественном балансе (не непременно равенстве) числа и образа, разума и чувства. Речь у меня шла о борьбе матричного и нематричного подходов к внешней и внутренней действительности, борьбе, начавшейся в коллективной психике древних греков и продолжавшейся вплоть до недавних пор. Теперь надо сказать, в общем-то, уже довольно очевидную вещь: если матричные формы психики опираются преимущественно на *зрение*, то нематричные — столь же преимущественно, но, конечно, не исключительно, на *слух*.

На уровне деятельности, специально предназначенной для слуха, эта способность акустического, *синхронно-текучего, слитно-раздельного, нелинейного* восприятия обращается, понятно, в речь или в *музыку* (понятно также, что они могут сливаться друг с другом, а могут и не иметь между собой ничего общего), в музыкальное творчество и его восприятие. Отдадимся же сейчас этой стихии — а заодно отдадим должную дань одному из двух главных героев этой книги, Ницше-музыканту и теоретику музыки, Ницше, для которого «жизнь без музыки была бы ошибкой»[9]! Под данью я имею в виду не анализ его взглядов на музыку, а изложение собственных. Нам надо попытаться выяснить здесь, что такое музыка и каково ее участие, с одной стороны, в нематричной психике и, с другой, — в истории матрицы.

* * *

Итак, музыка — это такая форма взаимодействия бессознательного и сознания, в котором бессознательное проявляется как «слитный» пучок чистых вневременных интенсивностей (в других терминах — свободных, не связанных определенной целью энергетических зарядов, или, иначе говоря, ни на что не направленной, самодовлеющей, «иррациональной» воли), а созна-

[9] «Естествоиспытатели механистической церкви, в сущности, подобно всем глухим, отрицают, что есть на свете музыка, что само сущее есть музыка, даже что могут иметься уши… Этим они обесценивают сущее» — вот подходящее сюда, очень выразительное и очень-очень редкое в читательском обиходе место из черновиков Ницше к «Веселой науке».

ние представляет его как «раздельный», разложенный во времени «рациональный» ряд (этих слитно-раздельных интенсивностей) [10].

Понятно, что для воспринимающего музыку разума интенсивность выражается числом — числовая сторона необходимо есть в музыке, но не составляет ее сущности: число безразлично к бытию. Чтобы уразуметь это, достаточно вспомнить о том, что и речь как акустическое явление совершенно так же можно свести к числу (на чем и основаны современные цифровые технологии записи и воспроизведения речи, да и вообще любого звука). Однако и число в музыке — не всецело рациональная стихия; оно дано сознанию, но не подчиняется ему. Уже Шопенгауэр правильно заметил его иррациональность; она, кстати, свойственна не только соотношению тонов, но и «ровному» темпу: известно, что тактовая черта в музыке есть такая же условность, как метр в поэзии. Этот «метрономный» темп как рациональное число, от которого так часто отклоняется реальный ритм, в какой-то мере все же безразличен к «бытию», то есть к живой музыкальной ткани. Он даже в некоторой степени бессмыслен — один метрономный стук слушать, конечно, можно, но трудно, и разве только для того, чтобы лишний раз убедиться: время есть мера (интенсивность) осмысленности и «прожитости», проработанности личного бытия, а проще говоря, личности. Поэтому правильней все же будет сказать, что число в музыке — смесь рационального и иррационального, сознательного и бессознательного, личностного и внеличностного.

Почему так? Где то место в душе, в котором рождается музыка? Со времен древности считается, что музыка выражает эмоции, «движения души». Так ли это? Доля истины в этом есть; сейчас поглядим, какая. Что эмоциональная сфера ближе всего к музыке, несомненно. Но прямой связи тут нет: ведь любая эмоция — это *реакция* и, стало быть, всегда направлена на что-то определенное, вовне или внутри. Музыка же как спонтанная активность — это чистая *акция*, то есть такая, которая ни на что определенное не направлена. Она — не эмоция, а ее чистая форма или чистый заряд энергии, свободно излучающийся из души «вовне».

---

[10] Чисто философское переложение этого определения (в таких терминах, как «конечное» и «бесконечное») не дало бы ничего нового, а только запутало бы дело, особенно если только философией и ограничиться, — запутало бы дело, как это и вышло у Шопенгауэра (пусть и в других терминах — «объективации воли») и у А. Ф. Лосева. Ницше в «Рождении трагедии», увы, оставался в этой же мыслительной сфере, даже когда оспаривал первого из них. И хотя обратный путь, от моего определения к метафизическому, пожалуй, возможен, я не буду этим заниматься, потому что не знаю, насколько такой путь необходим и плодотворен. Правда, без таких терминов, как «число» и «время», и некоторых философских импликаций в дальнейшем обсуждении мне не обойтись — но их не обязательно понимать как чисто философские по своему замыслу. Мое собственное понимание этих терминов живет в свободной и безымянной зоне познания между психологией и метафизикой.

Но, будучи чистой формой эмоции, музыка способна «аффицировать» ее, возбуждать — и опять-таки в чистом, беспредметном виде. С этим связано, вероятно, и доставляемое ею удовольствие: музыка есть переживание чистой энергии архетипа, особым образом адаптированной сознанием. Музыка, как и образ вообще, естественно порождается и принимается душой (см. выше); она есть образ особого рода — незримый, но воспринимаемый, как незрима, но воспринимаема энергия. Звук же как акустическое явление (включая сюда физиологию акустического восприятия) — только посредник между душой и душой.

Из сказанного ясно, что музыка порождается архетипическим слоем психики[11]; рациональной амплификацией иррационального, а именно одного близкого к этому слою архетипического мотива, точнее, его самоописания в символических мыслеобразах, можно ее и описать.

Мотив, о котором я говорю, со времен древности выражался в специфических схемах мышления или сводимых к ним образах (некогда я назвал их, обобщая, «наитием бытия»). Его чистая мыслительная схема гласила бы: имеется точечный, постоянный («вечный») источник спонтанной активности, создающий все сущее в качестве возможного, то есть *неопределенного*, беспредельного, бесконечного — каждое такое сущее можно представить себе в виде луча бесконечной длины. Чтобы сущее стало из возможного, неопределенного действительным, актуальным, оно должно быть конечным, *определенным* — поэтому тот же источник кладет каждому сущему *изнутри* его внутренний предел, ограничивает его бесконечность в определенном, для каждого сущего в своем и только своем «месте» (то есть на своем «расстоянии» от первоисточника). Понятно, конечно, что тогда всякое сущее есть «результат» противосложения и «натяжения» двух разнонаправленных сил.

Эта простая схема более или менее бессознательно вызывала к жизни такие представления и образы, как «дрожание пневмы» у стоиков, «воля и противоволя» у Якоба Бёме, «нафас ар-Рахман, дыхание Милостивого» у мусульманского мистика Ибн Араби, «онтологическая разница» у Хайдеггера и, наконец (многое подобное я опустил), самый плодотворный — образ *натяжения* (Bezug) у Рильке, образ, предполагающий, между прочим, и музыкальный смысл[12]. Но главный его смысл — «метафизический»[13]: это архетипическая мо-

[11] Точнее указать не могу — эти глубины не разведаны; могу сказать только, пожалуй, что музыка рождается там, где архетип соприкасается с личностным началом психики, имеющим сознательное качество. «Плотность» этого контакта и своеобразие личности вызывают к жизни различные типы музыки (и ее восприятия) и иерархию ее проявлений.

[12] А кроме того, смутно намекающий на «метафизику» материализации: идея («чистая» вещь, по Рильке) есть полное совпадение первичного полагания и противополагания; поскольку (гласит подразумеваемая мною схема Рильке) она наделена свободой воли, в ней способен образоваться «уклон», то есть расхождение, зазор между двумя составляющими, натягивающими ее силами — чем этот уклон больше, тем вещь материальней.

дель бытия человека и «вселенной», микрокосма и макрокосма, то есть, конечно, психики. Были и столь же архетипические представления о бытийной примордиальности музыки — вероятнее всего, они опирались на все ту же вышеочерченную схему. Тут можно вспомнить о древних пифагорейцах и орфиках, но больше и теплее всего — о древних китайцах с их доктриной пневмы, первичной энергии (*юань ци*), своей музыкальной вибрацией созидающей все сущее.

При таком восприятии музыки как основы мироздания речь может идти только об «иерогамии» сознания и бессознательного (конечно, в бессознательном самоописании), свойственной — как общий ориентир — именно нематричной психике. «Ах музыка, дано ль твоим устам тот гименей — неслыханный — составить? Венча́нный воздух, то́ лишь знаешь славить, в чем так светло отказываешь нам» (это Рильке, воспевший «незримое» как «открытое» и слух — как ведущий к нему путь). Такой ускользающий от матричного сознания «гименей» (брак) — возможность заново соединить потерявшие в матрице правильный баланс сознание и бессознательное, баланс, который нематрица никогда не теряла.

А что же матрица с ее как-никак богатой музыкальной традицией, с ее музыкальными теоретиками, с ее изощренными и многообразными музыкальными формами, с ее гениальными композиторами? Ведь если в матрице нарушен естественный баланс сознания и бессознательного, то, значит, повреждено и место рождения музыки — и сама музыка? Не зря ведь древние китайцы думали, что во вселенной царит строгое соответствие между качеством музыки и качеством мироздания вообще и «государства» в частности, то есть общества, человечества, — и что это соответствие зависит именно от музыки, упадок которой влечет за собой всеобщий крах.

Матрица не отменяет архетип — она только перекрывает связь сознания с архетипом, который, конечно, все равно продолжает жить и высылает свою энергию, пробивающуюся к месту своего назначения с трудом, окольными путями. Эта энергия, словно вода из заваленного землей родника, просачивается там, где есть возможность, то есть, с точки зрения сознания, вслепую. Такое «просачивание» известно как бессознательная компенсация — в рамках метафоры она может образовать новый родник, а может подтопить и разрушить дом, построенный на месте заваленного родника. Музыка на последнее не

[13] Из того, что смысл этот архетипический, *может* не следовать его «иллюзорности»: по крайней мере, *одной* действительности — объективно-психической — он соответствует. Возможно, это все, что требуется, чтобы быть правдой. Существует, например, современная научная гипотеза (пусть даже еще не подтвержденная), «физический» смысл которой близок к «метафизическому» смыслу этой древней интуиции: «теория струн». А есть вещи, имеющие и прямой, общепризнанный нервно-физиологический смысл: нервные возбуждение и торможение, точнее, их баланс в здоровой нервной системе можно даже рассматривать как некоторую модель для самоописания архетипа.

способна, но если прислушаться к древним китайцам — к чему я очень склонен, — она точно отображает состояние коллективной (или интегральной) и индивидуальной души.

Посмотрим теперь на нее с точки зрения основных измерений психики, но не бессознательного и сознания, а двух ее противоположных полюсов — коллективного и личностного начал[14], о которых уже сказано выше. Тогда мы, может быть, увидим, что они соответствуют ее собственным основным измерениям — гармонии и мелодии. (Ритм я тут не рассматриваю, поскольку он — не столько измерение, сколько *условие* музыки, хочется сказать, физическое или по крайней мере физиологическое. Его надо отличать от времени — «метафизического» условия музыки.) Слитность и раздельность, о которых я упомянул, определяя музыку, прямо относятся сюда. Правда, в чистом виде их не бывает, поэтому надо сказать: гармония есть преобладание слитности, свойственной коллективному началу, мелодия — преобладание раздельности (в том числе временнóй) как признака личностного начала.

Эти слитность и раздельность друга без друга в музыке не существуют, и вряд ли можно сказать, что из них первично — унисонное ритуальное бормотание дикарей перед охотой или одинокий напев матери, баюкающей дитя. Но хотя место рождения музыки у всех одно и то же, совершенно различны *типы* души, производящие ее, воспроизводящие или воспринимающие. По музыке, музыкальным вкусам можно судить о самих душах, об их общих очертаниях, а иногда и об особенных. Такие суждения, примененные к душам целых исторических отрезков или регионов, способны сделать более точным, полным и познание матрицы.

Пытаясь рассуждать об этом, я буду исходить из того, что музыка по самой своей природе есть бессознательная компенсация матрицы с ее принципиальным и решающим перевесом сознательного «я»[15]. Я приведу общеизвестные факты, но в моем освещении они расскажут о доселе неизвестном.

В античной музыке гармония царила почти безраздельно — матрица еще не нуждалась в заметной компенсации, а музыка, как и во многих нематричных регионах, даже служила терапевтическим целям и потому считалась даром богов; зато уже в раннехристианской музыке развивается мелодическое начало,

---

[14] Я мог бы, подобно Юнгу, начертить здесь простую схемку «крестом», где одна «перекладина» соединяла бы (и одновременно разъединяла) бессознательное и сознание (два модуса психики), а другая — коллективное и личностное (два ее полюса), чтобы получить очередной вожделенный «кватернион», но не стану этого делать: хватит и слов.

[15] Музыка — не единственная такая бессознательная компенсация. Известна — к примеру, чтобы назвать только одну другую, — более или менее стыдливо скрывавшаяся тяга физиков ко всему мистическому. Например, Ньютон был под большим впечатлением от учения Якоба Бёме и в его духе комментировал Библию. И. В. Риттер, один из основоположников электрохимии, был эсотериком высшей пробы. Менделеев с его религиозностью и другие подобные ему ученые… да что там говорить!

сначала монодия, а потом и примитивная полифония. Полифония — особая форма музыки, где ее слитно-раздельность дана в наиболее артикулированном виде и лучше всего выражает личностное начало, придавая ее жизни подлинную глубину личности и доходя иногда до смысловой выразительности речи. Своего первого расцвета полифония достигла около 15-го века, у нидерландских мастеров, а было это *сразу после* первого расцвета рационализма в схоластике 13—14-го столетий. Компенсируя матрицу, их музыка невольно ассимилировала ее черты, а именно подчиненность образа числу, да и вообще, как принято считать, была не меньше обращена к зрению, чем к слуху.

Но своего высшего расцвета полифоническая музыка достигает во времена окончательной и всеобщей победы рационализма, в первой половине 18-го века. Кстати, в это время и даже еще раньше, начиная с эпохи возрождения, музыка вообще расцветает не только в композиторском мастерстве, но и в исполнительстве, и в чувстве масс. Известно, что тогда исполнительское мастерство в целом стояло на гораздо более высоком уровне, чем сейчас (к примеру, игра и пение *prima vista* были делом для музыкантов обычным), а любительским исполнением «для души» (которое не так уж редко приближалось по своему уровню к профессиональному) увлекались все слои населения — и дело тут не в отсутствии звуковоспроизводящей аппаратуры: это было именно глубокой потребностью души. С конца 18-го века такое положение постепенно начинает меняться в направлении нынешнего, когда «широкие массы» способны только механически слушать, и только нечто почти первобытное. Я хочу сказать, что эта глубокая потребность европейцев в музыке как деятельности выражала бессознательную борьбу еще живого нематричного начала их душ с матрицей, уже близкой к своему триумфу.

Музыка, как я уже сказал, не только компенсирует матрицу, но и *уподобляется* ей, чем дальше, тем больше. Двадцатый век, век полного торжества и господства матрицы, показывает это со всей наглядностью. У композиторов, писавших в так называемой серийной технике, происходит полный отказ от традиционных основ музыки — от тональности и даже лада; они не столько пишут свою музыку, сколько *вычисляют* ее на основе произвольно выбранных «ядер». В «алеаторике» принцип личности как *неслучайного* исчезает вообще. А популярная музыка последних времен с ее ничтожными, плоскими мелодиями и выпяченным, словно уродливый горб, убогим, назойливым ритмом окончательно сводит душу к простейшим, физиологическим основам – к телу[16]. То и другое, в полном соответствии с китайскими представлениями о музыке, говорит о том, что настали совсем уж «худые времена». Но даже они все еще

[16] Это не значит, что тело не может выражаться в музыке или что у музыки нет и не может быть телесного измерения: просто, говоря словами Рильке, «лишь в духе плотской плоть бывает въяве». — Настоящие компенсации матрицы музыкой все-таки еще сохраняются, хотя и все хуже, — я считаю ими некоторые уже почти исчезнувшие направления рок-музыки.

служат заодно и компенсациями матрицы — иное дело, что уже и сами компенсации с трудом, все хуже и гаже справляются со своей задачей: родник архетипа не просто завален камнем, а наглухо забетонирован.

* * *

Мне хочется поскорее разделаться с отвратительной темой матричного упадка и смерти музыки, закрыв для нее глаза и уши, поэтому я скажу сейчас что-то освежающее (для меня — и, быть может, читателя). Я был бы, пожалуй, непростительно глуп, если бы ограничился заявлением, что музыка — компенсация матрицы, хотя и заранее назначил своему рассмотрению соответствующие рамки. Конечно, музыка может и должна быть свободным творчеством, не зависящим от потребностей индивидуальной или коллективной психики в компенсациях. Но даже если бы она была только компенсацией матрицы, уже нескольких тактов из Моцарта или одной песни Шуберта хватило бы, чтобы оправдать эту свихнувшуюся жизнь «как эстетический феномен». Это как раз тот случай, когда «зло вечно совершает благо», причем гётевское «вечно» надо понимать тут в смысле «неизбежно», а не в смысле «постоянно».

Восемнадцатый век дал Европе и миру великую музыку, и не снившуюся иным, нематричным регионам земли. Спрашивается: почему такую музыку не мог породить, к примеру, Китай с его повышенным вниманием к ней как «космическому» явлению? Ответ очень прост: *да потому*, что Китай не нуждался в такого рода компенсациях потерявшего свое место разумного «я», нарушенного психического баланса. Но зато он и многое потерял, оставшись в рамках естественной, природной психической саморегуляции, несмотря на всю удивительную тонкость и глубину своей культуры!

Так что же? Не выходит ли, что природная саморегуляция психики, свойственная нематрице, на самом деле чревата большим застоем, а может быть, даже окончательным тупиком в эволюции человечества[17], — точно так же, как и нарушение этой саморегуляции в матрице? Не выходит ли, дальше, что постигшая в виде матрицы Европу беда, напротив, скрывает в себе некую еще никому не известную возможность выхода из всеобщего тупика? И что выход из тупика каким-то странным и загадочным образом проходит через сам тупик? Что крепкий, ничем не пробиваемый бетон матрицы может быть взломан каким-то мощным деревом, чудом проросшим из почвы? А может быть, наоборот, непробиваемый бетон раз и навсегда накроет собой все человечество, и всякие ожидания чуда напрасны?

[17] Об этом, кажется, говорит быстрое исчезновение нематричных форм культуры в их традиционных регионах и их ассимиляция матричными.

Уровень 5. Итоги европейской истории: замыкание матрицы на себя

В задумчивости потоптавшись немного на бетонной лестничной площадке после четвертого уровня, перейдем на следующий. Раньше я показал, как матричные формы психики боролись с нематричными и вытесняли их. Теперь посмотрим, как это вытеснение выражалось в реально-историческом профиле европейской души. Транслятором матрицы в будущее Европы был Рим, и сказать, что он сформировал европейскую психическую матрицу в общих чертах и предварительно, далеко недостаточно и даже неверно, потому что Рим до недавних пор сам был Европой в самом что ни на есть историческом смысле слова. Я покажу это в дальнейшем изложении.

Этносом, а затем цивилизацией, в которых процесс кристаллизации матрицы пошел дальше и шире, чем у греков, стали римляне. Они оказались восприимчивы к матричному складу психики, потому что от природы обладали ее важнейшей характерной особенностью — *волей*, этим тайным корнем рассудка с его неумолимой логикой, диктующей шаги с необходимой, принудительной последовательностью, и роль греческой затравки здесь несомненна. Эта воля проявилась у них в виде воли к *единственно правильному порядку, подчинению окружающих, организации и господству*, воли, вызванной к жизни, вероятно, срединным географическим положением племени латинов в Италии, которое уже само по себе провоцировало их на претензии поначалу общеиталийского доминирования.

Рассудок и воля шли рука об руку — и римлянам удалось построить гигантское государство с более или менее стандартизированным мироощущением населявших его народов, основанным на грамотной религиозной политике: культе римских богов, к которым адаптировались местные боги и культы, а впоследствии и культе императоров. Заимствованная у греков ученость, в том числе наука и философия, им в этом помогла. Матрица, культ рассудка и власти, пустила у римлян глубокие корни — но окончательно не победила, пока была жива их исконная религия.

Римляне были парадоксальным народом, быть может, самым парадоксальным из всех, по крайней мере западноевропейских, — свежая и набиравшая силы матрица сочеталась, уживалась у них с хтонической религиозной архаикой, что сообщало им *огромную витальность*, неодолимую брутальную силу, основанную на сильном психическом, энергетическом напряжении между полюсами сознания и бессознательного. Представление о священном, о его соблюдении и нарушении, обязательные гадания занимали в общественной и частной жизни римлян непомерно большое по нашим меркам место. Тут они переплюнули и самих греков. Вся их жизнь была пронизана священнодействиями и гаданиями на все случаи, даже на случай столкновения с врагами (воин-

ский обряд эвокации, выманивания богов осажденного города, как бы они ни звались, перед его штурмом — чтобы лишить осажденных их защиты). Римская религиозность имела какой-то болезненный, навязчивый, судорожный характер. Все высшие должностные лица в римском государстве были одновременно жрецами, что воспринималось и ими самими, и населением совершенно серьезно. Этот явный страх, даже ужас римлян перед бессознательным, тревожность, были своего рода компенсацией матричной тенденции в их психике.

Надлом римской силы произошел уже во времена поздней империи, когда эту архаику начали со всех сторон теснить новые культы чуждых богов (Митры, Исиды, Кибелы и т. д.), а затем и христианство. Собственно говоря, такое вытеснение исконной архаики было только следствием, а не причиной этого надлома. Причиной же оказалось трагическое несоответствие человеческого уровня римлян, сдерживавшегося в своем нормальном психическом росте, тяжело надломленного вредоносной для всего естественного матрицей, той степени власти над миром, которой они достигли. Крах родного язычества, архаического источника хтонической силы, переход к христианству, изначально религии слабых, — признак усталости, исчерпанности сил римлян. Если свести все к обычному объяснению, то власть их испортила, развратила, бремя власти над миром оказалось для них непосильным.

С усилением матричного склада души связан и тот исторический факт, что высокая культура в древнем Риме достигла лишь кратковременного расцвета с вершиной в 1-м веке до н. э. Неоплатонизм более позднего времени 3—5 вв. н. э. — несомненно, элемент высокой культуры, был делом рук не столько римлян, сколько греков с их древней традицией и складом души, в значительной мере все-таки антиматричным.

Победившее в Риме христианство само было чистым выражением матрицы — Христос, Логос, Бог сознания, разума *символически* вытеснял, прогонял из психической жизни бессознательное в сферу дьявольски незаконного, противоправного, недолжного, чреватого смертью. В *реальности*, разумеется, такое вытеснение невозможно, и противоречие между символизмом и реальностью оказалось смертельным ядом для самой матрицы. Прав всегда был Он, и только Он, Логос и порядок. Эта установка хорошо соответствовала римской политической установке еще со времен Республики — *Рим всегда прав*, а его претензии на власть абсолютно оправданны, потому что он несет всем отсталым, варварским народам разумный порядок, мир, благоденствие, спокойствие. (Этот принцип позднее воплотился в догмате о непогрешимости Римских пап.) Но было уже поздно для того, чтобы две эти программы эффективно соединились в рамках существовавшего римского государства — разрыхленная внутренней слабостью империя распалась, а вскоре ее западная половина пала под ударами варваров, восточная же, греческая, уже совсем не ощущала себя традиционным, классическим Римом, да и не была им, хотя претендовала на его

политический и юридический статус, и в конце концов стала цивилизационным тупиком, не оставив после себя никаких заметных достижений.

Считается, и считается твердо и несомненно, что на этом римская цивилизация прекратила свое существование (476 г. н. э.), а на ее руинах выросло что-то принципиально другое, новое и поначалу дикое, но принципиально другое — новая Европа, сами же римляне исчезли неизвестно куда. В каком-то смысле, а именно буквально-политическом, в смысле формальной непрерывности бытия римских традиций и уклада жизни, так оно и есть. Но в другом, определенном, сущностном смысле жизнь римской цивилизации продолжалась дальше и была вовсе не призрачной и условной, как может показаться.

Население Римского государства по мере роста сначала республики, а потом и империи и так, путем разбавления, становилось все более варварским — не только за счет новых территорий с их старым населением, но и в результате постоянного завоза новых рабов из завоеванных провинций. В поздней империи в конце концов варвары оказывались иногда даже императорами, и иногда даже неплохими — ведь они правили в интересах римлян, то есть ради сохранения римской цивилизации. Первую, еще жидкую волну варваризации, скромно плеснувшую после окончательной победы над Карфагеном и завоевания Испании и даже Галлии, Рим переварил с относительной легкостью, почти не заметив ее.

Ассимиляция варваров, разумеется, так или иначе шла, но в своем большинстве рабы (особенно те, что были заняты в сельском хозяйстве) ассимилировались плохо — об этом свидетельствуют романские языки в той мере, в какой они сохранили лексико-грамматическую латинскую основу, без германских и прочих примесей, сильно ее упростив. Стремление к упрощению языка, кстати, полностью соответствует одному из закономерных проявлений матрицы — упрощению структуры и функций психики.

Примерно так же обстояло дело и во всех других сферах жизни.

Но и вторую волну варваров-завоевателей постклассический Рим тоже в конце концов переварил, хотя далось ему это нелегко, ценой больших потерь, и в цивилизации, и в культуре (хотя бы уже и пассивной) — на это ушло несколько столетий, так называемых темных веков. Завоевателей было не так уж и много в сравнении с местным, уже в значительной степени варваризованным населением, и немощный, закосневший, замерший Рим, все еще и всегда великий Рим, уже тогда древний, равнодушно, нечувствительно принял и поглотил их, предоставив им властвовать и медленно переваривая, то есть цивилизуя их. Вместе с цивилизацией варвары усваивали и уже определенно сложившийся матричный склад психики, и усвоение проходило, с одной стороны, легко, поскольку этот склад сам по себе означает упрощение и культ силы, и так свойственные первобытным пришельцам, с другой — трудно, поскольку уровень их сознания был неизмеримо ниже, чем у коренного населения. Этот вар-

варский Рим стал просто очередной стадией своей собственной долгой истории.

Правящая верхушка завоевателей первым делом усвоила христианство, она «сожгла то, чему поклонялась, и поклонилась тому, что сжигала», то есть присягнула *духу* Рима, а затем и местные диалекты латыни, на основе которых впоследствии сложились национальные языки — романские языки, а именно предельно порченая, вульгарная латынь с примесью нескольких десятков родных варварам германских слов. За верхушкой немедленно последовали и остальные. А где же были сами римляне? Они в массе своей уже давно превратились в местных полуварваров, а их знать, еще хранившая относительную чистоту древней крови, сбежала в Византию. Приток свежей варварской крови обеспечил Риму будущее — без него римская цивилизация ушла бы в песок истории за несколько столетий.

Приблизительно такое же усвоение цивилизации варварами имело место и в Китае — он пережил две волны варварских завоеваний, монгольскую и маньчжурскую, очень быстро переварил, ассимилировал варваров без остатка и без последствий (в этом нужно видеть кардинальное отличие Китайской империи от Римской), но остался все тем же Китаем, от самих варваров же не осталось и звука, а слабые следы варварского влияния стали лишь уделом специальных отделов его истории.

Рим — это дух силы, дух тотального *цивилизирования*, направленного на достижение любой ценой *полного порядка, то есть стабильности, уютной, хорошо обустроенной уверенности, защищенности, безопасности и строжайшей определенности, негэнропии, избегание или даже по возможности устранение всего случайного в жизни посредством контроля, управления и запретов*. Но цивилизация сама по себе как один из видов негэнтропии, то есть ожесточенная борьба с хаосом, доведенная до своего предела и не уравновешенная культурой, для которой жизнь — не объект управления, а предмет познания и творчества, равнозначна полной остановке развития, иными словами, жизни. Она оказывается *сильнее, чем сама жизнь*, стремится победить ее, овладеть ею, а, значит, равнозначна полному хаосу, абсолютной энтропии, смерти. Достиг ли этой стадии Рим? Он к ней стремился, сам того не ведая, и в конце концов достиг.

Европа всем обязана Риму. Она сама и есть Рим — пусть одичавший, опустившийся, но все тот же Рим, сохранивший дух царственной иерархии, властного патрицианства и наглого, но жалкого, лебезящего плебейства. Рим — это принцип сплошной жесткой организации и регулирования жизни, *более сильный, чем сама жизнь*, а именно *цивилизация*, дающая чувство относительной уверенности человека в своем существовании, и покой, праздность (*otium*), необходимые для строительства культуры, то есть духа иерархически осознанной полноты бытия как человеческого предназначения.

Итак, вновь прибывшие — именно прибывшие, ведь никакого отчаянного сопротивления римских войск, эпохальных крупных сражений, жестоких осад и штурмов не было и в помине — вновь прибывшие в Рим и окончательно водворившиеся в нем в конце 5-го века варвары-завоеватели, возомнившие, что теперь-то уж будут творить все что угодно, столкнулись с древней, хорошо отлаженной машиной римской цивилизации, или, лучше сказать, цивилизационной машиной. Их было не так уж и много, куда меньше, чем местных жителей, и «машина», всегда готовая к работе, тотчас и автоматически взяла их в оборот, действуя по своей древней программе цивилизирования варваров, вначале реализующейся через подражание поведению и привычкам местных жителей.

Поначалу варвары, все эти почти первобытные готы, вандалы, лангобарды и т. п., втайне робели перед лицом дряхлого, обветшалого, но все равно великого Города (и других городов империи) с его отчасти заброшенными дворцами, садами, статуями, цирками, театрами, храмами, библиотеками, стадионами, акведуками, фонтанами, банями, общественными туалетами и т. п., но потом поняли, что все это нужно по возможности использовать, потому что так им будет комфортней; правда, учились они всему этому очень долго, но все-таки научились и в конце концов переплюнули своих учителей — уже в Новое время. И хотя старинной имперской роскоши они уже не застали, идея комфортной жизни, более удобной и благоустроенной, чем их собственная, почти первобытная, соблазнила и устыдила варваров, заставила *приспосабливаться к тому, что уже есть*, к чему-то более высокому, а никакого представления о желаемом будущем, тем более великом, у них не было.

Они действовали согласно инстинкту хищника: вот славная добыча, и пока этого довольно, надо все захваченное хотя бы в каком-то смысле *усвоить* и переварить, а там посмотрим. Их блуждания кончились здесь, в Галлии, Испании, Италии, им оставалось только выяснить, кому достанется кусок пожирнее. Они управляли римскими провинциями как своими королевствами и одновременно поневоле приноравливались к местной жизни. Так началась их неспешная ассимиляция, затянувшаяся на сотни лет — уж очень они были грязными и дикими, а старая «машина», перерабатывавшая их, работала уже устало, с перебоями.

Что же дала великая цивилизация варварам, пусть поначалу только в виде образцов, идей, а не в готовом, актуальном виде? К чему они мало-помалу стали приобщаться, пусть поначалу с грехом пополам, ведомые скорее миметическим инстинктом, но иногда, видимо, и разумными, деловыми соображениями? Вот длинный перечень общеизвестных важнейших пунктов в назывном виде.

Принцип тотальной разумной организации жизни. Государственная система. Институты власти. Дисциплина и строжайшая ответственность как непременное требование государственной и военной службы. Представление о де-

мократии и избирательном праве (оно пригодилось не сразу и поначалу не везде, а только в городах Тосканы на юге и Ганзы на севере в 12—13 вв., а уж затем и дальше). Принцип гражданства. Право как всеобъемлющий свод общеобязательных законов, принцип верховенства права и его автоматизма — Гай, Квинтилиан, Ульпиан и другие светочи римской юридической науки. Финансовая система (госбюджет, монетная система), налоговая служба. Латинский алфавит. Календарь, система счета. Меры длины и веса (фунт, миля). Тенденция к стандартизации всех сторон жизни. Основы градостроительства, архитектура, городское хозяйство, инженерное искусство. Изобразительное искусство (в основном скульптура; живопись пришла во многом из Византии), художественный вкус как таковой. Дороги и почта. Военное дело. Естественные науки, математика, начертательная геометрия. Начатки книгоиздания, системы образования. Основы рационального мышления (новые европейцы мыслили скорее как римляне, нежели чем как греки с их склонностью к мистике). Наконец, язык, латынь — поначалу язык литературы, а потом науки (терминология). Риторика, искусство речи. Стихосложение. История как наука. Начала лингвистики (грамматика). Дух дипломатической, а не силовой политики, искусство переговоров и договоров. Семейные отношения, структура семьи. Профессиональный спорт (в образе гладиаторов; Олимпийские игры остались уделом одних греков), сначала воплотившийся в рыцарских турнирах. Остатки римских обычаев и нравов (например, карнавал — от Сатурналий), вошедшие в плоть и кровь новых народов. Пословицы и поговорки, включая так полюбившуюся варварам *homo homini lupus est*.

Рим пронизал практически все стороны европейской жизни и всецело направлял ее в определенное цивилизационное русло, не зная альтернатив, кроме периода «темных веков» (5—7 вв.: завоеватели еще пользовались своими родными установлениями и обычаями, но затем мало-помалу стали переходить на римские).

Естественные науки в Древнем Риме пребывали в начальном состоянии, их элементы были созданы греками, а римляне оказались способны только адаптировать эти элементы к строительной практике. В Средние века, после долгого периода заморозки, эти науки очнулись и потихоньку двинулись вперед, но даже строительство грандиозных готических соборов было лишь усовершенствованной древней техникой. Только с появлением новой математики и полной эпифанией матрицы естественные науки стали развиваться быстро и широко.

Наконец, нельзя не назвать в этом перечне христианство, благодаря которому варвары в известной мере понемногу остепенились, доместифицировались, освоились и привыкли считать Рим, каким они его знали, своим. Христианство же во многом сыграло роль хранителя традиции — благодаря латыни и монашеским скрипториям. (Вторым хранителем латыни и некоторых традиций

порядка и учета были государственные канцелярии.) Христианство же стало и главной опорой матрицы — до той поры, пока более шустрая в этом отношении наука не взяла у нее эстафетную палочку, а само оно окончательно сошло с дистанции.

Все эти прекрасные цивилизаторские установления потихоньку изменялись, адаптировались к жизни, но сущность их во многом оставалась все той же, что в 3-м веке до н. э. и в 3-м веке н. э. Вообще, в свете сказанного можно было бы предложить такую периодизацию истории Рима в самых крупных чертах. 1. Древний Рим: *ab urbe condita* — 476 г. н. э., 2. Средний Рим: 476 г. — около 1400 г. или чуть раньше (примерно до эпохи Возрождения), 3. Новый Рим, все большая стандартизация Европы на основе матрицы: эпоха Возрождения — примерно 1950 г., условная дата смерти европейской культуры. Эта периодизация, разумеется, не будет принята наукой, но будет, возможно, полезна при общем взгляде на историю. История Рима, понятая таким образом, — это не история страны (стран) или нации (наций). *Это глубинная история определенного типа цивилизации, а именно европейской матрицы.*

Варвары, поначалу и очень долго сами о том не догадываясь, поневоле воплощали собой Рим, *были Римом, каким он стал к 5-му в. н. э*. Рим продолжал свою жизнь в теле варваров, но отчасти сохранил в них и свой дух. Однако некоторое отчуждение европейской цивилизации от аутентичного Рима все-таки имело место в ее истории. Оно не означало принципиального разрыва исторической традиции, а, во-первых, было естественным — варваризованный и одновременно цивилизованный новый Рим начал потихоньку забывать себя прежнего, как это в той или иной мере происходит с любой долгоживущей цивилизацией. Во-вторых, и в самом европейском населении шел постоянный двойной процесс дивергенции и конвергенции — европейцы одновременно и делились на цивилизованную и варварскую части, и снова стремились соединить их: забвение усиливалось, когда верх брала варварская, и слабело, когда преобладала цивилизованная сторона.

Но своей имперской природы Рим не забывал никогда. Как только ему выпадала такая возможность, он совершенно сознательно пытался воскреснуть в своем имперском качестве. Империя Карла Великого, империя Фридриха II Гогенштауфена, властные теократические замыслы римских пап, крестовые походы, Священная Римская империя германской нации, империя Наполеона, второй германский Рейх, третий Рейх, даже Европейский Союз как *Roma postuma* — все они всё снова означали попытки Рима вспомнить себя в политическом отношении как империю, воскреснуть в буквальном смысле. Эти попытки неизменно наталкивались на сопротивление внутри самой Европы в результате взаимного соперничества народов и поэтому в конце концов ушли во внешнюю экспансию, сначала за моря, а в предпоследний и последний (в наши дни), решающие разы, почти всей Европой, — на Восток, в Россию.

Пытался Рим вспомнить себя и в ином смысле — культурном, что удалось ему в очень и очень условной мере. Такой попыткой стало Возрождение. Но ее хватило лет на сто-двести, преимущественно в Италии. Почему же эта попытка, в сущности, заглохла, провалилась, не став единственной или хотя бы самой мощной культурной программой Европы? Потому что Возрождение не было первородным, оригинальным, спонтанным явлением, а было подражанием и антиматричной реакцией внутри матричной цивилизации, отчаянным, но запоздалым стремлением коллективной европейской психики выправить смертельно неправильное положение дел, и притом реакцией *специфически и осознанно итальянской*, с претензией на итальянскую исключительность. К тому же в качестве антиматричного оно было заодно и антихристианским, а это вызвало ответную репрессивную реакцию со стороны еще мощного христианства. Кто знаком с Возрождением не только по произведениям Рафаэля и т. д., но и, например, по трактатам итальянских неоплатоников, практиковавших личный культ Платона и религиозные культы в античном духе, поймет, о чем речь. Поэтому Возрождение осталось лишь важным, но преходящим эпизодом внутри европейско-римской культуры.

Рим стал варварским не просто потому, что был завоеван варварами, а в особенности потому, что такова была логика развития матрицы, естественно тяготеющей к варварству. Ведь матрица по своей природе *упрощает* человека, с неизбежностью влечет его в конце концов в сторону животного, прочь от возможности построения культуры. Высокую культуру на фоне высокой цивилизации римская Европа все же создала, и притом никем и никогда непревзойденную, и бывшие варвары, в особенности немцы, раскрыли в ней свои лучшие стороны вплоть до гениальности. Она существовала в период с 1300 до 1950 годов (даты, разумеется, не претендуют на абсолютную точность) и *была результатом мощнейшей психической компенсации матрицы*, как раз тогда достигшей своей полной реализации. Но одновременно она была и результатом дивергенции варварства, этой внутренней орды римской цивилизации, и глухо ожившего, «возродившегося» духа античности.

Европа оставалась Римом, производившим высокую культуру, покуда была жива и деятельна аристократия, то есть принцип иерархии, аристократия, в той мере, в какой она была аристократией духа, а не просто крови, то есть духом цивилизующей власти. Орда взяла верх, когда и та, и другая аристократия были поглощены матрицей, когда они высокомерно перестали считаться с управляемым ею бессознательным, то есть варварством. Они самовольно вышли из целостной психической системы. Они, аристократия крови и духа — в качестве сознания — начали отсекать, блокировать живительные потоки энергии бессознательного, результатом чего стало сужение аристократического сознания, его оскудение и вырождение, с одной стороны, и критическое скопление энергии в бессознательном (в социальной проекции — народа, черни, вар-

варов), приведшее к катастрофическому, хотя и не мгновенному взрыву, который разнес европейскую культуру вдребезги, — с другой.

Разумеется, нельзя безоглядно приравнивать варварство к бессознательному, а цивилизацию к сознанию — то и другое лишь определяющие устойчивые тенденции в общем складе европейской психики. Поэтому был бы неверным вывод, будто если исчезла аристократия — основной носитель матрицы, то варвары уже только поэтому свободны от матрицы. И у варваров есть сознание, и у аристократов — бессознательное. Две составляющих психики, сознание и бессознательное, существуют все так же, занимают в целом все те же места. Но кардинально меняются их взаимоотношения, в результате чего смертельно уродуется жизнь: торжествует демократия и тип торгаша (подробнее см. ниже), гибнет культура (определение см. ниже) как трансцендентное начало цивилизации, а вместе с ней, в перспективе, и сама цивилизация. *Торгаш как направляющее начало цивилизации, эта квинтэссенция современного варварства, поздний потомок первобытного варварства, — постепенная, но неизбежная гибель всего, а в конечном счете и человека как такового.* Европейские варвары, в той мере, в какой они сознательны, стали уверенными носителями европейской психической матрицы, только куда более примитивными, чем некогда аристократы.

Рим как цивилизация окончательно исчез около середины двадцатого века, когда чистая, уже без Рима, варварская сущность до-римской, еще не римской, в основном германской Европы, пройдя римскую фазу с ее кульминацией в форме высокой культуры, под воздействием матрицы окончательно вышла наружу в форме немецкого и другого нацизма, вернувшегося к тотальной резне, сниманию скальпов и полной дикости в одеждах цивилизации. Но прежний, могучий и возвышенный Рим все еще снится варварам, особенно вторичным варварам, населяющим нынче Америку, в виде мечты о вселенском величии. Образ Рима в их сознании становится все более лживым, тусклым, жалким и пародийным, обезьяньим. Мечта их пуста, потому что варвары так и остались варварами, а аристократии больше нет. Но ведь Рим делало Римом именно сочетание того и другого.

Между тем уже начинается новая варваризация уже варварской Европы — в результате пока не завоевания, а постепенной инвазии выходцев из Африки, Азии и Восточной Европы. В Северной Америке этот процесс шел уже давно в специфическом виде — вначале, с 17-го в., в виде завоза чернокожих рабов из Африки, а теперь в виде инвазии латиноамериканцев. А первопричина этой новой и последней варваризации — крушение матричного Рима после долгой агонии и новое варварство старых европейцев. Два варварства соединенными силами в недалеком будущем окончательно погрузят Европу и Америку во тьму.

Некогда цивилизованные, но смертельно больные матрицей варвары, несущие смертельную угрозу всему миру, — вот итог глубинно-исторического процесса эволюции европейско-римской матричной цивилизации. *Но торгашеская, ничтожная, превратившаяся во все более дешевую и изношенную одежду цивилизация, несмотря на всю технологичность, в отсутствие культуры неспособна сделать варваров полноценными людьми.*

Процесс, шедший в коллективной европейской психике, а внешне выражавшийся и оформлявшийся в жизненном, в том числе общественном укладе европейцев, уверенно и окончательно стал матричным примерно после 1000-го года, когда в Европе начались «рост городов» и социальная, а также культурная эмансипация появившейся тогда на свет и все более деловой «городской буржуазии», то есть главным образом купцов, банкиров и городского простонародья, ремесленников. Они — изначальные и классические, но далеко не единственные представители того психического склада, который мало-помалу был усвоен почти всеми европейцами и который я краткости, правды и выразительности ради назову здесь просто *складом торгаша* (или, чуть мягче, *дельца*), отдаленные, но прямые потомки античных анитов, мелетов и трималхионов. Торгаш здесь — не профессия, а «образ мыслей», склад души. Поскольку психический склад торгаша стал доминирующим, естественным и чуть ли не наследственным складом, основным и определяющим типом европейской психики, попробуем сейчас найти его сущность.

Его корень — европейская психическая матрица, то есть ее проявления, автоматизм, коллективная заданность и потому безличность психической деятельности, а специально мышления в форме хищно исчисляющего выгоду рассудка. Мышление автоматично, а, стало быть, одинаково у всех, коллективно; управляющее им, но им же ассимилированное «я», потеряв энергетическую связь с архетипами, раздувается пустой волей (поэтому М. Хайдеггер называет ее «волей к воле» — ведь она обращена на самое себя) и продуктами сгорания от рассудочной деятельности; оно пусто, но воспаленно и надуто самим собой («инфляция сознания»).

Эта пустота — совсем не то творческое, пронизанное живым напряжением ничто, что составляет сердцевину естественной психической системы, ее, по выражению Рильке, «неслыханную середину», а мертвая пустота пустыни. Не разум мешает пустому «я» стать зародышем личности, а воля, по трусости и лености расчетливо выбирающая самое себя («воля к воле»), — ведь выбирать другое, нечто выходящее за пределы «я», выбирать себя как личность, а не готовое природное крошечное «я», опасно и трудно. Пустота всюду одинакова, поэтому раздутое пустотой «я» торгаша абсолютно коллективно и экземплярно; оно подобно денежному знаку, особенно в период инфляции. Торгаш «торгует в сущности бытия» (Хайдеггер), то есть ничего не творит, а только потребляет (как и полагается засасывающей все пустоте), и его душа подобна мешку от пы-

лесоса: она способна заглатывать только внешнюю пустоту, а уж если глотает что-нибудь другое, то это другое превращается внутри в грязь, ведь вакуум разлагает.

Но поскольку сущность его пустого «я» — воля (как, впрочем, и полного «я», только у того она направлена на другое), а именно «воля к воле», оно стремится утвердить себя любой ценой, а сделать это может только вовне, в других и за счет других (таких же пустых; такова уж специфика торговли как стратегии жизни). Отсюда разные формы самоутверждения торгаша, его желания как можно более громко пропищать свое жалкое «я» на людях. Навязать свою волю другим, природе, мирозданию в целом, сделав их такими же пустыми, а это значит *разрушить*, — его естество, цинизм и наглость пустоты.

У торгаша как пустоты нет места в иерархии личностей, знающих в ней свое место (и потому местá всех остальных), то есть в *культуре*, — поэтому он его и не знает и *знать не хочет*; на этом основана его либеральная «ничем не ограниченная свобода». Отсюда извечная характеристика торгаша как циничного и наглого *парвеню*. Не будучи личностью, торгаш естественным образом стремится к форме жизни, отрицающей иерархию личностей, культуру. Эта форма, конечно, — *демократия*, воплощенная во всех видах либерализма. Ведь никто не смеет быть другим, чем торгаш: быть другим — значит не быть пустым; все должны быть одинаково пустыми, то есть просто одинаковыми, «равными»: христианство здесь плавно переходит в политику.

Изменяется и само отношение к *жизни и смерти*. Жизнь воспринимается не как полное здесь-и-теперь, а как безразличный к нему, косный кусок дороги, устремленной в коллективное и вполне абстрактное «лучшее будущее». Вначале это будущее мыслилось бинарно и вполне конкретно — ад и рай, — но наука и просвещение добились отмены ада, и остался один очень уж абстрактный рай, сияющее искусственным светом ничто: «процветание человечества» (а раньше — личное благополучие, «спасение»; этот тон задал уже Сократ, желавший поскорее умереть, только бы не от своей руки). В таком освещении жизнь предстает и для индивидов: все лучшее в ней — всегда впереди; туда-то и надо бежать со всех ног как можно скорее. Смерть же стала восприниматься как что-то лишнее, ненужное в виду этой цели, но и страшное для раздутого пустотой (той же смертью) «я», *противоестественное* — в то время как прежде она была для психики событием естественным. Иными словами, жизнь и смерть воспринимаются в матричной психике *иллюзорно*.

Любой торгаш, будь то миллионер или нищий, в глубине души прекрасно знает свое ничтожество, оттого и его эгалитарный, либеральный, или «элитарный» рессентимент, оттого и торгово-демократический обмен пустоты на пустоту, но с извлечением прибыли (смыслом существования торгаша), психологически равной иллюзорному наполнению пустоты. Отсюда энтропия естественных и притом *внерациональных* личностных потенций психики, а соответ-

ственно торжество сначала посредственности, потом — откровенного ничтожества почти всегда и везде, полное разрушение культуры и психической структуры, сохраняющей возможность хотя бы для естественной эволюции человеческого вида, иначе говоря, *разрушение человека*, в сравнении с чем любая атомная бомба — пустяк. «Чистый», ни с чем иным не считающийся, «свободный», либеральный разум (как и практический, что в данном случае одно и то же) ведет к энтропии, к «тепловой смерти» человечества. Это и есть главные плоды, по которым можно «познать их», плоды с древа *хищного* познания.

Но как же так? Ведь были же великие достижения европейской культуры — и никакая матрица, пусть даже еще недоразвившаяся, не помешала им свершиться? К счастью, были, и были, как все великое, *вопреки* матрице. Культура даже использовала матричные формы (в том числе христианские), если не могла иначе. Но смысл ее всегда был внематричный, даже если она сама об этом не знала, — потому что антиципировал нечто «трансцендентное» в отношении матрицы (в моем понимании), а именно личность. Между исторической динамикой матрицы и культуры нет «математического» соотношения, есть, скорее, отношение компенсации, но и ее возможности небезграничны; кроме того, история обладает инерцией, запасом прочности, поэтому культура существовала еще некоторое время после того, как рухнула производящая ее основа — общество с иерархическими и трансцендентными (в любом смысле) ориентирами, то есть относительно здоровое, такое, которым матрица еще не овладела до дна и которое поэтому сохраняло потенции личности.

Теперь неплохо было бы разобраться, наконец, в том, что такое культура в моем понимании. *Культура*, согласно моему определению[1], к появлению которого здесь я исподволь, потихоньку и заранее готовил читателя и которое, в сущности, уже привел чуть выше, *есть подвижная иерархия духовных (позитивных, эйдосных) форм,* или *подвижная иерархия интеллигентно (самосознательно) общающихся личностей*. Чтобы раскрыть это определение, скажу следующее.

Во-первых, как и у всякой иерархии, у культуры есть своя вершина, или источник. Тут (как, может быть, если вдуматься, и в любой другой иерархии) эта вершина — виртуальная, «трансцендентная»: уже не личность, а синхронная проекция всех личностей в виде какой-либо общей интуиции, форма которой зависит от эпохи и ее условий (Бог, абсолют, космос, природа, человек, приведенное выше определение культуры и т. д.). Во-вторых, под личностью я имею в виду существо, свободно и более или менее сознательно творящее себя «из ничего», то есть из собственной внутренней коллективной (бессознательной)

[1] Развернутое изложение этой теории культуры см. во втором разделе моей старой статьи «В земле человеческой», напечатанной в кн.: *Юнг К.Г*. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. Там разъясняется, что значит «иерархия», «интеллигентно», «общаться» и «личность».

природы, «меона». В-третьих, иерархия таких личностей подвижна потому, что они, зная свои места в ней (а знают они его *через* «источник» иерархии, то есть владеют исходной интуицией и через нее соотносят свое место с местами всех остальных личностей), могут менять их, все полнее созидая свою эйдосную природу. *Такое созидание, то есть самосозидание, выражает творческую сущность культуры*; все иные виды творчества суть только эффекты этого, исходного.

Между культурой и природой (под которой, понятно, имеется в виду собственная природа человека) существуют отношения взаимно компенсирующего динамического баланса, подобные отношениям между бессознательным и сознанием; отсюда ясно, что эти противоположности не исключают, а предполагают друг друга и что, стало быть, культура невозможна без природы, а природа без культуры подвержена порче. Здесь важно сказать, что культура (как и личность) есть принцип «трансцендирования» — постоянного выхода за пределы уже освоенного. Такое трансцендирование — это не просто увеличение объема, а качественное изменение как рост внутренней сложности и богатства, ведущее к прояснению перспективы жизни (а задача культуры — быть именно такой перспективой).

Ясно отсюда же и другое: коль скоро культура равнозначна *соблюдению* общепсихического динамического баланса, это говорит о том, что она способна органически существовать и расти только в нематричной сфере. Значит, *противоположностью культуры будет нечто столь же органически порождаемое матрицей*, а именно нарушение баланса с природой, отказ от принципа личности в пользу принципа коллективности и забвение сознательным «я» своего места в рамках целого (под которым можно подразумевать и психику вообще, и межиндивидуальные отношения, и, наконец, все окружающее, то есть природу, космос). Следуя древнему образцу — не только античному, но и китайскому, — я смело могу назвать эту противоположность культуры *варварством*, сущность которого противоположна культуре, будучи *потреблением, присвоением*.

Проекция забвения сознательным «я» своего места, то есть проекция варварства, на социум[2] дает сообщество торгашей, или *демократию* (в политическом смысле). Она прорастает из почвы аристократических обществ точно так же, как матрица — из недр нематрицы, в силу энтропийной редукции коллективной психики к простейшему и низшему в человеческой природе. Но в любом случае мне уже давно понятно, что *возможность* культуры связана только

[2] А общественные отношения, как я уже упоминал, — это всегда проекции внутрипсихических *коллективных* кондиций на группу связанных общей жизнью индивидов, то есть внутренней коллективности — на внешнюю. Поэтому в принципе существует только два типа обществ — иерархические (аристократические) и эгалитарные (демократические); тирании, «тоталитаризм» возможны и там, и там.

с аристократическими обществами, а ее *невозможность* — с демократическими. Ведь первые из этих обществ так или иначе, пусть даже только формально, ориентированы на принцип личности, а вторые — на его отрицание в пользу одинаковых индивидов, общественных животных. Подробно говорить на тему истории политических форм я не буду — тут и так все ясно, если всерьез принять мою точку зрения.

Я лучше порассуждаю о причинах и возможном смысле гибели культуры. За последние два тысячелетия сначала почти незаметно, мало-помалу, а потом все скорее происходила *ассимиляция культуры матрицей*. Культура, изначально — лучшее воплощение нематрицы[3], усваивала, впитывала в себя все больше черт матрицы, а именно ее идеальность, теоретичность, историцизм («социальность»), оптимизм, перфекционизм и ее специфические иллюзии[4]: великие иллюзии морали, безграничного прогресса, полного контроля, потенциально абсолютного знания, автономии разума, всемогущества науки[5], линейно-бесконечного времени и т. д. Эта ассимиляция означала полную энантиодромию человеческого естества в его извращение: нематрицы в матрицу, творчества в потребление, мужского в женское. (Такой процесс Юнг в своем «Эоне» принял за энантиодромию образа Христа от начала христианской эры к современному образу Антихриста — впрочем, его можно, конечно, описать и таким образом, но это будет описанием лишь одной стороны дела.)

Но почему все это вообще оказалось возможным? Почему, во-первых, нематрица — по меньшей мере в Европе — не смогла сохранить свою интегральность, а, во-вторых, культура не смогла сохранить самое себя? Могу предположить: во-первых, потому что природа слишком инертна и не выдерживает столь резких и дерзких порывов; во-вторых, потому, что культура строилась на коллективных ценностях, что и вызвало ее слабость и диссипацию со стороны матрицы как стихии по преимуществу коллективной. Возможна ли альтернатива погибшей культуре? Об этом я скажу на самом выходе из этой лестницы.

Остается разобрать еще такой вопрос: как отреагировало на все это, то есть усиление матрицы и ослабление культуры, бессознательное? Эта реакция, само собой разумеется, не похожа на человеческую — она похожа, скорее, на работу предохранительного клапана, рассчитанного на большие перегрузки: «давление» в системе росло тысячелетиями, но всему приходит конец. Природа не выдержала и оказалась бессильной исправить положение иначе, как ка-

---

[3] Я не приравниваю культуру к нематрице, а хочу лишь сказать, что первая в принципе может порождаться только психикой нематричного склада.

[4] В силу которых весь реализм и практицизм, свойственный современной цивилизации, суть *тоже иллюзии*.

[5] В том числе недавняя, но очень популярная ее разновидность — забавная, хотя и полностью симптоматичная иллюзия *искусственного интеллекта* — так сказать, европейского чистого разума в квадрате.

тастрофой — энтропией культуры, разума и личности, оскудением, деградацией и редукцией потенций последней до всеобщего психического типа торгаша.

Тот факт, что тип торгаша стал типом, определяющим свойства человеческого вида (неевропейское человечество все сильнее ассимилируется европейской матрицей), а собственно люди вымирают, неопровержимо доказывает: на этом этапе своей эволюции человечество не выдержало испытания европейской матрицей, поскольку ее сущность — в *преждевременном и, главное, самовольном* отрыве сознания от бессознательного, в целенаправленном, хотя и не осознаваемом забвении последнего, в роковом патологическом нарушении психической целостности как баланса, в редукции психической мотивации к двум-трем первобытным стимулам (захват, удержание и безопасное потребление захваченного) и одному «современному» — *выгоде любой ценой* (в этот мотив, в эту неаппетитную субстанцию выкипел со временем и весь познавательный напор европейцев).

«Чем были в конечном счете эти две тысячи лет? Самым *поучительным* экспериментом над нами, вивисекцией, произведенной над самою жизнью… Всего лишь две тысячи лет!…» — с волнением восклицает Ницше. Но теперь уже можно сказать об этом же куда более определенно и разочарованно. Эволюция человечества закончилась провалом двухтысячелетнего экзамена на зрелость, *вырождением*, — оно снова обратилось в природу, но не в естественную и невинную, способную мягко подвести человека к своей границе, чтобы он сам перешагнул ее, а во «вторую природу», в «антимимон пнеума», дьявольскую пародию человека, все менее искусную, все более грубую *подделку* всего человеческого, и в этом качестве нынешний человек уничтожает «первую», подлинную природу, а заодно и самого себя. Его шансы на автоэволюцию, ведомую духом, вероятно, утрачены — вместе с разумом и духом. Ведь становится невыносимой и не совместимой с жизнью среда обитания (то есть «человечество») для тех немногих, что способны перейти на высшую ступень.

Дело выглядит так, словно матрица окончательно замкнулась на себя, «окуклилась» и уже не допускает никаких возможностей воздействовать на себя извне или самостоятельно выйти из колеи, по которой она все быстрее несет человечество к бетонной стене эволюционного тупика и смерти. Но одновременно в ней, кажется мне, нарастают глубочайшие внутренние напряжения неизведанного масштаба и столь же неизведанных последствий. Однажды разрядившись, они могут привести к катастрофе, об окончательности которой судить сейчас невозможно. Если этого не произойдет, замкнувшаяся на себя, полностью закрытая система человечества обречена на «тепловую смерть» демократии и вырождения.

Попытки вывести человечество из ведущей к этой катастрофе колеи предпринимались с тех пор, как возникла матрица: достаточно поглядеть на такие трагические фигуры, как уже упоминавшиеся Гераклит («называвший зрение

ложью») или Эмпедокл, и на тщательно укрытую внутреннюю разорванность Платона… Эти попытки не прекращались никогда, а по мере того как матрица крепчала, становились иногда все более трагическими и отчаянными — но и более осознанными (и именно потому — еще более трагическими и отчаянными). Впрочем, что это я! Конечно, не о попытках надо говорить *здесь*, а об одной, самой отчаянной, самой трагической, самой одинокой, но и самой интересной попытке.

Лестница в бездну уже готова к своему второму повороту — вот уже смутно виден свет откуда-то сбоку, вот уже слышно вылетевшее из него тихое эхо чьих-то одиноких шагов… Мы с читателем досыта, а может быть, до тошноты насладились донельзя унылым и удручающим видом первого, абстрактного героя моей книги, европейской психической матрицы (все-таки не полностью тождественной человечеству, даже нынешнему), с разных сторон рассмотрев его причины, сущность, важнейшие проявления и неприглядные перспективы. Его общий ублюдочный вид — бледный, плоский и угрюмый лик, его вылезшие из орбит, пустые, воспаленные и бегающие глаза, низкий лоб, сальные, пухлые губы и вздернутый нос, его горячая и жалкая любовь к себе вызвали в нас холодное презрение, понимание и, быть может, жалость.

Тяжело вздохнув, мы с облегчением отвернемся от него (правда, он все же по необходимости останется в нашей памяти как отрицательный коррелят), чтобы всмотреться во второго нашего главного героя, человека и мыслителя Ницше, который — строго по закону драматического жанра — должен быть, конечно, прямым супостатом первого, его полной противоположностью во всем, который сознательно сделал себя таким. Насладимся же и ужаснемся зрелищем жестокой борьбы, войны на уничтожение, которую второй так безнадежно, так обреченно повел против первого, и ее великолепного огненно-трагического исхода…

ПОВОРОТ II. НИЦШЕ CONTRA MATRICEM

Уровень 6. Ницше обнаруживает матрицу и ее альтернативу в древности

Нам предстоит выяснить многое о нашем одиноком герое. Когда я говорю *выяснить*, это не значит — просто проследить его мысли и изложить их другими словами. Правда, некоторые из этих мыслей я все же воспроизведу, без этого не обойтись. Но мое главное дело — показать его войну с матрицей так, как эта война видна сейчас только мне, как она не была видна даже ему самому, и попробовать разгадать тайну его личности — а заодно тайну и смысл еще неясного исхода его битвы. Мне придется сталкивать Ницше с матрицей не только в его, но и в моем понимании — дело от этого усложнится, но зато, надеюсь, станет только более интересным. К тому же, рассуждая о матрице выше, я нарочно не упомянул о некоторых деталях, сказать о которых мне показалось более уместным там, где речь пойдет о соответствующих им близких или, наоборот, далеких точках зрения Ницше. Так что фактически на двух ближайших поворотах нашей лестницы будут взаимодействовать три компонента — две стороны учения Ницше, положительная и критическая, и наш абстрактный, уже до тошноты известный читателю герой.

Кстати, хотя бы тут, на шестом уровне лестницы, я должен все-таки сказать наконец: одна из главнейших целей этой книги — показать, что, во-первых, европейскую психическую матрицу, которую я здесь изобразил, Ницше более или менее верно ощущал, переживал, чувствовал и познавал в качестве тупикового, ложного и опасного пути человечества на протяжении всей своей творческой жизни. Во-вторых — что он сумел найти и выразить некоторые важные черты альтернативного ей мироощущения (которые я описываю здесь как нематрицу). В-третьих — что матрица (какой он ее знал) стала для него не просто всеобщим, но и личным врагом, войне с которым он посвятил всю свою жизнь, почему я и называю его позицию *антиматричной*. И во всем этом он был первым, наиболее прозорливым и сильным воином познания и жизни. Наконец, в-четвертых — что ницшевское познание матрицы и война с нею так и не были всерьез распознаны европейцами, равно как не был распознан и завершающий акт этой войны, и в *этом* смысле она закончилась почти безрезультатно.

Начну с последнего — и очень быстро закончу эту тему немногими, но вполне достаточными замечаниями: что шла война, поняли, кажется, все; некоторые разглядели отдельных солдат и даже соединения из войск противника Ницше. Но как зовут этого вражеского полководца и откуда он родом, какими силами он располагал, какие силы выставил против него одинокий мыслитель, как шло сражение, иными словами, полная картина события — все это так и осталось в неизвестности. Складывается впечатление, что до европейцев (да и до остальных тоже) доносился только более или менее слитный шум сражения, отдаленные звуки выстрелов и грандиозных взрывов, отчаянные вопли и сто-

ны, а виднелся только самый край поля боя с несколькими окровавленными жертвами; все это скромное зрелище было пышно украшено зарницами эффектных вспышек и гигантскими клубами дыма. Да, здесь произошло что-то очень значительное для европейской, а может быть, и человеческой культуры — вот, в сущности, и все, что они увидели и услышали.

Для одних зрителей все дело сводилось к тому, что врагом Ницше было христианство, для других — мораль, для третьих — все традиционное в культуре, еще для других — «западная метафизика» или хотя бы отдельные привычки философского мышления или мышления вообще. Наконец, существовали, существуют и, наверное, будут существовать такие, чье воображение было поражено и пленено ницшевскими *кнутами* и *пряниками* — концептами вечного возвращения и воли к власти (я еще вернусь мыслью к этим воспитательным орудиям).

Несколько больше толку от тех, кто, как некоторые представители *sapientiae gallinae* — простите, правильно, конечно, *gallicae,* — понял, что Ницше предложил какую-то новую, чуть ли не деконструктивную (уж не знаю точно, что это такое) стратегию бытия, и от тех, кто вслед за Томасом Манном видели в нем «драконобойцу эпохи». Это прозвучало, конечно, довольно красиво, но слишком уж неопределенно, а потому в целом бесплодно. Да, конечно, он — драконобойца, но, во-первых, спрашивается: пострадал ли в столкновении дракон (на мой взгляд, нисколько не пострадал)? А во-вторых, этим драконом была не «эпоха» (а уж тем более не «бюргерская» эпоха), но целая цивилизация, европейский склад жизни, весь ее душевный и мыслительный мир.

Как бы там ни было, мне придется идти к достижению названных при входе на этот уровень целей моей книги самостоятельно и без всякой оглядки на любые мнения — кроме, разумеется, мнений самого Ницше. Приступаю.

* * *

Я не случайно начну с ответа на вопрос о том, почему именно Ницше *было суждено* первым учуять и разглядеть в истории Европы скрытого в ней врага всего человечества, — с вопроса и ответа, которые, казалось бы, можно оставить «на потом», для более подходящего места. Думаю, потому, что в нем, как ни в ком другом (из тогдашних пасторских, профессорских и т. д. очень воспитанных и образованных сынков), проявился инстинкт (равнозначный *судьбе* или даже року), названный мною самостановлением. Эта стихия — особого рода: по мере того как человек в нее входит, врастает, все больше становясь из индивида личностью, матричное, коллективное начало в нем постепенно, но неизбежно уступает место нематричному. Отсюда сугубая тяга таких людей к жесткому разбирательству с матрицей и всем, что ей свойственно, к *враждебному* разбирательству — ведь матричное начало по самой своей коллективной при-

роде энтропийным образом препятствует самостановлению, как только может. Эта тяга мало-помалу захватывает все существо человека, от его телесности до высших уровней мышления. Ниже, в нужном месте, я еще вернусь к этой теме — она далеко не исчерпана сказанным до сих пор.

Ницше начал свое разбирательство в том возрасте, когда мышление достигает первой ступени зрелости — в его случае около 1870 года, будучи примерно двадцати шести лет, то есть отнюдь не чрезмерно рано, а, пожалуй, как раз вовремя. Следы такого подспудно начинающегося разбирательства и нащупыванья я усматриваю в тех историко-философских предпочтениях, которые он проявляет в ранних своих работах, — сначала Эмпедоклу, потом главным образом Гераклиту (из них последний остался фаворитом до последних дней сознательной жизни мыслителя). Их он пока еще на не вполне отчетливых основаниях *противопоставляет* остальным грекам и сближает с Востоком (которым для Греции была Персия); особенно это относится к Гераклиту с его идеями сплошного *становления* и постоянной *войны* (такого рода предпочтения типически, хотя и не в абсолютной мере, показательны для психологии самостановления).

Однако уже очень скоро он нащупывает настоящую мысль и одновременно находит своего настоящего героя — но только в качестве антигероя! — с которым так и не расстанется, вернее, с которым так и не расстанется его рука, мечущая в беднягу молнию за молнией. Этот антигерой — конечно, Сократ, а мысль — конечно, о роли, нет, о *сути* музыки в греческой культуре и сути музыки вообще[1]. Кем же был для Ницше Сократ и чем — музыка?

В общем-то, все это хорошо всем известно, и всякий внимательно читавший Ницше с большим или меньшим успехом сможет выступить с соответствующим докладом — я только расставлю сейчас известные вещи в своей собственной перспективе. Итак, Сократ, словно Сальери у Пушкина, «поверивший алгеброй гармонию», — по Ницше, убийца музыки, точнее, убийца трагедии и музыки как ее «духа». Это — прямое, лобовое столкновение двух принципов, двух систем ценностей, и никто теперь не удивится, если я скажу, что эти принципы и системы имеют кое-что общее с изображенной мною выше сущностью матрицы и нематрицы.

Уже в 1870 году Ницше улавливает и устанавливает самое важное — столкновение в греческой культуре 5-го века до н.э. принципов сознания и бессознательного: «Если Софокл сказал об Эсхиле, что тот все делает ладно, хотя и

[1] См. его ранние работы, послужившие подготовительными ступенями для «Рождения трагедии из духа музыки»: «Греческая музыкальная драма», «Сократ и трагедия» и «Сократ и греческая трагедия» (1870-71; последнее из них почти без изменений вошло в «Рождение трагедии») — и, разумеется, само это первое большое произведение Ницше. В дальнейшем я буду исходить в рассуждениях на эту тему из целого корпуса его сочинений, а вернее, прежде всего — из их духа, то есть и из ранних, и из поздних.

бессознательно, то Еврипид позже полагал, что тот все делает неладно, *потому что* бессознательно» («Сократ и трагедия»). «”Чтобы быть прекрасным, все должно быть осознанным” — такова Еврипидова параллель сократовскому принципу “Чтобы быть добрым, все должно осознаваться”. Еврипид — певец сократовского рационализма» (*там же*). Эти два принципа, по Ницше, выражают два типа художественного творчества: принцип бессознательности, или, как он все чаще говорит, *инстинкта*, — древнюю трагедию, и принцип сознания — трагедию новую, выродившуюся, а заодно, разумеется, и новую аттическую комедию.

Эти принципы он почти немедленно эстетизировал, введя в оборот для всех читающих знаменитую пару *аполлоновского* и *дионисовского* начал в греческой культуре. Эстетизировал[2] — и одновременно, вернее, именно поэтому, затемнил их себе и остальным. Теперь, чтобы толково обращаться с этой его парой понятий, нужно возвращаться к их исходному пункту и простейшей психологической основе. Ницше о ней никогда не забывал, но она у него в какой-то степени отделилась от его эффектной, нарядной, слепящей глаза античной «надстройки» (он так до конца и гордился своим нововведением) и, вероятно, поэтому оказалась недостаточно разработанной.

Поэтому, например, уже вводный образ Сократа оказывается у него, по сути, сильно упрощенным, хотя очень глубоким для своего времени — тогда о таких вещах и не догадывались: «Бессознательная мудрость у этого совершенно необычного человека возвышает голос, чтобы там и сям поставить на пути сознания *препятствия*. Это тоже показывает, в каком поистине вывернутом наизнанку, перевернутом с ног на голову мире жил Сократ. У всех продуктивных натур именно бессознательное действует творчески и положительно, в то время как сознание критикует и отговаривает. У него же критиком становится инстинкт, а творцом — сознание» (*там же*).

---

[2] Между прочим, эстетизация действительности — вообще один из почти неизбежных начальных этапов или, лучше сказать, эффектов самостановления: ведь это самый доступный способ дистанцироваться от реальной, непосредственно окружающей коллективности, в которой и впрямь очень мало красивого… Правда, красота может быть *достоянием* коллектива, но никогда не бывает его *достижением*: она всегда — дело рук и душ творящих одиночек. У Ницше эстетическое было еще (а впоследствии главным образом) крайней противоположностью *морального*, явления опять-таки коллективного по самой своей природе (хотя в некоторых индивидуальных случаях изредка не лишенного и какой-то окоченевшей, натужной красоты; я, кажется, варьировал тут чью-то мысль, может быть, самого Ницше). А если эстетизация сильно затрагивает мышление, как у раннего Ницше и особенно у позднего Хайдеггера, то это приводит к его, мышления, неартикулированности, нечеткости и запутанности. Уж лучше заниматься красотой и мышлением порознь — глядишь, тогда и первая осенит собой второе. Но если личность оставляет этот этап самостановления позади, она уже больше не нуждается в формуле «мир оправдан только как эстетический феномен»; красота просто пропитывает ее сама собой, но не выступает наружу.

Да нет, бессознательному тоже присуща критическая функция — это оно пытается компенсировать неверные шаги сознания (как и в случае Сократа, см. выше, на 2-м уровне), а сознанию — функция творческая: ведь полностью бессознательное существо ничего творить неспособно (если только не считать творчеством пение соловьев). И все же Ницше уловил тут две важнейшие вещи: во-первых, сам факт бессознательной компенсации в ситуации дезориентированности сознания (которое само о том не знает), и во-вторых, что, может быть, еще важнее, — *иллюзорность*, свойственную сократической, то есть — в моих терминах и понятиях — матричной позиции (см. опять-таки выше, на разных уровнях 1-го поворота). Иллюзорность европейского сознания — вообще одна из главнейших тем Ницше, и чем дальше, тем больше.

К разбору темы иллюзорности у Ницше я еще обращусь ниже, а пока направлю взгляд читателя на одну связанную с нею странную особенность аполлоновского начала, как его себе представляет мыслитель. И в самом деле, странно, что аполлоновскому, если оно равнозначно всему сознательному, разумному, «индивидуирующему», Ницше приписывает свойство быть «видимостью» (в значении «кажимость, мнимость») или даже «сновидением» — ведь и дионисовское для него — тоже видение[3] и сновидение. Разница между ними, поясняет Ницше, подобна разнице между сновидением и опьянением, причем первое из них видит мир как ряд отдельных, расчлененных образов и соответствует знаменитому в философии «principium individuationis», в то время как второе, наоборот, возвращает индивида к его доиндивидуальному существованию, уничтожает индивида в пользу коллективного начала.

Эта мнимая запутанность распутывается, видимо, так: дионисовское сновидение равнозначно состоянию бессознательности, а аполлоновское… Как быть с ним? Не понять ли его как иллюзорность сократического сознания и сознания вообще? Ясных указаний на этот счет, если исходить только из понятия аполлоновского начала, у Ницше не найти — и, вероятно, из-за той путаницы, о которой я сказал выше: пара «дионисовское — аполлоновское» введена им как выражающая суть раздвоенного греческого *искусства*. Хорошо, пусть искусство, в свой черед, наиболее глубоко, адекватно выражает суть греческого мироощущения вообще. Но тогда почему оказывается, что есть другая форма мироощущения, способная не просто воздействовать на искусство, а прямо-таки *погубить* его, — а именно сократическая логика? Не значит ли это, что для Ницше есть вещи, еще более фундаментальные, еще *более сильные*, чем искусство?

И дело ведь для него тоже (как и для меня) не просто в самом по себе Сократе: «Сократизм старше Сократа; его губительное для искусства воздействие

[3] Слово, которое употребляет Ницше (а именно *die Vision*), по-немецки означает «восприятие чего-то несуществующего (или только предстоящего)», то есть, в сущности, галлюцинацию.

проявляется уже много раньше» («Сократ и трагедия»), в общем правильно считает он. Следовательно, аполлоновский сократизм, который орудует где-то вне искусства, силой воздействует на искусство извне. Но тогда он — одно из общих направлений, в которых шествовала по истории греческая душа[4]. Второе, противоположное, — это, конечно, дионисовский трагизм. То и другое — явления более общего порядка, нежели искусство. Мы, наконец, вернулись «к исходному пункту и простейшей психологической основе» этих понятий, как я и намечал, — хотя, может быть, отчасти вопреки Ницше. Ведь выходит, что если аполлоновское начало в искусстве творит иллюзии (как, впрочем, и дионисовское — с этим мы разберемся позже), то и *наука* (см. сноску выше), коль скоро она — тоже выразитель аполлоновского, порождает *их же*, только иначе, и иллюзии у нее другие.

Но теперь надо ухватить смысл, который Ницше наращивает на эту основу, — тот смысл, что излучается его понятиями и рассуждениями, словно ореол, и, стало быть, *напрямую* содержится в них лишь отчасти. Для этого возьмем основное, наиважнейшее для его философии понятие[5] трагического (и обойдемся тут без прямых цитат). Итак, *трагическое*, а также *дионисовское* — это всеприятие жизни в ее полном объеме, как целостности, состоящей из света и мрака,

---

[4] «В Сократе воплотилась *одна* из сторон эллинского духа — *аполлоновская ясность* в ее беспримесном виде: словно чистый, прозрачный луч света предстает он, этот предвестник и герольд *науки*, которой тоже было суждено родиться в Греции. Но наука и искусство исключают друг друга: с этой точки зрения кажется многозначительным, что Сократ — первый из великих эллинов, кто был безобразен; да, собственно, в нем символично и все остальное», — говорит Ницше в том же сочинении. Характерно — и хорошо было бы, чтобы читатель отметил это для себя, — что он видит *символизм* фигуры Сократа. Внешнее безобразие Сократа наш мыслитель подчеркнет еще не раз, но вот что́ именно «все остальное» в нем символично, об этом от него не узнать.

[5] Надо сказать, что понятий в строгом, философском смысле этого слова с их жесткой однозначностью и окончательной содержательной очерченностью у Ницше вообще не найти — он работает сплошь со связями, мостами (так сказать, с логическими операторами, и чаще всего с негацией) между готовыми, традиционными понятиями: традиционные связи между ними он разрушает, а новые строит. Одновременная, на ходу, разборка и строительство мостов — дело очень и очень странное, особенно если учесть, что сваи старых мостов Ницше выдергивает, а новых свай (в виде понятий) не ставит, предпочитая висячие и притом подвижные, хочется сказать даже виртуальные мосты. Хождение, передвижение строителя больше напоминает при таких условиях полет. Лучше всего такой метод характеризовать как выстраивание новых перспектив (а не архитектурных комплексов, как в классической философии), в которых вещи, сама жизнь видны совершенно иначе, или как магнитное поле, по-своему, по-новому организующее все вокруг себя. Источник этого поля — созидающая себя личность. Аполлоновское и дионисовское начала — в сущности, единственные у Ницше смысловые конструкции, близкие к статусу понятий, но, как уже ясно, еще ближе они к статусу *смысловых перспектив*, а уж *трагическое* — и вообще классическая смысловая перспектива, несмотря на то, что сам Ницше дает ему титул понятия, — может быть, дает чисто риторически, не вкладывая в это строгого смысла.

всеутверждение неисчерпаемой, бьющей через край жизни, ликующее в жертвоприношении ей ее же «высочайших типов» (лучших представителей). И это, по Ницше, — подход к психологии поэта-трагика, совершенно противопоставленный им подходу Аристотеля (с которым в античные времена по этому поводу никто, кажется, и не спорил), считавшего, что трагедия путем катарсиса, очистительной разрядки, избавляет от опасных аффектов, от ужаса и сострадания.

Прав ли Ницше, вписывая в классическую аттическую трагедию фигуру сатира, пускай только как роль, в которую входил зритель (он подразумевал, что трагедия через дифирамб унаследовала суть более древних дионисовских оргиастических праздников) в соответствии с замыслом автора? Кто же из авторов, героев и зрителей греческой трагедии с ликованием принимал все самые страшные проявления жизни, оправдывая их? В том-то все и дело, что никто. В «Рождении трагедии» для подтверждения своей точки зрения Ницше цитирует кого угодно, даже Вагнера (о котором он там думал на самом деле и в которого тоже «вписал» свое понимание трагедии), но только не греческих авторов. Никто из них, ни трагики, ни зрители, не ликовал по поводу «ужасного и сомнительного» в жизни и не радовался жертвам, которые бьющая через край жизнь приносит сама себе. Правда, никто из них и не отворачивался от этих ее сторон — но трагедии писались именно для того, чтобы показать: ужасное в жизни посылают всеблагие и всемогущие боги, чтобы наказать дерзких и вразумить остальных. Эти дерзатели — отнюдь не злодеи, они даже симпатичны, более того, в чем-то героичны; но они (по замыслу авторов, отвечавшему ожиданиям зрителей) *должны быть* очень строго, жестоко наказаны.

С точки зрения психологической, у греков это была попытка компенсации уже наметившегося матричного уклона со стороны более древнего, естественного уклада психики: боги-архетипы не дают сознательному «я» занять центральное место в психической системе, отталкивают его, наказывая за слепоту (в которой можно, к примеру, жениться на собственной матери) всяческими бедами, безумием и смертью. Это — слепота и *бессознательность самого сознания*, вернее, дерзкого человеческого «я». Не боги карают его слепотой — оно ослепляет себя само и в этом ослеплении творит то, что подлежит суду и осуждению богов. Сказать об этом яснее, чем греческие трагики, нельзя.

В том-то и была вся трагедия — для греков, — что уже давно вожделевшаяся ими эмансипация разума от бессознательного все еще оставалась под жестким запретом «богов», а соответствующие попытки раз за разом терпели крушение до той поры, пока их интегральное сознательное «я» не накопило достаточно энергии, чтобы утвердиться в новой, самостоятельной роли. Эта пора отмечена появлением на сцене софистов и особенно Сократа; но и тогда для полной свободы разума понадобилась искупительная жертва — главным из «высших типов» тогдашней жизни. Сразу после этого трагедия как жанр чахнет (что правильно заметил Ницше) — разуму уже не надо было кусать себе локти

и рвать на себе волосы от сознания собственного бессилия вырваться на свободу, хотя эти некрасивые жесты были прикрыты благочестивыми мотивами — требованием скромности в отношении богов; эта-то раздвоенность порыва и прикрывающих мотивов и была, по-моему, замечена и осмыслена Ницше в его восхитительно запутанной картине взаимоотношений аполлоновского и дионисовского[6].

Но, значит, трагедия все-таки несла в себе нематричные установки, и если всеприятие жизни как целого, если отсутствие разумной и произвольной селекции, равнозначной сужению, обеднению восприятия, — это тоже нематричная установка (а выше мы выяснили, что это так), то выходит очень странная вещь: *хотя Ницше и ошибался, но… был прав*! Мысль его при этом как-то причудливо раздваивается, словно бы проходя и под землей, и над землей в одно и то же время; причем обе «части» проходят во встречных направлениях (энантиодромия) и тем создают своего рода натяжение — не столько мысль, сколько смысловую перспективу.

Такое раздвоение, правда, не приводит к апории и параличу, к остановке мысли, но сообщает ей некоторую творческую недоопределенность («меональность»), своего рода *телесность*. Пожалуй, происходит это оттого, что говорит Ницше об одном, а именно об искусстве, а думает о другом, а именно о жизни; но ведь они и совпадают, и резко несходны между собой, так что возникает какая-то особая смысловая иллюзия, которая… вовсе не иллюзия. Может быть, этот очень нестандартный, так сказать, объемно-динамичный, или, говоря на гераклитовско-юнговский лад, энантиодромный, «противобежный» метод мышления вообще преимущественно и принципиально свойствен Ницше? Мы еще увидим это.

А пока примем во внимание то, что Ницше говорит о двух типах греческого искусства, и попробуем сделать что-нибудь полезное для нас с его двоящейся оптикой. Итак, аполлоновское искусство (или, точнее, аполлоновское начало в искусстве) творит иллюзию, будучи индивидуирующей пластикой светлой поверхности и «видимостью», — творит «сияющую картину облаков и неба, отраженную в темном озере печали», а под этой поверхностью скрыты «пучины и смертный ужас природы». Значит, аполлоновское искусство, будучи прикрывающей иллюзией (а заодно компенсацией, по Ницше, «исцеляющей поврежденный ужасной ночью взгляд»), прикрывает действительность — ибо что же

[6] Вот пример такого осмысления: «Человек, поднявшийся до сфер титанических, завоевывает себе культуру и вынуждает богов вступить с собою в связь, поскольку в своей самочинной мудрости распоряжается их существованием и определяет его границы. Но самое изумительное в этом поэтическом творении о Прометее, которое, по сути, есть настоящий гимн нечестию, — подлинно эсхиловская тяга к *справедливости*: неизмеримые муки дерзкого “одиночки”, с одной стороны, и бедственное положение богов, даже предчувствие их гибели…» («Сократ и греческая трагедия»).

другое может прикрывать, искажать иллюзия? Но и дионисовское искусство тоже создает иллюзии — оно на время лишает индивида сознания своей индивидуальности, опьяняя его и *внушая ощущение* причастности к «единому» (то есть коллективному). Ложно ли это ощущение?

Пока речь идет только об искусстве и, стало быть, временном опьянении, оно ложно. Но ведь, по Ницше, дионисовским было и все трагическое мироощущение греков, а оно ощущает мир именно как «пучины и смертный ужас природы»! А, значит, видит его не как иллюзорную поверхность, а как подлинную действительность! Не заявить ли поэтому на свой страх и риск, что ницшевское дионисовское начало — в противоположность аполлоновскому — было у греков единственно безиллюзорным? Правда, тогда выходит, что мы оказались уже за пределами искусства… а может быть, и не совсем… ведь грань между искусством и жизнью куда как зыбка и проницаема!

А что же музыка, из духа которой у греков, по Ницше, и родилась трагедия, — не забыл ли я о ней? Да, теперь самая пора сказать о ней кое-что еще. Когда наш мыслитель говорит, что музыка растворяет индивидуальное во всеобщем и даже «уничтожает» его, то он прав. Но эта правота нуждается в одном серьезном уточнении. Что коллективное начало в музыке есть и что без него музыки не бывает, это мы уже выяснили (если угодно). Выяснили мы и то, что в ней есть и личностное начало, почти полностью обходиться без которого музыка, конечно, может, но тогда она почти не будет музыкой. Однако сказать то и другое — значит еще почти ничего не сказать о музыке, хотя сказать это и надо.

Но вот что требуется сказать, чтобы по крайней мере затронуть ее существо: музыка — это непрестанное превращение коллективного начала в личностное и личностного в коллективное, их настоящая «иерогамия» («неслыханный гименей» Рильке), взаимопереход и взаимное превращение, в котором коллективное «возгоняется» до личностного, а личностное растворяется в коллективном (в этом-то, собственно, Ницше и прав), чтобы, пройдя через него в растворенном виде, снова стать личностным. Из такого самообновления через погружение в коллективные глубины, в «пучины природы» личностное начало выходит уже не тем, каким было до того, а обогащенным чистой, прямой энергией бессознательного, и чем чище эта энергия, тем больше самообновление музыкой воспринимается личностным началом как *красота*. Под чистотой я имею здесь в виду соответствие звучащего музыкального тела архетипическим «узорам», некоторым врожденным конфигурациям энергии, выраженным в терминах чистой, ни на что не направленной воли.

Эта красота в модусе личного предстает как мелос, в модусе коллективного — как гармония (стоит ли говорить, что такое разделение на модусы совершенно условно и предпринято только для артикуляции «неслыханного» и несказуемого). В красоте личность, обогащаясь и обновляясь, растет, то есть все больше становится личностью: это утверждение, извлеченное из рассуждений

о музыке, не покажется излишним и чересчур смелым, если вспомнить, что музыка вообще — модель психики как целого. Значит, психика, ориентированная преимущественно на музыку, будет, скорее всего, преимущественно нематричной.

Попытки рационализации красоты никогда ни к чему хорошему не приводили, особенно в музыке, — ведь они равнозначны обратному обеднению души, изъятию из сплава одной из двух субстанций, и притом «заряжающей», то есть бессознательного. И если Ницше приписывает мелодическое начало в музыке дионисовской стихии, а гармоническое — аполлоновской, то это говорит только о том, что, во-первых, в своих попытках теоретической рационализации греки *перевернули музыку вверх дном* (их аполлоновская музыка и впрямь звучала как ритмичная последовательность гармоний — по-настоящему наслаждаться ею могли только геометры, вхожие к Платону) и, во-вторых, о нашей — и Ницше тоже — полной неосведомленности насчет того, как на самом деле звучала дионисовская музыка в древности. Подозреваю, что «козлиная песнь» (таково, напомню забывшим, значение слова «трагедия») была все-таки не более чем козлиной: с Марсия недаром содрали кожу.

Кстати, два слова об искусстве. Оно — сфера тонкого, тончайшего, постоянно нарушаемого, но все вновь возрождающегося динамического равновесия света и мрака — избыток или нехватка одного либо другого непоправимо разрушает искусство. Этот пустой, холодный, тяжелый свет, силой размыкающий веки, — ах, зачем он язвит блаженные глаза, зачем изымает их из мира невесомой радости сна! Занавес пал, на сцене пусто, пыльно и скучно, поникли, уснули теплые очи рампы, и утробную тишину искусства гонит вон острый шум насильственного дня. Тонут, гаснут в глубинах, и уже неудержимо, и радуга, и небывало близкая и жаркая звезда — вот, это уже не они, это только случайный блеск в хрустальной подвеске, ненужно и трезво горящий на освещенном потолке, горящий скучно, горящий навсегда. Жалкий, предательский блеск! Непоправимо и бессильно уходит прочь бесправная, отныне бескрылая, словно изгнанная душа. Так непоправимо осыпаются листья, падают звезды, улетают последние птицы…

А рациональная иррационализация ткани искусства тоже ведет к его вырождению — Ницше мучительно испытал это в своем отношении к Вагнеру, и когда он славит его как трагика в «Рождении трагедии», то в глубине души все равно знает правду, которая через некоторое время с такой болью вышла на поверхность его знания. Теперь, наверное, можно лучше понять, почему Ницше в первом своем большом сочинении говорит о «синтезе» аполлоновского и дионисовского начал в греческой трагедии и, шире, во всяком искусстве вообще.

Но ведь то — трагедия, погибшая с приходом Сократа! Что же, собственно, по Ницше, погибло, а что осталось? Ответ прост: погибло дионисовское, осталось аполлоновское. Значит, погибла одна иллюзия, осталась другая? Давайте

остановимся сейчас на этой теме немного подробнее еще раз и уже окончательно, чтобы выбраться из этого томительно запутанного, лабиринтного участка лестницы и получше разобрать или, лучше сказать, еще раз осмотреть и разведать одну из важнейших перспектив ницшевского мышления.

Иллюзия (точнее, дионисовская иллюзия), *усиливающая жизнь*, по Ницше, — это и есть реальность; а «истина» (и с нею вместе заблуждение) — нереальна; это иллюзия «аполлоновская», *ослабляющая жизнь*. В основе иллюзии как реальности лежит воля к власти (за которой, безусловно, у него скрывается бессознательное) — она движет всем, в том числе и разумом с его «истинами». Если она о себе вспоминает, то понимает себя как иллюзию, поднимающую жизнь, как искусство в любом смысле слова и как искусство жизни вообще; если же забывает, то занимается подлинно иллюзорными «истинами», но все равно действует как воля к власти, хотя и в ослабленном, извращенном, «декадентском» виде. Ослабление жизни здесь означает разрыв связи с ней, ведущий к тому, что жизнь (воля к власти) чахнет.

Чтобы по возможности не ошибиться тут и развеять свои и читателя сомнения на этом очень скользком месте, приведу все же подтверждающую цитату из Ницше[7].

«против слова “явления”.

NB. Видимость, как я ее понимаю, есть действительная и единственная реальность вещей, — то, чему следует прежде всего приписывать все наличные предикаты и что соответственно характеризуется лучше всего даже всеми, то есть и самыми противоречивыми предикатами. Но это слово выражает не более чем ее <видимости> недоступность для логических процедур и дистинкций: то есть видимости в отношении к “логической истине” — каковая, однако, сама возможна лишь в приложении к некоему воображаемому миру. Таким образом, я не противополагаю “видимость” “реальности”, а, наоборот, полагаю видимость реальностью, которая не поддается превращению в воображаемый “истинный мир”. Точным названием этой реальности была бы «воля к власти», причем как внутренняя форма, а не та, что отталкивается от ее <воли к власти> неуловимой, текучей протеевской природы.»

С точки зрения логико-грамматической, этот текст и сам обладает «неуловимо-текучей протеевской природой», но мы не будем углубляться в эти материи. Я, кстати, даю здесь привычный для русского читателя перевод «воля к власти», хотя прошу учитывать: во-первых, «явления» в начале текста связаны с

[7] Цитата представляет собой фрагмент 40 [53] из 11-го тома Полного собрания сочинений Ф. Ницше (М., «Культурная революция», 2012, далее при ссылках — *ПСС*, первая цифра означает том, вторая — номер фрагмента). Черновики и наброски весны 1884 — осени 1885 гг.

«видимостью», что совершенно очевидно по-немецки (*Erscheinungen — Schein*), но не по-русски; во-вторых, в абстрактном контексте, как вот и в этой цитате, слово «die Macht» означает гораздо скорее «силу-способность», чем «власть распоряжаться чем-нибудь»[8] (это значение тоже всегда есть, но в данном случае оно вторично). Что же отсюда, то есть из этой цитаты, следует?

Что здесь речь снова идет о двух иллюзиях — «истинного мира» аполлоновской логики и другой, которая недоступна для первой. Истина иллюзорна: это понятно, ведь она фиксирует часть сплошного потока, превращая ее в вещь, в объект, а для этого наделяет вещь особой индивидуальной (аполлоновски индивидуирующей) сущностью, которой, по абсолютно радикалистскому суждению Ницше, вообще не бывает. Чем это плохо? Тем, что обедняет и, главное, *ослабляет* жизнь.

А иллюзия видимости? «Всякая жизнь зиждется на видимости, искусстве, обмане, оптике, необходимости перспективности и заблуждения» (позднее предисловие к «Рождению трагедии»). Но видимость, по Ницше, — не иллюзия, а сама реальность! Спрашивается, бывает ли, возможна ли такая реальность, которая принципиально, всюду и всегда есть обман и заблуждение, *точка зрения* (по-ницшевски — перспектива)? Бывает, но если только стоять на радикально нематричной позиции, а это значит, воспринимать реальность как сплошно-текучий энтропийный поток, как хаос, то есть воспринимать ее «в режиме бессознательного». Но зачем ее так воспринимать? Затем, сказал бы Ницше, что такое восприятие *усиливает ощущение жизни, саму жизнь*.

А почему, собственно, усиливает? Да именно потому, что делает ее полнее, *целостнее*. Если Ницше говорит «обман, заблуждение», *то это тоже обман*. Это метафорическое выражение Гераклитовой реки (тоже метафоры), где ничто не остается одним и тем же, где все становится и только становится, никогда не становясь окончательно, никогда не становясь «бытием». Такое становление и есть, по Ницше, жизнь; а вот «бытие» было бы смертью (не как прекращением жизни — она постоянно исчезает и вновь возникает, — а как ее отсутствием; см. еще на эту тему в главе о Хайдеггере). Остановить жизнь разумом, «логической истиной», значит изуродовать, ослабить ее; усиление жизни, как можно понять Ницше, — вещь соотносительная, а не абсолютная: это редукция логической истины, разума как очищение жизни, ее возвращение к своей реальности, которая, однако, принципиально доступна нам лишь как видимость и «перспектива» (то есть ценностное отношение к миру, см. следующий

[8] Вообще «воля к власти» — довольно скользкий термин, если пользоваться этим переводом-калькой, оправданным только как «эстетический феномен». Его подлинный смысл можно передать очень неуклюжим оборотом «стремление получить возможность влиять на обстоятельства (шире — на мир)». Достигается эта возможность созданием перспективы: ведь она *заставляет* вещи *выглядеть* (что, по Ницше, равнозначно *быть*) иначе (то есть быть иными).

уровень). *И это же самое — Wille zur Macht, «воля к силе (власти)»*, создающая такую перспективу. А в конце концов это же самое — и ницшевское трагическое дионисийство. Ведь возвращение к реальности по-ницшевски требует от отдельного человека и всего человечества жертвы, жертвы разумом (и разумным «я») — на первый взгляд, просто как принудительного избавления от помехи, стоящей на пути этого возвращения. Чтобы принести такую жертву, и требуется *воля*. Но это (равно как и *второй взгляд* на жертву по-ницшевски, см. ниже, на 10-м уровне лестницы) — финальная тема того поворота лестницы, на котором мы сейчас находимся.

Наконец, у воли к власти есть еще один аспект — мало заметный, потому что едва намеченный Ницше[9]. Эта тема иногда ответвляется от более заметной и привычной европейскому читателю темы *присвоения*, которую наш мыслитель реализует по большей части на биологическом и политическом уровнях. А я говорю здесь о когнитивном, или, лучше, *познавательном присвоении* у Ницше: в *перспективе* (созидаемой, как мы уже знаем, именно волей к власти) возможно познавательное обращение и бескорыстное превращение всего чуждого в свое, своего рода когнитивный «захват» мира без его порабощения. Это — *обращение иллюзии в реальность*, ведь познавательное освоение обогащает психику, создавая новые возможности восприятия, новые перспективы.

Не знаю, как читатель, а я могу понять все это только как обращение к забвенному европейцами бессознательному и к никогда не забывавшему о нем нематричному складу психики, жизни. Убедил ли я читателя в том, что Ницше тогда открыл *для себя* именно матричный и нематричный способы существования, губительность и ценность того и другого для жизни и, хотя бы в общих чертах, их историческую динамику в европейской цивилизации? Еще, видимо, нет, но постараюсь сделать это на следующих уровнях того поворота лестницы, по которому мы сейчас движемся.

[9] Вот редкие примеры: «Веселая наука», аф. 291; «Заратуштра», Часть третья. Странник; цитируемое мною ниже стихотворение «К идеалу». Есть и другие примеры.

Уровень 7. Матричная Европа глазами Ницше

Теперь, когда мы знаем первый важный и вполне одинокий шаг Ницше в познании матрицы, не так уж трудно будет понять по его сочинениям, какими были его следующие шаги — и почему они были именно такими. Он почти сразу обнаружил двоякий корень европейской цивилизации и ее духа (так и хочется причислить это обнаружение к случаям ясновидения). Его неудержимо повлекло дальше — и он очень критическим и одновременно оценивающим взглядом принялся следить, как один из этих корней, нечистый, выходит из-под земли, образует слишком прямой и, по сути, внутренне слабый ствол, как этот ствол жадно тянется вверх, как выпускает ветки, обрастает листьями и дает, наконец, ядовитые плоды, в то время как другой, чистый, так и остается под почвой и как будто бы все больше чахнет.

Здесь, на этом уровне лестницы, я отчетливо различаю в более чем столетней пыли хорошо сохранившиеся и, в сущности, нетронутые следы ницшевской души: вот она в задумчивости походила туда-сюда, вот постояла на месте… и наконец решилась. Следующим шагом, конечно, было бы прощупать общедоступные инструменты, чтобы выяснить, пригодны ли они для познания матрицы[1]. Такими исследовательскими инструментами были «всеобщая» история и цвет европейской культуры и образованности. *«Несвоевременные рассмотрения»* (или «размышления») и стали, я думаю, для Ницше этим прощупываньем.

Еще я думаю, что второй, более глубокий слой его полифонического мышления, полного музыкальных чудес вроде «ракоходных» обращений темы, многообразных и неожиданных сплетений и скрещений, нес в себе пока не сформулированные вопросы «Что с этим делать, как с этим совладать? Может быть, все дело в нашей исторической науке и в нашем образовании?», а еще глубже уже начинала зреть педагогико-терапевтическая позиция Ницше по отношению к европейской цивилизации — та позиция, которая позже станет для него вполне осознанной. И, наконец, в самой глубине можно различить личностную стихию, стихию ницшевского самостановления (эта многослойность свойственна вообще всем книгам мыслителя) — ту самую, что из басовой партии или темы его творчества и жизни (а это одно и то же) будет постепенно становиться верхней, хорошо различимой, а в конце и единственной: закончив ее, наш герой перейдет уже в полностью безличную стихию своей жизни. Эта тема будет подниматься среди всех прочих тем все выше и в конце концов ста-

[1] Когда я здесь и в сходных случаях говорю о ницшевском познании матрицы, то, конечно, имею в виду ту глубочайшую и универсальную интуицию мыслителя, которую, как я считаю, мне удалось «долепить» в этой книге до удобомыслимого вида.

нет единственной не только в книге (или партитуре) жизни Ницше, но и в посвященной ему части моей собственной книги.

Что же касается «Несвоевременных», то никто, надеюсь, не удивится тому, что Ницше в них напрочь отвергает и историческую науку, и образование, во втором из этих своих «Рассмотрений» пользуясь коротким и исчерпывающим (с уже известной читателю точки зрения) доводом: объективность историков заключает в себе «некоторую долю иллюзии», потому что совершенно неличностна и мыслит себе человеческую деятельность и «ход вещей», якобы втайне, но неудержимо и притом *разумно* ее направляющий, розными, в то время как на самом деле никакой противоположности между ними нет. Этот историцизм и это «образованчество» губительны для жизни и т. д. Им он противопоставляет художественный подход к истории, предполагающий творчество будущего в виде «идеала» (уже в следующей своей книге Ницше вычеркнет это слово и стоящее за ним понятие из собственного лексикона и сделает его предметом исследования, критики и издевательств, а на освободившееся место позже возьмет другое — «ценность»).

Но что же культура и ее высшие ценности? Ницше указывает на Шопенгауэра и Вагнера, каждому посвящая по «рассмотрению», и хотя ясной интуиции культуры у него еще нет, все-таки понятно одно: он видит и выделяет в ней пока воспитательное начало. Чтобы лучше понять смысл этой «четвероякой» книги, посмотрим, как Ницше сам судил о ней в своей автобиографии «Се человек». Там он говорит, что, обсуждая «несвоевременные типы» — Шопенгауэра и Вагнера, он имел в виду на самом деле: это «*одним* словом — Ницше»; а тема «Шопенгауэр как воспитатель» несла в себе, в сущности, свою противоположность — «*Ницше* как воспитатель»[2]. Какого рода могла быть и была *тогдашняя его* педагогика, видно как раз из второго «Несвоевременного», где автор прямо обращается к учащейся молодежи, да и, видимо, к преподавателям, с призывами стать лицом к жизни и к будущему, отвернувшись от теории и от прошлого.

А в басу, еще не осознаваемо для сочинителя, звучит тема, которую он сам расслышит только потом; так, верно, иногда бывает и в музыке звуков, а уж в музыке всякой сложной и творческой жизни — как правило: это смутное, пока невыразимое ощущение себя как *задания*; выжидание готовности к нему на *расстоянии*, где можно и нужно «побыть многим и на многих местах, чтобы

[2] Правда, надо сказать, что эта противоположность тогда, во время «Несвоевременных», еще не выявилась окончательно, особенно в отношении Вагнера; но все же Ницше, судивший о себе задним числом, в сущности, был прав — стихия самостановления, владевшая им смолоду, заставляла его освобождаться от всего самого любимого, *родного*, постоянно уходить от себя вперед, вдаль. Внешне это выглядело как безжалостное освобождение от всех авторитетов без исключения — как проекций собственных неполноценных, но поэтому тем более горячо любимых сторон.

суметь сделаться *единым* — чтобы суметь прийти к *единому*». В данном случае Ницше «*пришлось* побыть даже ученым» (цитирую из самого конца соответствующей главки книги «Се человек»; курсивы автора).

Читатель, друг, вперед! Нас ждут куда более интересные вещи, чем немецкое образование 19-го столетия и тогдашняя историческая наука, пусть даже глазами Ницше! Эти глаза усмотрели еще многое другое, заглянули гораздо глубже, в пропасти и высоты, которые и не снились «нашим мудрецам» — историкам и философам.

Итак, признав европейскую историческую науку и гуманитарные дисциплины вообще, в том числе свою собственную, филологию, непригодными для исследования поразившей Европу беды (а заодно для жизни в целом), Ницше должен был, разумеется, искать другие, более пригодные. Этим поиском (в верхнем голосе) стала его следующая книга — «Человеческое, слишком человеческое». Здесь можно услышать звуки разного достоинства — и фальшивые, и верные. Фальшивой оказалась надежда на «физиологию, медицину и естественные науки» как на противовес истории и филологии — со свирепым энтузиазмом пытался он использовать их в познании, авансом сильно повысив их ценность. Может, правда, сложиться впечатление, что ему удалось хотя бы подорвать с их помощью доверие к идеалам, но это впечатление ложное: «естественнонаучные» доводы Ницше оставались тут пустой риторикой и даже, в сущности, позой[3], а именно позитивистской. Настоящих результатов он добивался не на таком пути (которым, кстати, хаживали тогда многие, а ему предстоял свой, совершенно одинокий путь) — и, понимая это, постепенно все больше разочаровывался в своем позитивизме.

[3] Время от времени Ницше принимал различные вынужденные борьбой, приспособительные позы (к примеру, его так называемая «безмятежность» в противовес озабоченности христианства и, шире, матричного сознания вообще — то есть «омраченности» Европы; или его «анти-антисемитство» — что это была поза, доказывает ницшевский черновик к докладу «Сократ и трагедия», см. соответствующее примечание в издании Колли — Монтинари; или вот еще: «Петер Гаст как великий композитор» — совершенно абсурдная поза, которая вызвала бы взрыв хохота и в партере, и на галерке, если бы не мучительно-серьезное выражение на лице героя, внушающее в этой ситуации скорее легкий ужас). Позой была и ницшевская *ирония* — смех нашего героя, который он с такой гордостью поместил в середину своего щита, деланный и вымученный, это смех сквозь слезы (впрочем, естественный смех всегда был прерогативой небожителей или черни; у всех серьезно думающих людей он неизбежно смешивался с противоположной стихией, и даже мой любимый Лоренс Стерн и т. д.). Такие позы — результат невольного уподобления одной из борющихся сторон другой в их жестокой схватке. Часто они бывали и осознанными — читай об этом позднее авторское предисловие к первому тому «Человеческого, слишком человеческого»; оно, кстати, — одна из стилистических вершин Ницше. А иногда даже — осознанной (и виртуально упраздняющей себя) *двойной ложью*: лживым бывало у него и самое признание в собственной лживости (см.: *там же*). Возможно, в этом проявлялся уже описанный мною комплекс тайны.

Отношение к естествознанию — пожалуй, единственный пункт, в котором Ницше до самого конца проявлял какую-то на первый взгляд странную нерешительность. Естественные науки для него (в поздних работах) — предмет самой жесткой и суровой критики, и это вполне понятно: ведь именно для них причинно-следственный принцип есть единственно возможный способ «объективного познания», а для Ницше и первый, и второе, как известно, суть ужасающие иллюзии, только ослабляющие и разрушающие жизнь. Но еще в «Антихристианине» (гл. 59) он восхваляет науку, в лице которой «наследие античности пропало даром». Эту его нерешительность можно понять, если принять во внимание то, о чем речь у нас еще впереди, — стратегию его борьбы с матрицей, педагогику «широкого размаха». В ницшевской стратегии практичное и позитивное естествознание выполняло роль противовеса теоретичному и «нигилистическому» христианству. Вероятно, Ницше казалось, что в его войне хороши все средства, в том числе и ложь как возможность использовать одну иллюзию (иллюзию посюстороннего всемогущества и знания, менее вредную) против другой (более зловредной, иллюзии потустороннего всемогущества и признания человеческой слабости даже в знании).

Единственным, что действительно крепко связывало его с позицией науки, был *скепсис*, — но и эта связь, несмотря на свою «действительность», оказывалась, в сущности, иллюзорной: ведь скепсис возможен далеко не только на почве научного мировоззрения, пример чего являет собою сам Ницше, мировоззрение которого уж никак не назовешь научным. А чем, собственно, *его* скепсис отличался от научного? Чем-то «чудовищно» (любимое словцо Ницше) радикальным (его любимая модальность): а именно своим предметом. Ницшевский скепсис метил в разум как чистый логос, научный скепсис — во все неразумное, что еще оставалось в религии логоса (а его там оставалось достаточно, ведь иррациональное было, как сказано выше, естественной бессознательной компенсацией матрицы, воплощенной в христианстве, — я имею в виду, что в логосе христианства была воплощена и матрица, и ее компенсация).

Но в том-то и дело: и наука, и христианство суть последовательные (в обратном порядке) порождения матрицы, причем христианство при своем последнем дыхании[4] передало эстафету рациональности науке (а само в свое время получило нечто вроде эстафетной палочки или даже факела от античной науки, вернее, от ее духа). Не напрашивается ли тут мысль, что Ницше, по сути, пытался стравить две стороны *одного* своего противника, чтобы обессилить его изнутри? Что одним огнем думал загасить другой, рассчитывая, может быть, на казавшееся ему необходимым угасание обоих огней? *Мороз* и *жгучий холод* — вот ницшевская метафора своего, встречного, ледяного огня (читай, к примеру,

[4] Говоря о последнем дыхании христианства, я имею в виду, что оно полностью исчерпало свою матричную роль (см. выше) и теперь там и сям играет противоположную, а именно роль слабой и кривой компенсации матрицы.

афоризм 38 первого тома «Человеческого, слишком человеческого»). Много ниже я покажу, что такая стратегия позже была принципиально свойственна ему, так что ницшевский «позитивистский инцидент» можно расценивать и как отработку важнейшего стратегического приема в его войне.

Теперь нам предстоит перешагнуть через одну маленькую и выщербленную, но очень важную ступеньку на нашем пути, на которой можно было бы и споткнуться, но мы уж постараемся этого не сделать: если выше я сказал, что надежды Ницше на физиологию и медицину оказались в общем напрасными, то, пожалуй, несколько поспешил. Кое-каких результатов он на этом пути все же добился — я говорю о ницшевском приеме редукции всех «идеальных» форм (то есть идеалов) к физиологии. Этот прием был бы совсем уж груб и негоден (поскольку напоследок способен уничтожить и самого уничтожителя — ведь любую духовную деятельность, в том числе и его собственную, можно с таким же успехом свести к деятельности чисто физиологической), если бы только за ним не маячило нечто куда более глубокое и плодотворное, мало того, нечто *единственно* плодотворное. Речь идет, разумеется, о *психологии*.

Во-первых (этого читатель от меня, верно, не ждал) — о психологии самого Ницше: «чистому разуму», рациональной духовности он должен был противопоставить тело — очередная «поза», принятая им в рамках стратегии уже завязавшейся борьбы, сохраненная и ставшая утрированной в самом конце. Я говорю «поза», но эта поза стала для него «хабитуальной», привычной вплоть до инстинкта, — особого рода эйдосной телесностью как принципом духовного самообновления пронизано все творчество Ницше, и его мышление (о чем я уже упомянул выше), и текст. Добавим сюда еще его повышенный интерес к собственному телу — как раз тогда ницшевская болезнь (чем бы она ни была) стала его постоянным партнером в жизни, и не удивительно, что много внимания он направлял с тех пор на все связанное с физиологией.

Была ли его болезнь стимулирующей познание, как считал он сам? Была ли она, может быть, даже единственным, строго необходимым условием познания (как, опять-таки, считал он сам)? Да, была — но только если ее раздвоить на вещь и тень вещи, на телесную болезнь и синхронную ей в случае Ницше болезнь растущего духа, и еще — если принимать во внимание лишь вторую, а первую считать, как это ни странно, символическим отражением второй (а отнюдь не наоборот). Без такого отражения Ницше мог и обойтись: я хочу сказать, что его самостановление принципиально пошло бы тем же путем, если бы он был физически здоров, хотя нездоровье, страдание, нет спору, заставило его напрягать силы души отчаяннее, спешить, тянуть голову вверх, становиться на цыпочки и как там это еще называют; заставило его символически переосмыслить свою болезнь как всеобщую; да и финальный акт его жизни звучал бы тогда иначе — может быть, в более личностных тонах. Но самостановление, сознательно-ищущая сторона которого равнозначна разбирательству и с бессо-

знательным, и с матрицей в себе и вовне, а, следовательно, познанию, было бы по сути своей тем же, хотя *выглядело бы* иначе — наверное, не столь драматично. Впрочем, это рассуждение немедленно по своем изложении кажется мне и самому праздным — в том-то и дело, что тогда и там *такая именно драма, какой была жизнь Ницше, оказалась необходимой*.

Что же касается его «великого здоровья», то оно, конечно, вполне метафорично и не имеет никакого отношения к физической болезни и страданиям Ницше — он говорит о нем как о достигнутом и в те времена, когда страдал. Это «великое здоровье» выражает только окончательную уверенность самостановящейся личности в правильности выбранного пути, только знание о том, что первоначальным этапам самостановления пришел конец, конец метаниям, поискам и блужданиям, конец неуверенности и тоске по самому себе, — короче говоря, конец подлинной болезни (ведущей к здоровью), которую наш герой удачно назвал «великим разрывом», освобождением от всего, что связывало энергии становящейся собой личности коллективными привычками чувства и мышления.

Во-вторых, стремление исследовать «подполье идеала» толкало Ницше дальше и глубже физиологии[5]: ведь физиологические отклонения случайны и в каком-то важнейшем смысле не зависят от души. Но тогда, значит, и наоборот — душа не зависит от этих болезненных отклонений! (Именно эту независимость как победу над болезнью Ницше по праву ставил себе в заслугу.) Значит, все подполья надо искать и находить именно там, в душе. И уже в следующей своей работе, «Утренней заре», Ницше занят как раз таким поиском. Он обнаруживает скрытые, *бессознательные, но подлинные мотивы* духовной деятельности: интересы и ценности, а под ними — «инстинкты и аффекты». Но чем же другим может быть подобное обнаружение, если не психологией? (В ретроспективе своего творчества «Се человек» Ницше переосмысливает то, что делал в «Человеческом, слишком человеческом»: в сущности, говорит он, все это было «жесткими psychologika»; но такое переосмысление физиологической редукции в психологическое исследование в его случае вполне правдиво — с точки зрения *динамики творчества*.)

Ну вот, наконец, наш герой нашел и взял в руки (вздох облегчения со стороны сочувствующих зрителей — кто они, мы пока можем только догадываться) свое заветное, волшебное оружие, предусмотрительно-заботливо запасенное для него судьбой в дотоле потаенном месте его души, этакую комбинацию острейшего меча и скальпеля: *психологию как мощнейший и ничем иным не заменимый инструмент познания и войны*.

[5] Правда, дело и здесь не обошлось без рецидива: уже в поздней «К генеалогии морали» он неудачно выводит аскетические идеалы *в том числе* из телесной ущербности, из «физиологического разлада» (которым страдал и сам), хотя и открывает тут же путь для множества корректирующих оговорок.

Отныне психология будет играть в творчестве Ницше настолько важную роль, что сам творец станет называть себя то философом, то психологом, даже не пытаясь установить какие-нибудь различия между философией и психологией. Такое безразличие (или такая растерянность) объяснимы тем, что он был первым (и, по сути, единственным), кто оказался на этой территории познания, на этой ничейной земле, на этой целине, а еще тем, что и философия, и психология его не имели ничего общего с одноименными общепризнанными дисциплинами. В самом деле: он не устанавливает никаких «наиболее общих законов природы, общества и человеческого познания» в их абстрактном виде и занимается не метафизикой, а поисками скрытой, бессознательной подоплеки поведения людей и в обществе, и в познании, подоплеки их «миростроительства».

И если, положим, воля к власти для Ницше — это основа его «философии», то «морфологией и учением об эволюции воли к власти», то есть *основанием основы*, для него становится «психология», *его* психология, которую он за это требует «снова признать повелительницей наук» и говорит, что она «отныне снова станет подступом к основным проблемам». Но психология до Ницше никогда не была ни «повелительницей», ни «подступом», так что слово «снова», повторенное дважды, звучит здесь довольно странно, ведь, по его словам, до него никто даже не подозревал об открытых им глубинах психологии[6]; см. «За пределами добра и зла», афоризм 23. А подступом — к каким, собственно, проблемам?

Ответ можно найти у Ницше во многих местах, в том числе и прямо в процитированном месте: к проблемам жизни, то есть к ответам на вопросы о том, какой она должна быть, «если жизни еще суждено подняться»[7]. Но, значит, это все-таки философия, если исследователь занимается общими проблемами жизни? Может быть, это и есть пресловутая «философия жизни»? Тем более что свое учение он охарактеризует в конце концов как «философию будущего»? Или это все-таки психология? По-моему, гадать о том, какое название лучше подходит к ницшевским занятиям, — дело совершенно праздное и пустое; давайте же поэтому позволим нашему герою украшать свое творчество так, как ему хочется: его сути эти украшения ничуть не затронут (в черновиках Ницше иногда преспокойно меняет их местами, скажем, в проектах названий своих будущих книг). Отнесемся же к ним как к своего рода праздничной словесной

[6] Позитивисты, занимавшиеся физиологией мозга, правда, могли претендовать на это, но далеко не все позитивисты ею занимались или даже обращали на нее внимание; во всяком случае, общего признания такие претензии никогда не получали. Что же касается Э. Гартмана (которого Ницше очень не любил), то хотя он и разрабатывал понятие бессознательного, но был не психологом, а философом во вполне традиционном смысле этого слова.

[7] «Подняться» здесь означает еще и «усилиться», а уж, конечно, не «прогрессировать», как неправильно перевел Н. Полилов.

плоти, прикрывающей и выражающей подвижные, все время меняющиеся и «пестро-переливающиеся» глубины и перспективы этой самостановящейся души[8].

Но вернемся к войне, в которую Ницше уже потихоньку втянулся именно в «Человеческом, слишком человеческом». Здесь он только еще разворачивает свои боевые порядки, пробует свои силы и, так сказать, проводит разведку боем. Он еще точно не разведал, какой противник перед ним, какие у него силы и боевые средства; сражение (с ницшевской стороны) завязали только передовые отряды, и их донесения главному штабу пока довольно зыбки и не слишком надежны. О тогдашних боевых средствах самого Ницше я уже сказал — но он еще толком не знает, на что их направить, куда бить. Еще в «Рождении трагедии» он, как уже сказано, нащупал две тенденции, два принципа, двойной корень всего европейского. Теперь он пытается яснее различить их в самом теле европейской культуры. Отсюда его теперешняя постановка вопроса: *Европа как проблема; культура как проблема*.

О том, *что*, собственно, было этой проблемой на самом деле, Ницше сказал только спустя десять лет, когда приписал к своей книге предисловие[9], где есть такие слова: «Вот она — *новая* проблема! Вот она, длинная лестница, на перекладинах которой мы сами сидели и взбирались по ним, — мы, какими мы некогда *были*! Вот перекладина повыше, вот перекладина пониже нас, а вон те — под нами, и это чудовищно длинный порядок, иерархия, которую мы *различаем*: вот она — *наша* проблема!». (Не наша ли это, читатель, заодно «лестница в бездну»? Или хотя бы ее прообраз — Ницше тут имеет в виду приставную лестницу с перекладинами?)

До такой постановки вопроса *тогда* он еще не добрался, то ли «взбираясь» к ней, то ли, наоборот, *спускаясь* глубже (что, в сущности, для него одно и то же), — но главную нить, саму интуицию иерархии, а, стало быть, и ее противоположности, он уже нащупал и впредь никогда не отпускал. Он очень много, гораздо больше, чем в других книгах, рассуждает в этой своей книге о культуре вообще и о двух культурах — высшей и низшей, и это уже само по себе означает установление некоторой *иерархии*. Означает это и разбросанность, фазу поиска — позднее он все больше концентрируется на проблеме культуры, сужая пространство поиска.

Надо сказать, никакого законченного концепта культуры (не говоря уже о ее определении) у Ницше так и не сложилось — можно только проследить по-

---

[8] Если я иной раз говорю или буду говорить «философия Ницше» или «психология Ницше», то только для того, чтобы выразить еле уловимый акцент на общепонятной специфике его соответствующих понятий.

[9] К ее первому тому (процитированный фрагмент — в самом конце этого предисловия); ко второму он тогда же (в 1886 году, несколькими месяцами позднее) приписал другое предисловие.

степенно сближающиеся траектории, по которым его мысль двигалась к такому концепту, начатки перспективы, и выяснить хотя бы его несомненное ядро; если бы эти линии у него сошлись, результат мог бы, я думаю, оказаться в чем-то похожим на мое собственное понимание культуры. Не совершаю ли я тем самым некоторое интеллектуальное насилие над своим героем? Мы еще увидим, так ли это.

Начнем с того, что термином «культура» Ницше пользуется вполне традиционно, зато постепенно изменяет его смысловое содержание (в результате термин перестает ему соответствовать). Традиционно — это значит, что его представление можно передать приблизительно таким образом: культура есть система ценностей и конкретных форм их выражения, присущих данному историческому единству, или, как говорит он сам, «синтетическое единство ценностей и целей» (*ПСС*, 12, 9 [35]). Поэтому у каждого конкретного общества и даже у каждой конкретной эпохи этого общества своя «культура» (греческая, немецкая, архаичная и т. д.). Есть и системы ценностей, выходящие за рамки национальных культур, — например, христианская «культура». В таком значении[10] термином «культура» Ницше пользуется, можно сказать, чисто формально (но даже тогда в нем угадывается позднейший смысловой стержень, например: «Различные культуры суть различные духовные климаты, каждый из которых преимущественно губителен или целителен для того или иного организма. История в целом как знание о различных культурах есть *фармацея*, а не сама медицина» — афоризм 188 «Странника и его тени»).

Этим же термином он пользуется, однако, и более содержательно, но зато в некотором смысле и более неопределенно. Во-первых, как я уже сказал, он констатирует наличие низшей и высшей культуры. Во-вторых, он противопоставляет культуру сначала (в «Человеческом, слишком человеческом») варварству, а потом, много позже, — цивилизации (как «одомашниванию» человека; впрочем, он мог выразиться и так: «цивилизованные культуры»). Наконец, в-третьих, он различает в ней признаки, глядя на которые ее можно уже мыслить более отчетливо.

Вот какие это признаки[11]: победа мужского начала над женским; аристократизм («отбор лучших за счет толпы»)[12]; неморальные предпосылки (или

[10] Оно полностью расходится с моими представлениями, согласно которым культура есть не конкретная историческая данность, а *принцип организации* высшей психической деятельности отдельных личностей или их групп. Поэтому никаких различных «культур» быть не может — *культура одна и едина*; другое дело, что различные цивилизации (я употребляю этот термин вместо вышеназванного традиционного) могут воплощать этот единый принцип в большей или меньшей степени, а некоторые — вообще никак.

[11] Я нарочно посылаю сюда, в сноску, тот из них, который характеризует не столько культуру, сколько очередную окказиональную позу Ницше, а именно *антинационалистическую*: это «смешение рас». Ни чистота, ни смешанность расы, по-моему, не имеют к культуре никакого отношения (конкретные исторические примеры каждый может подобрать сам). Это

«признание имморальности»); признание и использование «ужасающих сторон жизни» как позитивных и даже желательных (то есть, по сути дела, «дионисовское» требование целостности восприятия и приятия жизни[13]); и, наконец, «пессимизм силы» как отказ от «оправдания несчастья». «Этот *пессимизм силы* тоже заканчивает *теодицеей*, то есть абсолютным приятием мира, однако ради тех соображений, по которым прежде его отвергали — а это значит, пониманием этого мира в качестве *на деле достигнутого наивысшего идеала*…» (*ПСС*, 12, 10 [21]).

В общем, можно сказать, что Ницше пользуется термином «культура» то так, то этак, без особого различения, подобно старому Платону, у которого вообще не было никакого термина (как и у греков вообще — у них было только слово «пайдейа», выражавшее смысл «воспитанность, образованность, цивилизованность»), а потому он (Платон, а не Ницше) пустил в ход привычное слово «справедливость» («дикайосюне»), придавая ему то обычный смысл (воздаяние равным за равное), то неизвестный тогда смысл «эйдос всеобщей жизни как иерархия ценностей»[14]. И все-таки в этой чересполосице у Ницше улавливается некое мощное натяжение, единая направленность: он, кажется, хочет рассматривать всю историю как динамику силы и слабости жизни, ее подъемов и спадов, подходя к ней с совсем иным критерием, чем строение обществ, — например, в одном из фрагментов он говорит: «вместо “общества” — *комплекс*

и есть подлинно наднациональная точка зрения — потому что ей вообще нет дела до расового вопроса.

[12] «Но если Европа окажется в руках черни, то с европейской культурой будет покончено!» (*ПСС*, 11, 25 [112]). И тут же забавным образом «предсказывает», что тогда культура может укрыться где-нибудь еще, в недоступных местах, «например, в Мексике», — это забавно, если иметь в виду того, кто поджидает нас на последних ступенях нашей лестницы в бездну.

[13] Ведь эти стороны — не просто зло и случайность, непредсказуемость жизни, а темные, но бессознательные части собственной психики, собственной жизни, а зло и случайность суть их внешние проявления, и символические, и реальные, а поэтому необходимо интегрировать собственные темные стороны, сделать их частью целостности, чтобы получить в свое распоряжение *силу*, то есть скрытую, запертую в них психическую энергию.

[14] Главным образом в «Законах» и «Политике». Желающим проверить меня рекомендую перечитать эти произведения: если такие читатели разочаруются в моей (признаться, специально не разработанной) идее, то хотя бы получат удовольствие от чтения. А если не разочаруются, это и будет хоть каким-то подтверждением. Впрочем… пожалуй, не удержусь от одной подсказки: см. «Законы», кн. III, 697 a — b, где хорошо видно, что для Платона идеальное государство и идеальные законы — это некоторая иерархия ценностей (в переводе А. Н. Егунова «распределение ценностей»; еще лучше было бы «расстановка, установление шкалы» — διανέμειν), а справедливость — *мера* этих ценностей. Очень внимательно см. еще там же, 700 a — 701 c, где иерархический дух законов воплощают *мусические искусства*, а их разложение влечет за собой «чересчур далеко зашедшую свободу», то есть вульгарную демократию, и гибель культуры.

культуры: вот мой главный интерес (<он —> как бы целое относительно своих частей)» (*ПСС*, 12, 10 [28]).

Все это хорошо (скажет недоверчивый читатель — и пока будет прав в своем недоверии), но какое отношение имеет проблема культуры к матрице и к ее познанию, не говоря уже о борьбе с нею? Ответ на этот вполне законный вопрос будет таким.

Уже раньше Ницше обнаружил связь аполлоновского начала в его сократическом, то есть теоретико-рациональном, модусе с демократией (хотя связал их ненадежно, только через фигуру Сократа). Теперь ему не оставалось ничего другого, кроме установления — тоже пока очень смутного — близости между аристократией и дионисовским началом: близости на основе воли к трагическому приятию жизни во всей ее полноте и, стало быть, волевого, а потому иррационального начала в жизни вообще. Но аристократически-волевое иррациональное начало неизбежно связано с принципом личности, а демократически-рациональное — с его отрицанием в пользу всего коллективного. Окончательными же динамическими свойствами того и другого будут соответственно *ослабление и усиление жизни*, ее спады и подъемы.

Тут эта еще далеко не завершенная картина ницшевского представления о культуре постепенно осложняется и одновременно как-то неожиданно обогащается мучительной раздвоенностью: дело в том, что хотя культура как некоторая иерархия или негэнтропия, как усиление жизни абсолютно необходима, однако столь же необходимыми Ницше видятся уже не только подъемы жизни (в форме собственно культуры), но и ее спады (в форме, естественно, ее противоположности, варварства) и в каком-то смысле самоотрицание культуры[15]. Он говорит о «необходимости варварства («куда относится и религия», о том, что «человечество должно жить *циклами*, и это — *единственная* форма его долголетия», о том, что «культура должна существовать не как можно дольше, а как можно короче, но интенсивней» (*ПСС*, 10, 2 [5]).

Означает ли это в его представлении некоторую музыкальную ритмичность, естественное и необходимое для всякой жизни чередование расслаблений и напряжений, или это форсированное проявление *всеприятия* существования *во всех его видах*, в том числе и самых одиозных? Последнее противоречило бы собственной установке Ницше на негэнтропийную избирательность, отбор и иерархию, поскольку оно равнозначно их энтропийному отрицанию. Оно ей и противоречит, но в этом нет ничего странного — ведь битва, которую

[15] Или переход в свою противоположность. «Культура — ведь это как раз и значит научение *расчету*, научение каузальному мышлению, научение упреждению, научение вере в необходимость», но ведет это к «высочайшей культуре», в которой «возможно то ощущение уверенности, веры в закон и предсказуемость, когда все это осознается уже как *наскучившее*, когда наслаждение *случайным, неизвестным и внезапным* выступает в виде внутреннего зуда…» (*ПСС*, 12, 10 [21]) (это и есть «пессимизм силы»).

он вел, была тотальной и, следовательно, была *желательной* битвой и с самим собой тоже. Такие битвы человек никогда не заканчивает сам, и тот, кто хочет в них участвовать, должен продолжать их на свой страх и риск, — а уж исход этого продолжения может оказаться каким угодно. Вышеупомянутая избирательность здесь *принципиально* предоставлена именно этим участникам ницшевских битв: Ницше прямо-таки *заставляет* их вступать и в свои собственные внутренние, а может быть и внешние битвы…

А пока участники тяжело размышляют, делать ли это, и если да, то как, обратим внимание на хорошо упрятанную боевую позицию Ницше, выраженную им (только для себя, то есть в черновиках) такими словами: «За моим *первым периодом* скалит зубы лицо *иезуитства* — я имею в виду: сознательно держаться за иллюзию и принудительно ее усваивать — это и есть *базис культуры*. Или, иначе: ***буддизм*** и требование погрузиться в ничто…» (*ПСС*, 10 [23]). Так какая позиция Ницше — иллюзия, маска, а какая — реальность, тело; или, иначе: что у него тут *позиция*, а что — всего лишь *поза*? Или все нарочно исполнено так, чтобы никто не смог и догадываться, чтобы всякий сам принимал решение — и не столько за исполнителя, сколько за себя, сам при этом становясь исполнителем?

Это не единственное у Ницше «распутье с тремя камнями»; такого рода распутий в его лабиринте множество, но удовольствие обнаружить другие я любезно предоставляю читателю. Добавлю только, что сюда же относятся и ницшевские утверждения о необходимости (конечно, для усиления жизни) *зла и лжи* — и еще то, что подобного рода вещи не проделывал, кроме него, кажется, никто за всю историю человечества, если только вместе с просветителями прошлых столетий не считать сознательными обманщиками *основателей религий* (Ницше думал, что и сам мог бы стать таким основателем, а может быть, даже и пытался им стать; и если бы действительно стал им, то это был бы, наверное, первый в истории случай совпадения просветительской позиции с реальностью).

Стало быть, надо во что бы то ни стало «усваивать иллюзию» — эта-то «хорошо контролируемая глупость», как выразился бы, пожалуй, Карлос Кастанеда, и будет *подлинной* деятельностью человечества, «базисом его культуры». Это же будет дионисовской, трагической иллюзией всеприятия жизни — иллюзией, потому что ведь на самом деле приятия достойно, по Ницше, далеко не все, а только то, что усиливает и поднимает жизнь. Но зачем, спрашивается, непременно нужно лелеять такую иллюзию? Не затем ли, что идет война, и необходимо с помощью одной иллюзии разрушить другую — аполлоновскую иллюзию всемогущества коллективного разума и исходящий из нее целый пучок вторичных иллюзий?

Итак, иллюзия против иллюзии. Но до таких изощренных боевых приемов (похожих на ложные выпады, засады и фланговые обходы) наш герой дошел

далеко не сразу: вначале он простодушно открыто нападал на иллюзии как «предрассудки» и все «слишком человеческое», то есть как на глупость совсем *обыкновенную*, «неконтролируемую». Не возвращаясь к первым ницшевским попыткам и атакам, иногда еще довольно слабым и нерешительным, попробуем бросить общий взгляд на этот участок боя, как он выглядел в своей середине и в конце.

Здесь мы увидим повсеместно известный ницшевский комплекс «христианство (религия вообще) — мораль — метафизика (идеалистическая философия вообще)», так сказать, три полка, которыми укомплектовано вражеское войско. Большая часть всего написанного Ницше так или иначе нацелена именно на него, а все остальное неизбежно связано с авангардом тыловыми коммуникациями. Все стороны комплекса враждебны жизни, «очерняют жизнь», ослабляют и уродуют ее, придают ей неверное, «декадентское» направление — потому, что все они суть формы упадка жизни, ослабляющей ее иллюзии, все они — «отживший свое мир идеала». Читателю Ницше нет нужды сильно напрягаться[16], чтобы сделать правомерный вывод: этот же самый комплекс составляет для мыслителя ядро европейского «духа», ментальности, сердце Европы (иудейскую и европейскую ментальность он — на мой взгляд ошибочно — считает взаимно ассимилированными, а древнеиндийская и буддийская для него — дело совсем особое, не имеющее с Европой почти ничего общего).

Теперь нам необходимо выяснить *матричную сущность этого европейского комплекса по Ницше*, и для этого нам придется заново обдумать уже обсуждавшиеся здесь его представления об иллюзии и реальности. Сейчас мы посмотрим на них с другого бока — и, может быть, обнаружим то, что ищем.

Дионисовская иллюзия как *видимость* у Ницше — нечто совсем другое, чем аполлоновская. Я уже говорил об этом, но теперь разъясню еще раз (и окончательно) по большей части его собственными словами. Что такое для него видимость? «Видимый мир… мир, понятый в соответствии с ценностями, упорядоченный, отобранный в соответствии с ценностями, то есть в данном случае с точки зрения полезности в смысле сохранения и усиления власти». Это, по-ницшевски, и есть перспектива, «то есть вполне определенный *способ ранжировать оценки*… способ действовать, способ противостоять. “Видимый мир” сводится, стало быть, к специфическому способу действовать на мир, исходя из средоточия. Так ведь никакого другого способа действовать и не бывает: а “мир” — всего лишь слово, означающее взаимодействие всех этих действий. *Реальность* состоит исключительно из этих частных акций и реакций каждого отдельного в отношении целого» (*ПСС*, 13, 14 [184]).

[16] К разочарованию некоторых читателей, я не буду излагать тут соответствующие конкретные позиции Ницше и приводить подтверждающие цитаты — все это слишком хорошо известно, а начинающим (если такие здесь есть) придется сесть за парту.

Так вот, эти ценностные (а ценность — дело воли; разум лишь осмысливает и оформляет то, что выбрала воля) перспективы, по Ницше, присущи самой жизни, то есть возникают спонтанно, иными словами, они *бессознательны* (чаще всего он пользуется для их характеристики выражением «инстинкт»). А сознание и его разум играют вторую роль, только оформляя и направляя эти бессознательные перспективы на сохранение и усиление жизни — или, наоборот, на ее ослабление и гибель. Если они претендуют на первую роль, а уж тем более если они ее играют, а, значит, отрываются от собственного корня и отрицают его, то такая жизнь считай что пропала — она будет только чахнуть и исчезать, потому что не соответствует своей глубочайшей бессознательной основе, то есть, в сущности, себе самой. *Это-то смертоносное несоответствие жизни себе самой, ее самоотрицание и есть аполлоновская иллюзия, иллюзия автономной рациональности, — и, стало быть, матрица*.

Но в том-то и дело: жизнь, направленная против себя самой, по Ницше, *тоже исходит из «инстинкта»*, а разум, как и в случае полноценной жизни, только оформляет этот инстинкт. Не противоречит ли это сказанному выше? Сейчас увидим.

Чем различаются эти два вида инстинкта? Тем, что первый из них — извращенный, больной, а второй — здоровый. Но почему первый ослабляет и губит жизнь, а второй усиливает ее? Вот тут-то мы и схватим проблему за рога, как выразился бы сам Ницше. Тот и другой, будучи инстинктами, суть перспективы и потому в этом смысле занимаются одним и тем же: отбором элементов своей жизни с целью самосохранения. Стало быть, вопрос только в том, *что именно* каждый из них отбирает для себя. Вспомним: все сильное, всякая «высшая культура», все «высшие типы» человека не только видят «ужасающие стороны жизни», но и прямо-таки требуют их, живут ими. И наоборот: все низшее не просто проходит мимо этих сторон, но активно отрицает их (тут в памяти и слухе всплывает немного фальшивый юнговский мотивчик критики «privatio boni»). А дальше? К чему приводит отбор в том и другом случае?

В случае «стадного инстинкта» — христианства, морали, метафизики и т. д., одним словом, матрицы — отбор всегда проходит по одному и тому же критерию: это самосохранение ради самосохранения, защита от «ужасающих сторон жизни», от бездны жизни, от собственной полноты, изоляция от бессознательного (конечно, в известном смысле мнимая), создание мембраны, наглухо отделяющей от него сознание, — именно о ней Ницше, слегка путая метафоры, говорит: «Культура — это всего лишь тоненькая яблочная кожура поверх пылающего хаоса» (*ПСС*, 10, 9 [48] — может быть, речь у него шла о *печеных* яблоках?). Такую непроницаемую мембрану («светлую аполлоновскую поверхность» с ее сократической логикой) может создать только разум, *забывший свое место* и вооруженный (а одновременно ослепленный) иллюзией безопасности и своего всемогущества. Результатом же этой изоляции будет оску-

дение жизни, сужение сознания, обеднение, катастрофическое («чудовищное») сужение объема восприятия, а с ним вместе и возможностей познания, а, главное, творчества. Человек, повернувшийся спиной к ужасающим безднам жизни, рано или поздно в них свалится.

Но как, спрашивается, инстинкт вообще может быть больным? Ведь, казалось бы, инстинкт — природная, естественная и потому здоровая сила? Может быть два взаимно дополняющих ответа на этот вопрос: один ответ даю я сам, другой — Ницше, к мнению которого (модифицируя его) я присоединяюсь. 1. Болезнь — результат неправильного перенаправления потоков естественной энергии, энергии архетипов, а за это перенаправление несет ответственность ошибочная установка сознательного «я»; мера же и причина такой ошибочности — его узурпация центрального положения в психике и избыточная коллективность, а следствие — сужение и ослабление сознания и его связи с реальностью. 2. Коллективность сама по себе тоже инстинктивна, это даже исходное «качество» самого бессознательного вообще; коллективный инстинкт древнее и сильнее другого, противоположного ему инстинкта самостановления. Ницше говорит, что при порче инстинктов происходит «обрезание» одних инстинктов в пользу других, из-за чего человек становится пригодным лишь наполовину. С точки зрения эволюционной ценности коллективный, стадный инстинкт будет больным, *если и насколько* он препятствует инстинкту самостановления, а этот последний будет самим здоровьем, *если и насколько* он не подавляет коллективность излишне, не форсирует свое негэнтропийное качество, то есть не идет против природы.

А как отбирает и строит свой мир другой, здоровый инстинкт, инстинкт сильных и удавшихся одиночек? Он ставит человека лицом к бездне, делает его, если можно так выразиться, *любовником бездны* (а любовь к бездне, по-моему, и порождает творчество) и, по Ницше, позволяет ему «использовать ужасные стороны жизни», обращать их себе на пользу, даже если они сами по себе губительны. Он не разрешает человеку забыть о бездне, а, наоборот, все время *напоминает* ему о ней. Отбор здесь тоже ведет разум, но *этот* разум, послушный верному инстинкту, занят установлением дистанций, «разверзанием расстояний», *созданием иерархии* и берет нужное — *не себе, а человеку как целому*, — отовсюду, от света и от тьмы. Цель здорового инстинкта — не самосохранение любой ценой, а превышение самого себя, «трансцендирование», рост с постоянным риском потерять себя и погибнуть.

Но зачем разверзать дистанции и устанавливать иерархию? Затем, что дистанция позволяет внутренне отделиться от «толпы», от «стада», «индивидуироваться», а, проще говоря, стать собой, стать личностью. Такое разверзание, по Ницше, необходимо форсировать и как стратегию становления личности — чем больше в ней будет контрастов и противоречий, тем лучше для ее становления (хотя, вероятнее всего, тем хуже для нее как обычного человеческого

существа, которым она, конечно, тоже является). Дает ли установление дистанций в обоих смыслах силу — и если дает, то какую?

Есть два ответа на этот вопрос; один следует из наблюдения за самостановящейся личностью, в данном случае личностью Ницше, другой дает он сам. Первый гласит: «пафос дистанции» всегда и неизбежно поляризирует личность с точки зрения ее «человеческих качеств» — под корой льда в ней скрыто раскаленное ядро, и чем сильнее контраст между внешним и внутренним, то есть напряжение противоположностей, тем большей силой обладает самостановящийся. Сам Ницше, пожалуй, замечал это в себе — см., например, афоризм 441 «Утренней зари».

Ницшевский же ответ сформулирован псевдоисторически, как идея борьбы двух типов в истории: есть два исторических «направления» — одно из них нацелено на «нивелирование» человечества, другое («мое», то есть *его*) — на «углубление всех противоположностей и пропастей, устранение равенства, создание сверх-могущественных» (*ПСС*, 10, 7 [21]). Первое порождает «последних людей», второе — «сверхчеловека». Содержание истории, по Ницше, — это борьба двух «направлений». Что касается Европы, то вывод мыслителя вполне однозначен: *нынешняя Европа — сама болезнь*. И болезнь эта состоит в том, что Европа ведет человечество к вырождению и гибели, потому что поощряет «слабых» (стадный инстинкт, коллективность, «сократизм», то есть самодовлеющая рациональность, демократия) и подавляет «сильных» (то есть аристократический принцип личности и творчества).

Такой Европе Ницше противопоставляет другую, таким европейцам — совсем других, тех, кого он называет «хорошими европейцами», тех, кто добровольно берет на себя духовную болезнь Европы, «чтобы знать пути к *новому* здоровью, знать и идти к здоровью завтрашнего и послезавтрашнего дня». К ним он обращается так: «Вы, призванные, победоносные, одолевающие эпоху, самые здоровые, самые сильные, вы, *хорошие европейцы…*» (Предисловие ко 2-му тому «Человеческого, слишком человеческого», главка 6).

На той и на другой стороне — своя воля к власти, ведь инстинкт самосохранения как частная перспектива ведет за собой обе, а там, где есть перспектива, есть и воля к власти[17]. Желательное состояние человечества как результат такой борьбы, по Ницше, — не установление господства сверхлюдей над толпой, а их сосуществование «в максимально разделенном виде; одни — словно

[17] Исходя из этого, можно разрешить и проблему двойственного понимания культуры у Ницше: каждому виду, и стаду и одиночкам, свойственна культура как выражение воли к власти данного вида. У одиночек она иерархична, и это — «высшая культура» с ее всеприятием и богатством восприятия; у стада она демократична, это — «низшая культура» с ее нищетой восприятия и иллюзорностью (согласно моему пониманию, последняя — конечно, вовсе не культура, а варварство). Наш герой все-таки был близок к тому, чтобы отождествить последнюю с цивилизацией, см. выше.

Эпикуровы боги, не озабоченные другими» (*там же*). Но неизменно побеждал до сих пор стадный инстинкт: не надо думать, что если он, согласно ницшевской точке зрения, руководит только слабыми и обойденными жизнью, то и сам слаб: это инстинкт миллионов и силен числом; поэтому сильные одиночки всегда проигрывали.

Кроме того, инстинкт этих последних направлен на их сохранение *как типа*, но не как индивидов, ведь им, в противоположность людям стада, свойственна не жалость к себе, морально проецируемая на других (в том числе из корыстных мотивов), не стремление выжить любой ценой, а как раз готовность к гибели, к жертве на благо жизни, то есть всего человеческого рода. Поэтому только они и суть собственно люди, в то время как другие, по выражению Ницше, — всего лишь «эмбрионы» человека, «последние люди», в том числе и в эволюционном смысле, а потому эмбрионы нежизнеспособные.

Читатель, разумеется, и теперь (как, впрочем, всегда) имеет право сомневаться в том, что мне удалось сделать убедительным свой тезис: Ницше нащупал, понял и исследовал именно европейскую психическую матрицу; ее он распознал в качестве всеобщего и своего личного врага и повел с ней беспощадную войну на истребление. Для меня же этот тезис уже вполне убедителен.

Так вот, я сказал выше «псевдоисторически»[18], потому что хотя на историю можно глядеть и так (тогда это будет, пожалуй, проекция психических данностей на историю: дело в том, что Ницше не различает два вида коллективности — историческую, «интегральную», и исходную, индивидуальную, которая только и может быть точкой отсчета), но все-таки главное в смысле этих формулировок, по-моему, — это борьба двух начал: коллективного и личностного. А руководит вторым из них инстинкт, который, будучи выражен термином «воля к власти», имеет только формальный смысл, ведь и «стадный инстинкт» — тоже вид «воли к власти». Собственным смыслом второго инстинкта поэтому было бы *самостановление*. А уж самостановление — родная стихия самого Ницше, и отсюда его личное участие в борьбе двух начал, его *личная война* со «стадным инстинктом».

Эта, и только эта стихия дает *силу* одиночке, а заодно с непреодолимой мощью (которую Ницше вдоволь испытал на себе) делает человека одиноким. Такой силой одиночке никогда не совладать со стадом, да это и вообще дело несбыточное, — но лишь обладая ею, можно справиться со своим собственным «заданием». Оценивая свои возможности в этом смысле, наш герой недаром испытывает чувство неуверенности, выраженное в его желании «не быть

[18] Тот же смысл, только в другом, более личностном модусе, Ницше выражает еще и в псевдоморальной форме — с помощью терминов «альтруизм» и «эгоизм». Ими, конечно, можно пользоваться, но лучше при этом понимать лежащие в их основе психические предиспозиции. Ницше их понимает, но предпочитает форму, ассимилированную к своему противнику — в данном случае к морали.

услышанным» (в Предисловии к «Утренней заре», главка 5, — тексте, написанном позднее самой книги, в 1886-м). О нем же, кажется, говорит и не раз прозвучавший из его уст тревожный вопрос: «Поняли ли меня?» — в тайной надежде, что не поняли, и слава богу, туда вам и дорога. «Поймет меня только тот, — думал, должно быть, он, — у кого есть такой же душевный и мыслительный опыт, но *ему* я не буду нужен, разве что он узнает о товарище по не такому уж и тяжкому несчастью, состоящему в том, что мы с ним в одиночестве, быть может, на сотни лет вперед.»

Можно, конечно, истолковывать это *желание тишины* совсем иначе — в том смысле, что его, Ницше, послание адресовано не столько современникам, для которых оно звучит «несвоевременно», сколько будущим поколениям — на них он как будто бы возлагал большие надежды. Но этому истолкованию противоречит простая логика — ведь тогда (если его «не услышат») выходит, что эти будущие поколения смогут обойтись и, скорее всего, обойдутся без участия философа, и он даже сам этого хочет. Так зачем же вообще стараться и что-то писать? Хотя, возможно, противоречия тут нет, потому что ему самому в глубине души такое участие было вообще безразлично — вопреки громкому пафосу самых первых и последних лет его творчества.

«Это *мое* личное дело, мое самостановление, мое задание, а, в сущности, вовсе не доктрина, и вы, все остальные, можете быть только его свидетелями, если же извлечете для себя какую-нибудь пользу, то это уже *ваше* личное дело», — вот что, возможно, скрывалось за всей этой путаной двойственностью *личного задания и доктрины*, — за таинственной путаницей (комплекс тайны!), видимо, всегда неизбежно сопровождающей далеко продвинувшийся процесс самостановления, всегда несвоевременный для всех остальных, кроме самого самостановящегося.

Доктрина-то ведь никуда не делась — вот она, у нас в руках, довольно смутная, многозначная, но имеющая несколько вполне определенных устоев, которые можно всласть обсуждать со всех сторон. А уж какие эвересты мнимостей, лжи и ядовитых туманов она породила у этих самых «будущих поколений»! Но главного все эти неспокойные обсуждения так и не затронули. Очень уж неслышно он об этом сказал. Его не поняли, да и не всем это дано.

О личном задании самого Ницше я уже не успел рассказать здесь — мы прошагали до конца весь уровень лестницы, напоследок чуть не запутавшись, чуть не заплутав в важнейшем его месте, и выбрались только с помощью какой-то, видимо, чудесной путеводной нити, оказавшейся в наших руках. Милая Ариадна, благодарим тебя за этот дар и просим, если понадобится, еще раз снабдить нас твоим волшебством!

Уровень 8. Педагогико-терапевтический план Ницше

Ну вот мы и оказались в самом разгаре сражения — кто-то в качестве стороннего и, может быть, равнодушного наблюдателя, а кто-то и в качестве участника (с той *или с другой* стороны: этих *последних людей*, мне кажется, здесь даже намного, неизмеримо больше). Свистят пули, гремят орудийные залпы, офицеры показывают саблями направление атаки и т. д. У нас есть теперь возможность (а главным образом необходимость) оценить, какие силы бросил в бой наш герой и к какой стратегии прибегал на разных стадиях сражения, иными словами, *выяснить, какую позицию он противопоставлял матричной и как он это делал*. Таков и будет план этого уровня.

Впрочем, я замечаю, что метафора боя начинает устаревать на глазах и надоедать мне и читателю, так же, как соответствующее ей реальное поведение в познании в конце концов надоело и самому Ницше. Поэтому я обращусь к ней еще только раз — и только для того, чтобы она не повисла у меня в воздухе неразрешенной, подобно драматической ситуации, не достигшей своего лисиса. Затем я прибегну к другой, уже постепенно назревающей метафоре. Поэтому вместо сил и средств у меня будут теперь методы, а вместо стратегии — замысел, или план.

Итак, пока что в качестве метода наш герой пускал в ход *идеи* — культурно-критические, философские, психологические, исторические. Ближе к концу «Человеческого, слишком человеческого» («Странник и его тень», 1879) и особенно в «Утренней заре» (1880) и «Веселой науке» (1881-82) становится заметной тяга к использованию *образов*, в том числе стихотворных[1]. Наконец, в «Заратуштре», начатом примерно в то время, когда писалась последняя из названных книг, Ницше обращается к *мифу*, но не просто к мифу, а к мифу, выстроенному вокруг определенного смыслового ядра, а именно концепта вечного возвращения. Еще позже он переходит к двум другим средствам, называть которые здесь пока рано. Всеми тремя методами он пользуется в разных сочетаниях до самого конца — и в том, что пишет, и в том, что только задумывает (например, в запланированном продолжении «Заратуштры»).

В этом «методологическом» поведении Ницше обнаруживается некоторая закономерность, прямо и накрепко связанная с перипетиями его борьбы против матрицы. Исходная позиция — *идеи* — была и всегда оставалась удобной для него, потому что представляла собой метод, хорошо ассимилированный к матричному, теоретическому методу. С его помощью можно было успешно обнаружить и исследовать матрицу, можно было и наносить по ней критические

[1] В этих же трех сочинениях он уже вовсю применяет свою знаменитую афористическую технику, призванную сделать текст максимально «фасетчатым», многогранным, *телесным*, хотя и насыщенным мыслями — телесными, стало быть, мыслями.

удары, но в какой-то момент мыслитель ощутил, что этого далеко не достаточно, что обе стороны слишком подобны друг другу в своем «аполлоновском» качестве, а потому тут требуется что-то еще, что-то принципиально другое.

Нужна была какая-то дионисовская, словесно-музыкальная стихия, и нужно было сделать из нее метод — но уже не познания, а *прямого воздействия на матрицу*: ею должна была стать стихия не просто нематричная, но *антиматричная*, специфический смысл которой был бы ориентирован на подрыв и разрушение самых основ матричного, «немузыкального» отношения к миру. Музыкально-звуковая стихия, собственно музыка, надо сказать об этом честно, не слишком давалась Ницше — он оказался в лучшем случае третьестепенным композитором с очень скромным и притом подражательным дарованием; к тому же он, возможно, понимал, что даже великий «дионисовский» композитор не справился бы с задачей, стоявшей перед ним, потому что музыка только немного компенсирует нарушенный матрицей естественный психический баланс, но не в состоянии его восстановить, для чего понадобилась бы настоящая тотальная революция в психике.

А вот та же музыкальная стихия в соединении с осмысленным словом, пожалуй (по замыслу Ницше), может замахнуться на такую задачу. (Именно поэтому, наверное, он уделял такое — на мой взгляд, неоправданно большое — внимание опере, а именно операм Вагнера с их ориентацией на трагический миф и бессознательное, сначала возлагая на них ослепительно светлые надежды, а потом — когда Вагнер необратимо и оскорбительно для нашего героя свернул к немечеству, народности и, что сквернее всего, к христианству, — посылая им проклятья не хуже, чем самой этой религии.) Поэтому непременно нужно было создать героя какого-нибудь трагического мифа. Но где было взять этого героя и какое необходимое здесь смысловое ядро обрастить словесно-мифической плотью?

Видимо, эта проблема некоторое время, может быть, несколько лет, оставалась для Ницше мучительно неразрешимой. Я сужу об этом по тому пафосу и по тому утрированному ликованию, которые в его напряженной и, видимо, измученной напряжением душе последовали сразу за ее решением, «озарением», и по тому вольно или невольно мистифицирующему автобиографическому *мифу*, в одежды которого он в разные времена облекал этот торжественный момент своей жизни[2], когда «Одно вдруг сделалось Двумя» и перед нашим героем прошествовал *его* герой, его «сын» Заратуштра.

---

[2] Рассказ Ницше о своем великом озарении идеей вечного возвращения начат им в стихотворении «Зильс-Мариа» и закончен в книге «Се человек», где «озарение» датируется августом 1881 г. Однако о том, что никакого внезапного озарения этой идеей на самом деле не было, говорят тексты черновиков мыслителя. Существуют различные наброски указанного стихотворения: 1) озаглавленный Ницше «Портофино» и датируемый Д. Колли и М. Монтинари осенью 1882 г. (*ПСС*, 10, 3 [3]), 2) без заглавия (ibid., 4 [122], ноябрь 1882—февраль

А что это за «Одно» и «Два»? Может быть, Ницше имел в виду духовное порождение этого «сына», *второго*? Может быть. А может быть, и нет: может быть, это единый, но дотоле неясный замысел получил более четкие очертания и окончательную авторскую перспективу, когда стал мифическим двуединством вечного возвращения и его возвестителя (причем авторская перспектива, как всегда, обратна по отношению к читательской, в которой, наоборот, два разных образа сливаются в едином определенном замысле книги).

Это загадочное указание сигнализирует о том, что мы имеем и будем иметь дело с очередной творческой «иллюзией». Сам Ницше открыто говорит (в «Се человек»), для чего ему понадобился Заратуштра: он-де ввел представления о добре и зле, и он же должен вернуться, чтобы устранить, терминировать их. Пусть так, это было бы только справедливо. Но, спрашивается, почему же их можно устранить вот именно только учением о вечном возвращении? Почему абсолютная ценность настоящего должна иметь *только* неморальный смысл? Почему (положим) устранение всего трансцендентного учением о вечном возвращении должно повлечь за собой и устранение морали? Ведь мораль (и Ницше не мог не знать об этом) получает санкции не только от небес, но и от вполне солидных материалистических систем (хотя бы, например, и Спенсеровой).

Совсем уж убедительных ответов на эти вопросы я от Ницше не слышу. Поэтому я думаю, что за этим явным мотивом появления на сцене Заратуштры есть еще один, скрытый. Дело в том, что этот древнеиранский пророк мог оказаться автором не только идеи добра и зла (пусть даже это произвольное допущение), но и самого представления о *вечном возвращении* — технически примерно в том виде, какой придал ему наш мыслитель; а этот последний, в свою очередь, мог об этом догадываться, как позднее догадался я.

1883) (оба содержат по 4 первых строки) и 3) набросок последних четырех строк (ibid., 4 [145]). В окончательном варианте Ницше соединил свои приморские (Портофино — мыс на берегу Генуэзского залива близ Рапалло, где он жил в то время) и альпийские впечатления. Таким образом, нет оснований думать, что стихотворение «Зильс-Мариа» носит реально-автобиографический характер, так же как и ницшевское указание в «Се человек». Еще один довод против фактической правдивости рассказа Ницше — то обстоятельство, что идея вечного возвращения (сама по себе, конечно, известная ему как антиковеду смолоду) намечена им еще в книге «Утренняя заря» (афоризм 130), написанной в 1880 г., то есть *до* «озарения». Некое озарение, правда, видимо, все-таки было, но озарило Ницше, думаю, другим — мыслью соединить концепт вечного возвращения с образом Заратуштры *в едином мифе*, иными словами, это было озарение замыслом знаменитой книги. А на мистификацию Ницше пошел (бессознательно), чтобы стать мифом и самому, обрасти «мифическим телом» как личность, ведь личность и есть своего рода миф, то есть взаимоопределение сознания и бессознательного. Есть, правда, и чисто психологический мотив такой мистификации — комплекс тайны (см. ниже).

Коротко[3] суть этой догадки можно изложить так. Представление о вечном возвращении в строгом смысле слова было известно только поздней античности, и языческой, и христианской, — примерно с середины 2-го столетия н. э., от Оригена до Августина. При этом компиляторы-язычники излагают эту доктрину без всякого сочувствия, а христианские авторы, разумеется, как вражескую и абсолютно чуждую. Что касается ранней античности, то сведения поздних авторов о наличии ее в древности (у Евдема Родосского и стоиков) суть, вероятнее всего, вольные или невольные интерполяции. Учение о полном и точном вечном возвращении всех вещей было для классической античности совершенно невозможным и бессмысленным — естественным для нее было представление о циклическом характере мироздания, проходящего круг за кругом, подобно годовым циклам, в которых повторяются только сами моменты времени, констелляции, но отнюдь не их содержимое, то есть конкретные вещи.

Все это означает, что учение о вечном возвращении было занесено в античный мир извне. Вторая половина 2-го столетия — это время, когда античности становятся известными доктрины гностиков, а еще столетием позднее — манихеев. Те и другие никогда не проповедовали эту доктрину открыто, но можно предположить, что некоторые их толки исповедовали ее тайно. А еще можно предположить, что у нее и там, и там был и гораздо более древний общий источник — древнеперсидский *зерванизм*[4] с его культом вечного времени, зерванизм, возможно (по мнению некоторых специалистов), имеющий прямое отношение к фигуре Заратуштры (кто бы или что бы под ним ни понимались — историческое лицо или обобщенный образ).

Если все это так, то эсотеризм доктрины вечного возвращения во всех трех источниках, первичном и двух вторичных, был равнозначен ее *аристократическому характеру* — до масс ей доходить не позволяли, потому что она требовала своего рода инициатического мужества, данного немногим. А мужества она требовала в силу признания трагической безысходности бессмысленного бесконечного вращения по кругу — как и у Ницше, но, в отличие от него, вероятно, признавала для «праведников» одновременно и способ выйти из этого порочного круга бытия: добиться «упокоения», то есть какого-то вида *нирваны* (следы такого представления и даже санскритское слово «нирвана» зафиксированы в манихействе; Ницше, разумеется, отбросил бы этот выход из положения — он был для него ненужным).

За реконструированным восточным вечным возвращением — с психологической точки зрения — стоял страх перед движением сознания вперед, перед

---

[3] С посильными доказательствами и материалами она подробно изложена в моей статье «Вечное возвращение и античность» («Вопросы философии». 2007. № 12), а на этой моей лестнице в бездну их повторение завело бы нас в слишком длинный боковой ход.

[4] Где она была, может быть, локальным дериватом древнего общеиндоевропейского учения о метемпсихозе.

его преждевременным отрывом от бессознательного (или мудрое воздержание от такого движения), заставлявший сознание топтаться на месте или, точнее, ходить по «священному кругу», постоянно возвращаясь к своей исходной точке (у греков с их «мягкой», формально-циклической вариацией вечного возвращения такой страх в значительной мере оказался преодолен). Все это может говорить о том, что в некоторых формах гностицизма и манихейства произошла нематричная реакция на матрицу, вместе с возникновением христианства вошедшую в стадию бурного роста.

Когда я говорю обо всех этих предположениях, то имею в виду, что «отец» Заратуштры вполне мог делать некоторые из них, владея примерно тем же материалом. Значит, он мог связывать представление о *вечном возвращении* (например, и, скорее всего, в Евдемовой формулировке — он читал ее изложение у Симпликия, пожившего, кстати, около года в Персии, — или прямо в Августиновой) с образом *пророка Заратуштры*. И именно эти «два» слились у него в «одно».

А почему тогда надо было напускать вокруг этого «уравнения» такой туман? (Мы по-прежнему, как и вообще часто в разговоре о Ницше, находимся в блаженной стихии предположений, плодотворного хаоса.) Думаю, потому, что желательно было закамуфлировать ее *восточное* происхождение — и тем самым туманно намекнуть на *западное, европейское*. И снова игра, и снова раздвоение и слияние предмета и отражения, маски и замаскированного: ведь Ницше говорит (в поздних работах), что автор идеи вечного возвращения — именно он сам; но излагать ее он поручает другому — своему «сыну»!

Теперь примем во внимание, какое «чудовищно» большое значение «отец» Заратуштры придавал этому представлению в рамках собственного учения (то есть ставил его у себя на центральное место) — и двинемся дальше. Каким образом Ницше собирался использовать доктрину вечного возвращения в своей борьбе с матрицей? На что он рассчитывал?

Во-первых, у нее был косвенный, эпифеноменальный и ситуативный терапевтический смысл, парящий над нею только в ее подразумеваемом противопоставлении определенному свойству матричного ощущения времени, а именно присущему матрице психологическому *бегству из настоящего* — во времена Ницше больше в потустороннее, в неземную вечность, а в особенности сейчас — в «лучшее будущее» бесконечного прогресса (что проявляется в жизни как беспрестанная *озабоченная* погоня за личной безопасностью и благами завтрашнего дня, когда люди живут главным образом думами о «потом»). Бежать из сегодня — значит закрыть глаза на окружающее, вернее, видеть в нем очень немногое, а именно только несовершенные семена будущих блаженных всходов, значит, *сузить и без того до предела обрезанное сознание и восприятие*, превратить себя в механическую сеялку грядущих личных и всеобщих благ.

Вечное же возвращение утверждает абсолютную ценность «теперь», призывает отменить или даже, может быть, *излечить* европейскую озабоченность, то есть, применяя ницшевское выражение, «помраченность Европы», чтобы добиться восстановления здоровой, как бы восточной «безмятежности» (то есть трезвой и даже веселой ясности духа, невозмутимости, а отнюдь не «помраченности Европы» и расслабленности — эту последнюю Ницше ненавидит равно в любой ее локализации, западной или восточной). Поэтому его автор и связывает вечное возвращение с абсолютным приятием и оправданием жизни, включая сюда ее «ужасающие стороны», — а это и надо было ему для того, чтобы миф у него вышел дионисовско-трагическим.

Во-вторых, и это главное, у концепта вечного возвращения было неявное, не выставленное напоказ, но роковое предназначение, подчиненное совершенно явному общему *педагогическому* замыслу Ницше, — нечто гораздо более суровое и сильное, а по сути своей *яростное*: первые языки пламени, которым он учился пользоваться как своей собственной стихией. Какая странная, огненная педагогика! И все-таки нет — если вдуматься, то вовсе не странная. Ведь эта его экуменическая педагогика — лишь другая сторона самостановления; обе стороны, конечно, друг без друга невозможны, и даже нельзя сказать, которая из них первая, главная. Давайте посмотрим, например, на ницшевское стихотворение «Се человек» — на мой взгляд, вообще лучшее из написанных им:

Я-то знаю, кто я родом!
Неотступно, год за годом,
Всё огню в себе предам:
Где иду — там жар сияет,
Сзади — пепел остывает;
Значит, пламя я и сам.

Это, как всегда у Ницше, загадочное и многоплановое стихотворение играет образами из сфер и Аполлона (свет) и Диониса (пожирающий пламень), то есть сознания и бессознательного, негэнтропии и энтропии, намекая на их возможный синтез как конечную цель — достижение бессмертия. Но, вероятно, и оно здесь — не главное: ведь можно понять основной мотив стихотворения как самосожжение, а, значит, принесение себя в *жертву*, преображение себя в свет через страдание, а тут уж на ум приходит сходство с Христом (на что намекает и название стихотворения — следовательно, сходство это отнюдь не плод одной только бессознательной работы души). Впрочем, речь об этом впереди — здесь эта тема только начинает звучать *на пробу*.

В другом смысловом плане стихотворение выражает динамику самостановления как животворность взаимоперехода сознания и бессознательного,

эйдоса и меона — и в некотором смысле животворность самого меона, бессознательного, в той мере, в какой он обеспечивает фронт эйдосного огня словно бы топливом: достаточная насыщенность меоном сообщает животворность и самому эйдосу, или, иными словами, связь сознания с архетипом дает творческие потенции и силу сознанию.

Но и это еще далеко не все. Сейчас я поверну медаль другой стороной, всеобщей, обращенной к внешнему меону, к историческому коллективу, и мы увидим, что метафора пожирающего пламени имеет и другой смысл. Если герой — «сам пламя» и вместе с тем «все в себе предает огню» (то есть самого себя), то ведь это же значит, что пламя в нем обращено против пламени. А какое и против какого другого? Ответ (мой): дионисовское пламя — против аполлоновского, нематричное (которое становится здесь уже прямо антиматричным) — против матричного, европейского.

Именно это действие, а именно *тушение аполлоновской матрицы дионисовской антиматрицей*, подобного — подобным (ассимиляция в ходе борьбы!), выродившегося и омертвевшего, хищного европейского разума — разумом живым и творческим, губительной иллюзии — иллюзией животворной, стало основным смыслом всей работы, всей жизни Ницше «наряду» с самостановлением. Но чтобы добиться тут успеха, надо было как можно сильнее раздувать угашающее пламя, надо было, чтобы оно становилось *все более яростным*, гораздо более яростным, чем угашаемое пламя матричного разума! Но это значит, что необходимо было форсировать в себе сознательный разум *в ущерб себе*, разверзать дистанции как можно больше — и тем самым сжигать себя в огненной жертве…

А теперь поглядим, как такое «угашение» возможно с помощью концепта вечного возвращения. Я не случайно употребляю здесь слова «концепт» или «представление», а не «идея». Дело в том, что *вечное возвращение только выглядит как идея, но это иллюзия*. Ведь его вовсе нельзя мыслить, хотя для разума оно вполне наглядно представимо (внутренним *зрением!*). Стоит только разуму, его мышлению взяться за эту задачу — *помыслить* вечное возвращение, — и его (разум), можно сказать, передергивает от нелепости и несбыточности предстоящего: мысль неизбежно утыкается во всякого рода невозможности.

Я уже говорил, что для античности вечное возвращение было бессмыслицей: зачем *нужно*, чтобы космос повторялся через равные промежутки времени во всех деталях? Решительно невозможно, считали греки, помыслить такую необходимость — ведь это явное зло, а бог и его творение, космос, безусловно, благи (как, например, у стоиков). Поэтому вечного возвращения как клонирования бытия в целом нет и быть не может, а если кто его утверждает, тот смешон и нелеп, считали они. (Тайный *смысл* ницшевской борьбы с философской категорией *смысла*, или цели, которые он отрицал в принципе, в том и заклю-

чался, чтобы устранить даже возможность вопроса о смысле вечного возвращения.)

Итак, вечное возвращение — вовсе не идея, мыслить его вообще нельзя, а разуму делать с ним совершенно нечего. Но именно таким оно и было задумано! Оно было задумано (не забудем, однако, о моем «*во-первых*», см. выше) как широкого и даже широчайшего размаха пример того, чего мыслить нельзя, но что следует просто принимать, как символ *остановки и угасания мышления вообще*. (Воспользовавшись термином Кастанеды, можно сказать, что вечное возвращение было грандиозным *«неделанием» мышления*.) У этой бессмыслицы нет и в принципе не должно быть ровно никакого смысла, а вся эта ситуация была намеренно создана, искусно разыграна, чтобы показать «смысл», то есть *ценность*, «бессмыслицы» — внерационального трагического мифа, призванного усилить и поднять жизнь, деградировавшую в поисках исключительно рационального смысла. Поэтому, кстати, вопрос о том, верил ли сам Ницше в свое вечное возвращение, ничем не отличается от другого возможного вопроса — верил ли он в реальность *своего* Заратуштры и его «зверей». То и другое, «Одно», ставшее «Двумя», суть, разумеется, «всего лишь» символы и *педагогические приемы*.

Можно, пожалуй, говорить и об архетипическом наполнении концепта вечного возвращения. Я уже говорил о психологическом смысле соответствующего древневосточного *коллективного* представления («хождение по кругу» как бессознательно-добровольный тормоз развития сознания). На уровне же личности оно способно выражать и другое — одно из бессознательных самоописаний и спонтанных проявлений архетипа самости: вечное вращение по кругу, бесконечное кругообразное движение и есть такая схема, ведь круг являет собой символ совершенства, полноты и законченности (я опираюсь здесь на Юнга). О том, что это могло быть так и в случае Ницше, говорит упомянутое огромное значение, какое он придавал своему вечному возвращению. Это значение, вероятно, одновременно мотивировалось и сознательно (в рамках педагогического замысла), и бессознательно. Почему бы и нет? Ведь «сверхдетерминация» (обусловленность не одной, а несколькими причинами) — явление в психической жизни не только не редкое, но и преимущественное.

Правда, это проявление архетипа неизбежно взаимодействует с законом роста (расширения) сознания, с «трансцендентной функцией», но, видимо, не противоречит ему: ведь возможно движение по кругу и одновременно вперед и вверх, а заодно и вширь. Здесь в психике — и коллективной, и индивидуальной — могут реализоваться разные варианты *скорости и широты* такого движения: от полной стагнации до неимоверного ускорения с потерей широты. (Эта тема продолжится на выходе с лестницы.)

Для полноты картины коснусь здесь и другой стороны вопроса о вечном возвращении — «смысл» как цель у него все-таки был, и даже не один, но

смысл не собственный, а инструментальный или, лучше сказать, функциональный, и притом двоякий. Во-первых, надо было создать назидательную альтернативу линейно-бесконечному времени европейского естествознания, уже невольно и нежелательно для Ницше предваренного здесь христианством, — терминировать его линейность и замкнуть время в кольцо. Во-вторых, надо было отнять у христианства вечность, этот, если разобраться, вполне рациональный finis линейного времени, и отдать ее самому времени. То и другое напрашивается уму любого исследователя и потому само собой понятно и известно. Обе операции, разумеется, могли быть только внерациональными — иными словами, крайне несерьезными и несолидными с точки зрения европейского разума, то есть матрицы.

Рассчитывал ли наш герой, что его учение о вечном возвращении когда-нибудь «овладеет массами»? Совсем нет — напротив[5], он (как, возможно, и древние персы; при этом их гипотетическую, заимствованную из буддизма «нирвану» он, кажется, на всякий случай держал про запас) предназначал его только для избранных, для аристократии духа, для людей достаточно сильных, чтобы вынести его трагическую тяжесть. Но в чем же состояла бы эта трагическая тяжесть, если реальность вечного возвращения (как и реальность ницшевского Заратуштры) все равно ни для кого не мыслима[6], и Ницше это было, разумеется, понятно?

Она — так я понял его замысел — состояла бы в жизни, избавленной от всего привычного и удобного, известного и проверенного, от того, что наросло на европейскую душу тысячелетиями, подобно грязной, твердой и тяжелой коре, не дающей душе расти, цепко удерживающей ее в иллюзорном ощущении самодовольства и собственного всемогущества, а на самом деле гнущей ее к земле, к гибели, но все равно для европейцев такой родной, единственно известной и желанной, уже успевшей из чего-то внешнего превратиться в самую глубинную суть их коллективной души.

Как же, однако, мыслить в этой связи о христианстве с его культом страдания? Ведь этот культ, кажется, явно противоречит названному выше либерально-торгашескому, плебейскому культу комфортного и безбольного существования, возведенного в единственную цель всех усилий? Потому что нам надо думать не о только своем времени, когда культ страдания — к явному облегчению плебеев — уже исчез вместе с христианством, а обо всем «двухтысячелет-

---

[5] См. примечания 5 и 6 к следующей главе.

[6] Мыслить вечное возвращение нельзя, а вот верить в него (как и во что угодно другое) *в качестве идеи* можно. Тот факт, что были и есть верующие в вечное возвращение, ничего не меняет — Ницше, мне кажется, на таких реально и не рассчитывал. Во всяком случае, у этой доктрины есть *религиозная функция*: ведь вечное возвращение абсолютно трансцендентно, поскольку не дается никакому эмпирическому обоснованию и допускает только одно психологическое отношение к себе — веру.

нем эксперименте», в ходе которого бывали и другие времена, окружавшие большим почетом аскетов, флагеллантов всякого рода. Мыслить тут надо фундаментальное для христианства представление о *вине* как «первородном грехе». Я уже говорил, в чем заключается там грех — в бессознательности, «неразумии», хотя только гностики прямо признавали этот факт, а изгнавшее их христианство, по сути, его умалчивало. Несмотря на то, что этот «грех» изначально лежит и всегда будет лежать на каждом человеке и всем человечестве, он уже искуплен волшебным существом. В этой жизни, однако, результатов искупления нам не ждать — они появятся лишь по ту сторону жизни. Представляя дело так, христианство хочет, но не смеет высказать правду, состоящую в том, что пока человек жив, он по большей части бессознателен. Но в том-то и вся коллизия христианства: подлинно, с его точки зрения, существует только сознание с его разумом, а существование бессознательного, в сущности, фиктивно (см. выше, *privatio boni*): оно стоит под знаком отрицательного долженствования, его быть вообще-то не должно. Как же, однако, можно нести на себе вину за то, что фиктивно? Выходит, что тоже фиктивно. Но отсюда следует, что грех, а, значит, и страдание (а, значит, жертва и искупление) в христианстве тоже *фиктивны, иллюзорны*. Отсюда же иллюзия: бессознательное надо отвергать и отнюдь не признавать.

Нечто совсем другое, прямо противоположное говорит Ницше: бессознательное есть, и от него никуда не денешься. Это реальность, и ее следует не просто признавать, а принимать «с ликованием», хотя такое «дионисовское» ликование естественно несет в себе страдание, ведь бессознательное чревато всеми ужасными сторонами жизни. И чем более охотно человек принимает эту свою природу, тем больше он человек. Ницше выражает это так: *о силе человека надо судить по той мере страдания, которую он может вынести, готов взять на себя. А чем больше эта мера страдания, тем больше человек готов и способен к тому, чтобы превзойти себя*. То же самое относится, конечно, к народам и человечеству как целому. В этом ощущении, в этой мысли и лежит источник *великого реализма* Ницше. Надеюсь, читателю уже ясно кардинальное различие в подходах к теме страдания и жертвы между христианством и Ницше.

Культ страдания в христианстве, как известно, был, но носил, скорее, показной характер: ведь Христос своим страданием уже искупил наш грех, и нам страдать больше не нужно. А если кто и страдает напоказ в рамках специальной процедуры подражания Христу, то это его личное дело. Культ же страдания поддерживался католической Церковью в русле социальной педагогики: «Христос терпел и нам велел». Страдание тут было признаком *слабости*, а не силы, оно выражало субъективную позицию «сокрушения»: смотри, Господи, как мы ничтожны и слабы перед Тобой, и дай нам силы *терпеть*. Ведь мы приносим свое страдание тебе в жертву!

Концепт вечного возвращения был в конце концов и эстетическим, эстетический замысел — в его природе, и, может быть, даже прежде всего в его природе. Ведь это настоящая античная трагедия, где ужасное и прекрасное сплетены в единый живой узел, где стойкость в ужасном и есть само прекрасное! *На вечное возвращение у Ницше надо смотреть как на один из глубочайших символов жизни, когда-либо созданных людьми, символ, еще и до сих пор не раскрывшийся до конца*. Символ этот глубоко реалистичен, потому что жизнь предстает в нем как единство ужасного и прекрасного, тошнотворного и сладостного, губительного и целительного — как такое единство, которое было, есть, будет и неизбежно должно быть в ней всегда по самой ее сути. Ницше, вероятнее всего, отдавал себе в этом отчет: как своего «сына» Заратуштру он мыслил вновь явившимся в наши дни древним пророком, так и себя мог чувствовать неким вновь явившимся греческим трагиком, и притом философом-трагиком досократовской эпохи, *дионисовским философом*: автором трагедии вечного возвращения.

Недаром ведь в молодые годы он примерял на себя маску Эмпедокла, в поздние — придумал словосочетание «философ-Дионис», а в начале ночи своей души, начале, еще смутно различимом в скудном свете наших фонарей, просто отождествил себя с самим Дионисом, отцом всякой трагедии. Если пользоваться вечным возвращением именно как таким символом, а не как «философской» идеей, оно, мне кажется, и достигнет, наконец, своей подлинной цели. Это будет тот — возможно, единственный — случай, когда величайшая иллюзия, в какую способен впасть разум, вдруг оборачивается великой правдой, в какую способен войти человек как целое.

Но все может быть и совсем не так, а гораздо проще и грубее — когда имеешь дело с Ницше, нужно быть готовым к крутым поворотам и обескураживающим неожиданностям. Есть еще как минимум одна возможность понять, *зачем* Ницше понадобилось вечное возвращение, как будто бы перечеркивающая все сказанное об этом мифе раньше. Почему бы и нет? Надо испытать все мыслимые возможности, в том числе и такую, на первый взгляд не слишком приемлемую. Я не имею права замолчать ее, раз уж она в принципе представима, но и далеко не уверен в справедливости *первого плана* этой гипотезы.

Так вот, на первом, *сознательном* плане, возможно, «глубочайшая мысль» Ницше была задумана как провокация, направленная против маленького человека, обычного, нормального человека, «песочного» человеческого большинства, мещанина, самодовольного ничтожества, набитого коллективными ценностями и уже хотя бы поэтому противоположности «высших людей», ориентированных на личностное начало, не говоря уж о сверхчеловеке, символе личности как таковом. Я мысленно слышу философа в этом случае так: «Вы, ничтожества, жаждете бессмертия, хотите увековечить себя? Я соблазню вас, я дам вам замену вашему жалкому христианству, дам вам почувствовать себя

вечными и важными *без всяких заслуг и без страха* перед адскими карами, почувствовать себя такими, какие вы есть, чего вы так нахраписто добиваетесь; ведь для вас главное — быть вечными, это и придает вам единственный смысл, какой у вас есть. Но ваше чувство будет плачевно ложным; ваше существование при этом останется таким же бессмысленным и ничтожным, как и без вечного возвращения. Я обрекаю вас на столь желанную вами вечную бессмысленность…», и «чтоб вам молния в суп ударила»![7]

Увы, сам-то маленький человек легко усматривает в своей жизни смысл, большой и единственный: он заключается как раз в этом самом супе и во всем, что из него «вытекает» и что в него «втекает». И ради него этот человек готов пожертвовать даже вечностью, да и давно уже пожертвовал имитацией вечности, и без Ницше отказавшись от христианства, а щедрое предложение бессмысленной вечности с его стороны он может расценить только как возмутительное издевательство (зато он нашел ей замену в виде мечты о биологическом бессмертии, столь же бессмысленном и к тому же несбыточном). Так что надежда философа на вечное возвращение в связи с этой гипотезой, то есть если он действительно питал такую надежду, уже хотя бы поэтому была нереалистичной. А чудесным супом вечности от «глубочайшей мысли» и во времена Ницше, и сейчас наслаждаются лишь немногочисленные чудаки.

На этом, первом плане, учение о вечном возвращении не было мысленной конструкцией, оно только имело ее видимость, но не обладало ее прямым смыслом в качестве идеи, какой у него был, например, в учении Огюста Бланки (как этот смысл ни оценивай). Такой смысл, как и мысленные конструкции вообще, Ницше в принципе не интересовали как таковые. Его «глубочайшая мысль», как и все его остальные специальные мысленные конструкты, была для него не философской идеей, а пафосом. *Она имела для него смысл только в качестве инструмента воздействия, и по большей части «молотом»*.

Провокация против маленького человека и сама по себе была бы не очень удачным ходом, если бы даже Ницше хоть немного рассчитывал на его реализацию. Но такого расчета у него, кажется, и не было, а вся акция была сугубо показательной, демонстративной. Зато этот ход лучше можно было бы понять *на втором, бессознательном плане* опять-таки как *символ*, один из символов процесса его самостановления: ведь, поступая так некрасиво с маленьким человеком, он — правда, неясно, насколько бессознательно[8], — действует цели-

[7] Этот пейоратив в слегка измененном виде взят мной из стихотворных фрагментов Ницше (см.: *ПСС*, 13, 20 [98]) и непосредственно относится, правда, к ученым, в большинстве своем в его глазах тоже маленьким людям. Кстати, философ нигде не говорит, что учение о вечном возвращении предназначено именно для высших людей. *А для кого же тогда?* Если бы между высшими людьми и вечным возвращением у Ницше была облигатная, закономерная связь, это не могло бы хоть как-нибудь, хоть ненароком не выразиться в его текстах.

[8] На некоторую степень осознанности процесса самостановления у Ницше указывает подзаголовок его последней большой работы «Се человек» — *Как становятся собою*.

ком в логике этого процесса, а именно дистанцируется от коллективного начала своей психики, и, говоря прямо, вступает с ним в войну.

Правда, такое дистанцирование в данном случае выходит очень грубым и уж точно почти бесполезным — ведь коллективное начало, бессознательное, *не враг, а среда*, в которой (во взаимоопределении с которой) может сложиться система, то есть пойти процесс самостановления личности. Колошматить на бессознательном уровне по этой среде молотом (обман — разновидность насилия, привычки, напомню, сугубо матричной) было бы по меньшей мере бесплодно, она к таким ударам невосприимчива, разве что непроизвольно отразит затраченную на удары психическую энергию в том же количестве обратно в затратившее ее по третьему закону Ньютона сознание. Если все это так, то выдержал ли психический организм философа такое испытание? На этот вопрос вряд ли можно получить полностью достоверный ответ.

Из сказанного на эту тему может следовать, что Ницше бессознательно предназначал учение о вечном возвращении не столько непосредственно для маленького человека, сколько, *в некотором необычном смысле*, лично для себя в качестве самостановящегося и всех возможных себе подобных. Он вынес свое закономерное внутреннее разбирательство в форме битвы наружу, а это уже не закономерно, но на определенном этапе самостановления почти неизбежно. В любом случае, какое из выдвинутых мной объяснений «глубочайшей мысли», в том числе и последнее, ни оказалось бы справедливым (возможно, все они синергичны и звучат единым оркестром), она, эта мысль, имеет исключительно символический смысл — смысл *возвышающего человека символа*.

Не скрою, сказанное здесь о вечном возвращении весьма спорно и в высшей степени проблематично. Но таков уж наш герой — неоспоримые истины искать у него бесполезно, а тот, кто все-таки будет их искать и найдет, окажется в полном тупике, сам о том не ведая. Все у Ницше многослойно и динамично, иными словами, неоднозначно и *беспокойно*. Ведь занимался он единственно важным делом, а именно исследованием себя и потенциально всех других, и все, что он делал, проживая собственный душевный и умственный рост, — вечное, нескончаемое строительство, одновременно разрушение и созидание.

Но две неоспоримых, на мой взгляд, истины — правда, не у самого Ницше как нечто им сформулированное, а относительно Ницше — обнаружить все же можно и нужно. *Первая*: он явил свету наиболее — из всех известных — внушительный, показательный, хотя и неполный, пример процесса самостановления, борьбы мужского духа за рождение личности — человека нового вида. *Вторая*: он нащупал явление европейской психической матрицы как превратного хода истории и сознательно повел против нее войну не на жизнь, а на смерть. То и другое можно и нужно не только обнаружить, но и использовать в жизни ей на благо. Это важнейшие на свете вещи, первая — навсегда для каждого, вторая — на ближайшее тысячелетие для всего человечества.

Конечно, для нас важен прежде всего результирующий смысл, полученный Ницше, ведь без него учение о матрице, да и мое представление о самостановлении, скорее всего, запоздало бы еще, и, возможно, надолго. Но чтобы получить этот смысл как вектор мышления, как *посыл* из рук мыслителя, потребовались определенные усилия, связанные с тем, что его доктрина-задание — не что-то готовое, сложившееся, а, напротив, нечто многослойное, динамичное и полное беспокойства и тревоги. Беспокойство же, волнение и тревога духа, эти начала всякого творчества, — та стихия, которую он сам чувствовал в себе, переживал и тематизировал как «дионисийство»; она, эта стихия — подлинный, наиболее глубокий мотив этого выразительного концепта и несомненный индикатор процесса самостановления. А безмятежность духа, «алкионизм», к которому Ницше потянуло в какой-то момент его жизни, — необходимый психологический противовес этих изначальных качеств, если они приобретают избыточный, акцентированный характер, — правда, противовес, так и оставшийся у Ницше дезидеративом. Обрести умиротворение ему было не суждено.

Вот почему оценить его, это задание, как целое можно было, только поняв, *кто, какой* человек его создал. Ницше и сам почувствовал такую необходимость для себя, а может быть, и для других, начав отвечать на этот вопрос заявлением: *Ecce homo*, что по-латыни значит «вот *такой* человек». Отсюда и мои попытки в необходимой и достаточной степени разобраться в его личной психологии, точнее, только в тех ее наиболее общих сторонах, которые породили творчество мыслителя. Эти попытки, как я хочу подчеркнуть, не были праздным любопытством, какое часто возбуждают в обывателях великие люди (конечная цель такого любопытства — убедиться в том, что *он в принципе такой же, как мы*). Ведь эта «личная психология», *вот именно такая*, а не другая психология, была местом рождения того, что мы получили от Ницше, местом, определившим это *что*.

* * *

Не кажется ли теперь странным, что от боевых действий Ницше решил перейти к гораздо более мирным средствам воздействия на матрицу — педагогике и терапии? Но он и не переходил от того одного к этим другим! Он просто понял, что одних откровенных и лихих атак недостаточно, что нужно кое-что похитрее и заодно помилосерднее, что нужно *одновременно воевать, учить и лечить*, направлять в нужную сторону предположительно бегущего противника. Правда, этот противник на самом деле и не думал бежать — хотя бы уже потому, что совсем не замечал обращенного против себя оружия. Атаковавший мог бы спокойно вылезти из окопа и не спеша подойти к объекту своих атак, чтобы убедиться: этот объект не претерпел ни малейшего ущерба, ведь состоит-то он из песка, и ему нипочем ни пули, ни ядра. Ницше, я думаю, уже ощу-

тил легкое отчаяние, идя по этой очень песчаной почве, когда обратился к иным средствам воздействия, — но боевых действий все-таки так и не прекратил почти до самого конца.

Отныне он будет комбинировать все три приема, продолжая прямые атаки на рациональность европейского толка, выявляя вызванную ею болезнь и пытаясь уврачевать ее специально разработанными для этого средствами, — пока, наконец, не почувствует, что все это, вполне вероятно, оказалось напрасным: как ни применяй все эти три средства, противник все равно неуязвим, объект воспитания невоспитуем, больной неисцелим.

Надо заметить, что не рациональность сама по себе была предметом нападок Ницше — разум, сознание вообще для него суть вещи превосходные, мало того, даже незаменимые, если служат усилению, подъему жизни, укорененной в сфере «инстинктов»: такой рост возможен только путем разверзания дистанций, а оно обеспечивается сознательным разумом как единственной активной инстанцией, разумом, который поэтому следует развивать как можно сильнее. Подлинным врагом для него был узкий, хищный и пустой разум, создающий и поддерживающий иллюзии, ослабляющие жизнь, ограничивающие восприятие, разум, сжигающий бессознательные корни собственной жизни. Поэтому не удивительно, что бессильная реакция на такой разум, его неудачная компенсация, его обратная сторона в виде *иррационализма*, создающего и поддерживающего *другие* ослабляющие жизнь иллюзии, так сказать, пессимизм слабости, *тоже* была предметом нападок Ницше.

К таким видам иррационализма относятся, кроме «потустороннего» содержания христианства и религии вообще, например, романтизм — или творчество Вагнера, которое, согласно нашему мыслителю, плохо воздействует на физиологию, то есть создает иллюзии даже на телесном уровне и уже этим опровергается: оно делает человека больным, потому что хотя и обращено к бессознательному, но только к его патологической стороне, к больным инстинктам (похожим на «отсиженное» и потому нечувствительное место тела), а это для Ницше — все связанное с уходом от реальности, с моральным пафосом и с «потусторонним».

Но вот что касается ницшевской критики рациональности, то она явно избыточна, и, может быть, такой и была задумана. Зато у нее есть бесценное преимущество — Ницше впервые в истории принципиально систематически и осознанно применяет в ней прием, который сам называет исследованием «психологии философов». Это поиск *бессознательных мотивов* морализирующего и философствующего разума, его методов (логики) и понятий[9]. И важнее всего

[9] Поиск привел, собственно говоря, к обнаружению только самого принципа, гласящего, что эти мотивы коренятся в инстинктах, в бессознательном. Но, говоря об инстинктах толпы (уравнивание) и противоположных им аристократических инстинктах (иерархия), Ницше,

тут, пожалуй, глубочайшая интуиция, ухватывающая существенную в психологическом отношении черту *логики*: «К уразумению того, что такое *логика: воля к тождеству есть воля к власти*. — Вера в то, что вещь — такая-то и такая-то, а эта вера — самая суть *суждения*, есть следствие желания, чтобы *непременно* было как можно больше тождественного» (*ПСС*, 12, 2 [90]). (Воля к власти тут — «перспективистская иллюзия» *нисходящей* жизни, а не воля к власти вообще.) Ведь воля к тождеству, к уравниванию — это, если она не балансируется другой, противоположной волей, есть воля к энтропии, к устранению дистанций и иерархии, ведущему к растворению личностного начала психики в коллективном.

Это подлинное открытие, открытие первостепенного значения, которое могло бы перевернуть все европейское отношение к самым корням логического разума и познания, науки так таковой, то есть, по сути дела, всю европейскую матрицу, если бы только какое-нибудь открытие вообще было способно воздействовать на нее, уже давно и окончательно замкнувшуюся в себе (см. 5-й уровень этой лестницы)[10]. Зафиксированное здесь положение дел Ницше экстраполирует и на *истину* вообще, на волю к истине и к ее инструменту — *доказательству*, которое считает «мерилом пользы в интересах большинства», и, что самое главное, на порожденные логическим разумом критерии реальности. Сделав это, он открывает и в общих чертах описывает явление бессознательной *психической проекции* — именно оно, по его мнению, внушает разуму ложный критерий реальности, критерий, предполагающий, что внешний мир

по сути, оказался очень близок к прямой констатации коллективного и личностного начал как двух инстинктивных полюсов психики, и индивидуальной, и интегральной.

[10] Ницше и сам это, кажется, понимал: «Проблемы, перед которыми я поставлен, кажутся мне столь решающе важными, что я чуть ли не всякий год несколько раз заношусь мечтою, воображая себе, будто люди духовно развитые, коих я с этими проблемами познакомил, должны теперь ради них отложить в сторону собственную работу, чтобы до поры до времени полностью посвятить себя *моим* делам. То, что всякий раз *происходило* вместо этого, оказывалось прямой противоположностью моим ожиданиям на столь комический и жуткий лад, что я, старый знаток человеческой природы, брал уроки стыда перед самим собою, сызнова переучивая азы, гласящие: то, к чему люди привыкли, для них в сто тысяч раз важнее, нежели даже — их собственная выгода…» (*ПСС*, 12, 5 [21]). Понимаю это, разумеется, и я сам. Но тут неожиданно раздается чей-то рассудительный и дребезжащий от старости голосок: «…В важных вещах убедить чрезвычайно трудно… В наше время для этого, видно, нужен очень отважный человек… Ему пришлось бы восстать против самых сильных страстей; ни один человек не пришел бы ему на помощь; в полном одиночестве он следовал бы одним лишь доводам разума», — это две с лишним тысячи лет тому назад *отвечает* Ницше его любимый враг, Платон (*Законы*, кн. VIII, 835 c, пер. А. Н. Егунова). Какая острая (хотя и не самая многозначительная) ситуация! Странно, очень странно! Что я слышу! Какой великолепный, наконец-то неподдельный хохот! А теперь уже не только слышу, но и вижу: вот лицо нашего героя, обожженное смехом, с мокрыми сияющими ямами глаз; вот пожар смеха, наконец, отпылал, и сорокадвухлетний Ницше с облегчением, иногда еще мелко содрогаясь от внутренних раскатов, утирает платком глаза, очки и насквозь проплаканные усы…

есть объект, воздействующий на нас (а ведь такое положение дел, говорит он, — только наша интерпретация собственных проекций, только определенная и притом ложная перспектива).

Отсюда наш мыслитель выводит, что до сих пор «все способы понимания вещей были ложными» (*ПСС*, 12, 5 [19]). А раз так, то отменяется все то, что основано на этих «способах понимания», — фундаментальные инстинктивные представления, общие[11] для философского, научного и обыденного матричного разума. Отменяются (разумеется, пока на пробу и с педагогическим замыслом): причина и следствие, смысл и цель, субъект и объект, отменяется само «я» вместе с душой. Разум, который держится на этих незыблемых опорах, тоже, по замыслу Ницше, рушится, а с ним и все то, что на нем основано — рациональная догматическая часть религии и морали, философия как их фундамент и даже сама наука (теперь, когда он уже оставил свою позитивистскую позу прежних лет), «в том смысле, в каком она существует сегодня» (то есть, если я правильно понимаю Ницше, наука, служащая на благо матрицы, потому что уже сама возможность такой науки «доказывает, что все стихийные инстинкты жизни, инстинкты *самообороны, защиты* — больше не работают» (*ПСС*, 13, 14 [226]).

Выше я упомянул об избыточности ницшевской критики европейской рациональности, а теперь скажу, в чем она заключается и чем вызвана. Что касается последнего, то дело тут, вероятно, в терминаторской программе Ницше, о которой речь впереди, и, может быть, в ожесточении, даже отчаянии (в конце концов превратившихся в «беспримерный всемирно-исторический цинизм»), которые охватывали его, когда он понимал всю обреченность своей борьбы в любой ее ипостаси — воинской, педагогической или терапевтической. Если обратить последнюю в метафору, напрашивается даже такое ее наполнение: руки Ницше так и тянулись к самым зверским из хирургических инструментов, может быть, к пиле для вскрытия черепной коробки… Во всяком случае, в его позиции хорошо заметна нервозность, нетерпение (а, значит, в конечном итоге и *нетерпимость*) человека, забежавшего далеко вперед толпы, человека, которому видно, что идет толпа в пропасть, который кричит ей об этом самым громким голосом, но никто даже не дрогнет — его попросту не слышат и не понимают…

Возможен, правда, некий иной мотив такой жесткой критики «на уничтожение» — но говорить о нем следует, пожалуй, очень тихо, потому что подтверждения тут могут быть только совсем уж гипотетическими. Дело в интересе, который Ницше проявлял к *буддизму*, и в его глухих намеках на возмож-

[11] Эта общность недвусмысленно указывает на когнитивную монолитность матрицы: для философии соответствующие понятия естественны потому, что философы не в состоянии дистанцироваться от порождающих их собственных обыденных представлений, не говоря уже о бессознательных мотивах своего философствования.

ность основания им самим некоей новой религии. Так вот, отрицание причины, следствия, цели, субъекта, объекта, «я», души, утверждение «нет никакой воли» сближают его позицию с буддистской[12]; сюда же, видимо, надо отнести известную из его черновиков загадочную дилемму: «*Экзотерически — эзотерически*. 1. — все есть воля <, направленная> против воли 2. Никакой воли нет вообще…» (*ПСС*, 12, 5 [9])[13].

Надо сказать, что если уж обдумывать намек Ницше («я мог бы стать Буддой для Европы — что, разумеется, было бы противоположностью индийскому <Будде>» — *ПСС*, 10, 4 [2]), то понимать его следует, конечно, отнюдь не буквально: *его* Будда был для мыслителя такой же метафорической фигурой и ядром нового мифа, как *его* же Заратуштра. Обе эти фигуры суть отростки центральной фигуры Диониса. В отношении Будды это доказывается простыми «уравнениями» «Будда против ”Распятого”» (*ПСС*, 13, 14 [91]) = «Дионису против Распятого» и «*активное* ничто ≠ *пассивному* ничто» (так же как ницшевский активный нигилизм ≠ нигилизму пассивному).

Правда, последнее «уравнение» может быть верно только в буквальном, поверхностном смысле; в более глубоком же и Ницше, и Будда все равно имели в виду то самое творческое ничто, которое я описал как подлинный энергетический центр всякой психической системы. Это два разных подхода к одной и той же вещи, два темперамента, европейский и азиатский — а Ницше, как-никак мечтавший о «хороших европейцах», считавший активность и дельность позитивными признаками «усиления жизни», отнюдь не собирался становиться азиатом, несмотря на азиатское происхождение своего святого покровителя Диониса.

Впрочем, и тут сказывается двойственность его мышления, которая, конечно, давала этому мышлению и богатство, и объемность, и динамизм, но в то же время была выражением зависимости мыслителя от невольной ассимиляции к противнику: например, названные выше активность и дельность европейцев почти невозможно отличить от их же суетливости и делячества, отвра-

[12] Буддистская причинность, как известно, не имеет ничего общего с логико-механической причинностью западного мышления — она похожа, скорее, на упомянутую выше ницшевскую «процессуальную слитность и взаимную обусловленность». Сгустки же воли к власти, которыми Ницше заменяет субъекта и «я» вообще, как-то не очень определенно похожи на буддистские дхармы.

[13] На всякий случай, для тех, кто еще не понял: 12-й и 13-й тома *ПСС*, которые я так обильно цитирую на этом уровне лестницы, содержат в себе то, что прежде было известно как сочинение Ницше «Воля к власти» и что теперь является корпусом черновиков мыслителя, расположенных в хронологическом порядке и представленных без искажений. Кое-что из этих черновиков 1886—1888 годов почти без изменений вошло в другие его сочинения этих лет, но большая часть была и навсегда осталась испытательным полигоном, а об окончательных результатах ницшевских испытаний говорить решительно невозможно — можно говорить только об их направлении.

тительных в глазах Ницше. Да и хвалил он эти качества, руководствуясь методом «от противного», то есть *только* потому, что они антиподны по отношению к эскапистским позициям христианства и Шопенгауэра (это «только» и есть, собственно, указанная невольная ассимиляция).

Но вернемся к упомянутой избыточности критики нашим мыслителем рациональности еще раз. Ведь, в общем-то, все эти отвергаемые Ницше вещи на самом деле есть, существуют; вернее, мир на самом деле обладает такими сторонами, которые мы описываем как причину, следствие, цель и т. д. Просто у мира есть и множество совсем других сторон, не имеющих ничего общего с названными. Эти (первые из названных) стороны мира нужны главным образом хищно исчисляющему выгоду разуму, и он выделяет их и только их; он «перспективистски» разворачивает мир этими сторонами к себе — и мир послушно поворачивается, скрывая от разума все остальные. Ведь любая перспектива — способ внерациональной, «волевой» организации вещей, «новый порядок», она в некотором смысле «заставляет» вещи быть такими, а не другими (ср. «принцип неопределенности» и «антропный принцип» в современной физике), и являет собою вид насилия; поэтому перспектива и связана у Ницше с волей к власти[14]. Личная перспектива, например сумасшедшего, изменяет мир только для него; коллективная — для всех или для большинства (этот тезис несколько обогатится в своем содержании на последнем уровне лестницы). Значит, чем больше перспектив способен образовать своей волей и разумом человек (или человечество), тем богаче и реальнее будет его мир.

Логически-числовой, причинно-следственной стороной мира, разумеется, можно и даже нужно пользоваться, а, значит, и видеть ее; дело только в том, чтобы видеть *не только ее* и чтобы *знать ее место* среди всех других сторон — то есть по крайней мере не считать, что она составляет основу мира. Иначе критерии реальности, созданные логическим разумом, исказят подлинную реальность иллюзией[15]. Отрицать названные стороны мира и познания — значит создавать крен в другую сторону, а именно признавать *только другие*, «дионисовские» стороны мира (Ницше делает это, говоря, что причинности не существует, а существует только некоторая процессуальная слитность и взаимная обусловленность вещей; последнее, конечно, в определенном смысле пра-

[14] Зрительный, *воззрительный*, теоретический (матричный) момент перспективы у Ницше сильно оттеснен моментом субъективно-волевым, а связанный с первым пассивный и коллективный момент и вовсе вытеснен активным и личностным (здесь коллективное и личностное понимаются как модусы индивидуальной, а не интегральной психики, как в следующей за знаком этой сноски фразе).

[15] Пример столкновения двух способов восприятия в истории матрицы — некогда знаменитая, а ныне почти забытая острейшая полемика Гёте с ньютоновской теорией цвета, полемика, в которой правы были, очевидно, обе стороны, поскольку обе соответствуют действительности, только по-разному.

вильно, но причинность все-таки *тоже* существует, только в другой перспективе).

Поэтому излишне пристрастно и отношение Ницше к истине: оно оправданно, лишь когда мыслитель констатирует, что восприятие мира только в перспективе *логической* истины (или «истины» веры) искажает реальность иллюзией. Если ницшевская педагогика без всяких дальнейших оговорок противопоставляет *ложь* истине и восхваляет ее, то это неважная педагогика (а заодно философия), ведь ложь — логический коррелят все той же истины, а, стало быть, инструмент логического разума, который наш мыслитель так ожесточенно критикует. Здесь требовалось бы выйти вообще за пределы истины и лжи (как за пределы добра и зла), указав на некоторую *внеразумную перспективу мира*.

Фактически Ницше это и делает, пытаясь заменить рациональное познание мира мифически-волевым, творческим, «перспективистским» отношением к нему, искусством в самом общем смысле слова. Воля к власти как перспектива и впрямь находится за пределами истины и лжи: ведь одна перспектива относится к другой, как воля, создавшая ее, — к воле, создавшей ту, другую. А волю как направленную силу, энергию нельзя оценивать с точки зрения истины или лжи (как и, к примеру, текущую по жилам кровь) — можно, с одной стороны, ею пользоваться, с другой — только выяснять и оценивать ее мотивы и направление (которое может быть *полезным или вредным*, как, скажем, свободный или пережатый кровоток в определенных условиях), то есть все ту же перспективу. Истина и ложь — порождения разума, который не создает перспективы, а только вычисляет их полезность с точки зрения сознательного «я». Что же касается восхваления лжи, то у Ницше были, скорее, личные бессознательные мотивы, которые мы еще обдумаем ниже.

Излишества ницшевской борьбы с матрицей на этом, однако, еще далеко не заканчиваются, и вызваны они не только ожесточением, но и внутренней структурой упомянутой терминаторской программы. Основной пример этих излишеств — узловая идея Ницше, идея воли к власти, вернее, один ее аспект. Теперь воля к власти — уже не просто перспективообразующая сила, то есть, в сущности, психологическое понятие, заменяющее собой онтологию и гносеологию зараз, а термин истории борьбы политических общественных групп.

Им можно было бы пользоваться плодотворно и здесь, если смотреть на него в перспективе интегральной психики и ее динамики, но Ницше смещает эту перспективу в сторону своей ожесточенной нетерпимости, а в результате в фокусе у него оказывается уже не сила, а просто захват господства, насилие и жестокость «сильных» одиночек и «слабых», то есть толпы, причем в первом случае насилие и жестокость оправданны, потому что ведут к усилению жизни, а во втором — нет, по противоположной причине (хотя отчасти и в каком-то

смысле это все же верно)[16]. Еще один пример таких излишеств — подчеркиваемая Ницше ценность войны, создающая ложное впечатление, будто война — *единственное* средство «усиления типа» и поддержания иерархии.

Думаю, что ответственность за эти излишества лежит на бессознательной составляющей процесса самостановления, а именно на *комплексах* иерархии и власти. То и другое может и должно стать *идеями* — и стало ими у Ницше; но и собственные бессознательные комплексы не получили у него сознательного разрешения, а потому исходящая от них энергия искажала эти идеи (пример «испорченного инстинкта» и одной из опасностей на пути самостановления).

Идея воли к власти тоже входила в педагогический замысел Ницше — об этом ясно говорит фрагмент 40 [50] 11-го тома *ПСС*. Там речь идет о том, что «воля к власти» — это «некая новая философия или, точнее, попытка некоего нового истолкования всего мирового процесса, естественно, лишь предварительная и экспериментальная» и о том, что «любой философ обязан обладать добродетелью воспитателя в такой степени, чтобы, прежде чем начать убеждать, он научился сперва уговаривать». Мало того, он *должен* быть *соблазнителем* или совратителем, который сначала подрывает основы и расшатывает, а уж потом доказывает, и прежде чем повести за собою, *совращает*. Как тут не вспомнить «скалящее зубы лицо иезуитства»! (Иезуиты, как известно, славились на всю западную Церковь и даже за ее пределами своим педагогическим мастерством.)

Подобные излишества как нарочитое смещение акцентов, ведущее к нарушению равновесия мысли и к «разверзанию дистанций», были, разумеется, элементом ницшевской педагогики — ей в жертву и приносилось равновесие мысли и равновесие вообще. Ведь эта педагогика была, подобно иезуитской, *воинской* педагогикой, а хранить невозмутимое равновесие в бою для европейца — дело невозможное. Здесь Ницше остался европейцем — да, пожалуй, и хотел им остаться; ниже я скажу, почему.

---

[16] Такого рода излишества послужили предлогом для всем известных специфических широкомасштабных искажений ницшевского мышления — например, для вторичных мифов о слепом иррационализме его философии или о пресловутой «белокурой бестии». Они же — в более мелких масштабах — позволяют паразитировать на себе и самоутверждаться «сильным людям» всех мастей, от простых интеллектуальных хамов до профессиональных преступников. — Я не оправдываю Ницше, а только объясняю, откуда эти излишества могли взяться. Ответственность за связанные с ними недоразумения полностью лежит на нем, пусть даже он не мог предвидеть, как повернется дело. Что его подлинная человеческая позиция разительно отличалась от той, которая публично выражена им в виде соответствующих «излишеств», доказывает, например, расхождение между его высказываниями о ценности войн и частным письмом, написанным вскоре после окончания франко-прусской войны: в нем Ницше с горечью и отчаянием говорит об угрозе наступления (в результате этой войны) эпохи варварства — тогда, по его мысли, придется спасать остатки культуры в подобии монастырей.

Эти излишества были необходимы мыслителю: на очень крутом подъеме приходится орудовать всеми доступными, даже откровенно иезуитскими средствами, форсировать себя, расходовать все силы, *не беречь себя* — а поднявшись, можно, пожалуй, и отбросить многие из этих доступных подручных средств. Не нужно думать, будто под излишествами я имею в виду ошибки или заблуждения; это оценка другого рода. Речь тут может идти, пожалуй, только о своеобразных чертах и жестах личности, без которых она была бы другой, об игре света и тени, игре, в которой вылепливается ее неповторимое лицо. Ошибки и заблуждения, истина и ложь бывают там, где нет личности, — по преимуществу в науке как разновидности коллективного мышления. Там же, где есть личность, бывают только блуждания, поиски с их тупиками и возвращениями. Чтобы сделать это еще понятнее читателю: какие ошибки можно надеяться найти в ницшевском «Заратуштре»? — Да никаких — разве что эстетические, например, интонационные или композиционные.

К чему же Ницше пришел в конце своего трудного подъема? Каким был *мыслительный итог* его воинского познания матрицы?

Этот итог, замыкающий и одновременно размыкающий горизонт ницшевского мышления, — *учение о нигилизме*. Музыкальное мышление Ницше, принципиально и сознательно ориентированное на «многозначность мира», на вселенскую полифонию, и тут сумело уловить и установить динамическое двуединство, энантиодромию. С одной стороны, современный нигилизм — это «радикальное отрицание ценности, смысла, идеалов», обесценивание всех ценностей (которые мыслитель и сам отрицал со всей силой) и притом «самый зловещий из всех гостей». Это — признак слабости, говорящий о том, что «разрушается синтетическое единство ценностей и целей (на котором стоится всякая сильная культура)», о разложении культуры; это, по Ницше, «пассивный нигилизм». С другой — это и признак силы: энергия ума возрастает настолько, что прежние цели уже не соответствуют ей и потому отбрасываются как негодные. Но этой силы недостаточно для установления новых целей и ценностей. Такой нигилизм активно и сознательно разрушителен; это «активный нигилизм».

И в обоих случаях, говорит Ницше, «нигилизм представляет собою некое патологическое *промежуточное состояние* (патологично тут это чудовищное обобщение — вывод об *отсутствии смысла вообще*)» (*ПСС*, 12, 9 [35]). Но тут же, а точнее, еще раньше, и сам пользуется этим «чудовищным обобщением» — в виде концепта принципиально бессмысленного вечного возвращения, обращая, как ему казалось, патологию, болезнь пассивного нигилизма бессилия в величайшее здоровье «нигилистической» силы (см. ниже). Интереснее всего здесь то, что свою собственную позицию он, по сути, отождествляет с активным нигилизмом, «да еще в самом крайнем проявлении»: это отрицание истины, абсолютного (то есть объективного) характера всех вещей и «вещи самой по себе» (*там же*). Поэтому: «“нигилизм” как идеал *высочайшей мощи духа*, пре-

избытка жизни: наполовину разрушительный, наполовину иронический» (*там же,* 9 [39]). Мало того: «нигилизм, будучи *отрицанием* некоего истинного мира, некоего бытия, мог бы стать божественным образом мышления» (*там же*, 9 [41]).

Ницше старается мыслить это, на его взгляд, глобальное явление целостно, а потому устанавливает *причины* нигилизма, его историческую *необходимость*, но вместе с тем и *возможность выхода* из созданной им ситуации. Причины нигилизма очень просты: это «*отсутствие высшего типа*, то есть тех, чья неисчерпаемая продуктивность и власть поддерживают веру в человека» и то, что «*низший тип* — “стадо”, “масса”, “общество” — забывая о скромности, раздувает свои потребности до масштабов *космических* и *метафизических* ценностей. Этим *вульгаризируется* вся жизнь: ведь *масса*, господствуя, тиранит людей *исключительных*, и те утрачивают веру в себя, превращаясь в *нигилистов*» (*там же*, 9 [44]). А если говорить прямо и по существу, то причиной нигилизма можно было бы назвать всемирно-историческое торжество матрицы и упадок культуры.

И все-таки у нигилизма есть возможность перейти в свою противоположность, преодолеть себя, попытавшись сказать «да» всему, что доселе отрицалось. Таким самопреодолением нигилизма Ницше мыслил себе собственное учение о вечном возвращении. Оно, по его замыслу, должно стать «завершением и кризисом нигилизма» (*там же*, 9 [1]), потому что представляет собою «наиболее радикальную форму нигилизма: ничто (“бессмыслица”) на веки вечные» (*там же*, 5 [71]). Но отсюда следует *необходимость нигилизма*: «Фактически любой сильный рост влечет за собою и чудовищное дробление и гибель отвалившегося: страдание, симптомы упадка присущи временам неимоверного продвижения вперед. Любое плодотворное и мощное движение человечества вызывало заодно и какое-нибудь нигилистическое движение. Иной раз предзнаменованием резкого и судьбоносного роста, перехода в новые условия существования бывало то, что на свет появлялась самая крайняя форма пессимизма — подлинный нигилизм» (*там же*, 10 [22]).

Но равно необходим и выход из нигилизма. Поэтому Ницше говорит: «Моя идея: <раз> нет целей — *ими должны стать личности!*» (*там же*, 7 [6] — нет, это ужасно, мой усталый текст, кажется, уже захлебывается в цитатах; пора с этим кончать).

Вся эта мыслительная ситуация, а лучше сказать, *перспектива* выглядит до крайности запутанной — но это и не мудрено, ведь она создана и разыграна искусственно, на что указывает хотя бы вовлечение в нее учения о вечном возвращении, педагогико-терапевтический смысл которого нам уже ясен. А все дело в том, что *никакого нигилизма как абсолютного отказа от ценностей, смысла и целей нет и не было никогда*. Этот отказ придуман самим Ницше с вполне понятным теперь намерением: обесценить все прежние ценности,

обессмыслить все прежние смыслы, «обесцелить» все прежние цели человечества — одним словом, учинить грандиозную *переоценку всех ценностей*. Такая переоценка была для него еще одним способом «раздавить гадину», то есть, разумеется, матрицу.

А что же, кстати, было, если не было никакого нигилизма? Во всякую эпоху бывало, конечно, отрицание прежних ценностей, смыслов и целей — но на их места всегда метили уже готовые, уже заранее вызревшие другие ценности, смыслы и цели; вопрос только в том, метили ли эти ценности в подъем жизни или в ее упадок. То, с чем сражался Ницше, а это матрица, — здесь не исключение. Да, радикальному *забвению* (или, если угодно, вытеснению) были бессознательно подвергнуты смысл и ценность культуры, а вместе с нею и всего человеческого; но на их место уже давно теснились другие, нечеловеческие смысл и ценности, уверенно и неумолимо ведущие жизнь к упадку в полубиологическую сферу жизнедеятельности социальных животных. Однако такая жизнедеятельность, состоящая исключительно в присвоении и потреблении, — с точки зрения самих животных все-таки имеют смысл и ценность, и даже больше того, единственно возможные смысл и ценность. Они не имеют их только с точки зрения собственно человека, у которого есть другие, «высшие ценности», например, с точки зрения Ницше.

И если в другие эпохи и в других земных регионах между старыми и новыми ценностями естественным путем устанавливались отношения преемства, то в случае матрицы как «тепловой смерти человечества» это преемство уже невозможно. Возможно только крайнее усилие, ведущее к «сверхчеловеку» как *трансматрице*, к скачку в будущее, основанному на «отрицании отрицания» как своего рода возвращении, на *опамятовании*. Именно в обосновании необходимости такого скачка и нужно, по-моему, видеть подлинный смысл ницшевского учения о нигилизме.

Тогда окажется, что это учение напрямую связано с *представлением Ницше о сверхчеловеке*. Под этим последним он имеет в виду, если я правильно его понимаю, нечто доселе неслыханное, а именно, *новый вид* — но вид не биологический, а психический: вспомним, что выход из нигилизма мыслитель видит в замене целей «личностями». Иными словами, целью теперь должны стать эти самые личности, а лучше сказать, *личностное начало человеческой психики*. Сверхчеловек у Ницше — это, образно говоря, не Наполеон как «сильный человек», а Наполеон в той мере, в какой он личность. Пример этот, взятый у самого нашего героя, правда, не совсем удачен — император французов был именно в большей мере сильным человеком, чем личностью: Ницше в педагогическом пылу недостаточно различает эти вещи. Но принцип ясен: человечество, если оно хочет от нисходящей жизни перейти к восходящей, должно сменить ориентир с коллективного, стадного начала индивидуальной психики на ее личностное начало. На этом подборе мыслей особенно хорошо видно,

что коллективное — еще и принцип прошлого, а личностное — принцип будущего, становления[17].

Подлинный смысл ницшевского учения о нигилизме, с другой стороны, нужно видеть и в следующей констатации, которую, правда, надо с усилием вычитывать из текстов мыслителя и домысливать: сущность отрицания матрицей смысла и ценности культуры — это упомянутое радикальное *забвение*, а именно забвение разумом своего места в иерархии психической деятельности и разрыв им всякой связи с архетипами бессознательного — *отрицание подлинной человеческой природы*. «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, *не забудьте*» — последние слова умирающего, говорят, бывают пророческими. Сократ накануне смерти, кажется, *опамятовался* (пусть и на бессознательный, сонно-мифический лад) и даже изрек истину (но его *алетейа*, «незабвенное», истина, все равно неудержимо канула в *Лету*, в «забвение» европейской матрицы).

Я все это говорю к тому, что тема забвения и опамятования звучит у Ницше очень неявно, приглушенно, ее легко пропустить мимо ушей, но она несет в себе возможность более глубокого понимания всей мыслительной музыки нашего героя. В своем итоговом сочинении «Се человек» он говорит, что его задача — «подготовить миг высочайшего опамятования человечества, великий полдень», когда оно, человечество, поймет, что прежде руководствовалось «инстинктом отрицания, порчи», принимая их за самые свои священные ценности.

Оба состояния — забвение и опамятование — Ницше в каком-то таинственном, то есть неизвестном нам смысле пережил лично. В одном фрагменте он говорит о себе: «Состояние глубочайшего опамятования. Я сделал все, чтобы теперь уйти в сторону; я не связан уже ни любовью, ни ненавистью. Словно в старинной крепости. Следы войн, а то и землетрясений. Забвение» (*ПСС*, 12, 9 [172] — последнее слово будто обрывается в Лету). Ай, снова цитата (но какая!)… Больше не буду, тем более что мы уже все равно покидаем этот уровень лестницы.

---

[17] В этом уютном, почти незаметном уголке моей лестницы в бездну настала пора соединить, наконец, две темы, звучавшие доселе розно: *перспективы* и *личности*. Перспективы с бессознательной необходимостью создаются любой жизнью, и в любой жизни есть по меньшей мере следы личности. Перспективы, образуемые коллективными существами, будь то животное или человек, — это перспективы вида, и внутри такого-то вида они всегда одинаковы и в этом смысле биологичны, а потому каждая из них по отдельности как перспектива познания и будущего слаба: ведь уже из двух одинаковых вещей одна непременно лишняя. Сверхприродной перспектива может стать только в личности, и чем сильнее в человеке личностное начало, тем шире, чище, точнее и сильнее будет его перспектива, а чем сильнее в личности сверхличностные стороны, тем больше она сама будет перспективой. Такая личность как перспектива прозрачна, она как бы исчезает, а это значит, что мир в ней все лучше и лучше виден как целое, потому что она его не заслоняет, сама *превратившись в перспективу*.

Мы переходим теперь на тот ее поворот, где Ницше предстанет перед нами главным образом как личность, — но не в «биографическом» смысле слова, а в качестве *его личного процесса самостановления*, неразрывно связанного с процессом его же критического познания матрицы (которое я в общих чертах описал на предыдущем повороте) — настолько неразрывно, что оба эти процесса сливаются и представляют собою один и тот же процесс. Ведь в их (или его) ходе наш герой подошел к главному делу и смыслу всей своей жизни — к практическому преодолению матрицы, самому странному, загадочному и небывалому делу, на какое решался когда-либо человек.

Однако прежде я предлагаю всем желающим сделать вместе со мною

Шаг на полступеньки и вбок: Хайдеггер и Ницше

Не очень-то охотно иду я на этот шаг — шаг на полступеньки по моей лестнице (вверх или вниз — это все равно, это здесь одно и то же) и вбок. Я все-таки делаю этот шаг и приглашаю за собою читателя, потому что некогда кое-кем были высказаны такие мысли, обойти которые стороной, обойтись без которых было бы, пожалуй, неправильно — по крайней мере, нетактично в отношении того читателя, что знает об этих мыслях и теперь ждет моего ответа на них. Иду я на это не очень охотно по той причине, что мне придется отойти в сторону, вбок, а к тому же тут очень уж скользко; однако я постараюсь и этот боковой и скользкий обход сделать частью прямой, как стрела, перспективы, встроить его в нее. Речь идет о *Мартине Хайдеггере* — как о том, что он высказал о Ницше, так и, пожалуй, не меньше о нем самом: он вполне этого заслуживает, тем более что я уже упоминал о нем и даже обязан ему доброй половиной моего заглавного символа, а в прошлом — многими стимулами к познанию. Теперь он станет одним из заметных персонажей этой драматической лестницы в бездну.

Ну что ж, любезный читатель, сейчас я покажу тебе, как выглядит этот побочный путь для меня, и ты, если пожелаешь, пройдешь его со мною, а я буду чувствовать себя на нем твоим специальным экскурсоводом; и пусть новички ошарашенно, или затравленно, или с испуганным любопытством оглядываются по сторонам, а знатоки или те, что считают себя знатоками, щурятся, снисходительно ухмыляются или кривят рот.

Итак, мы поворачиваемся, например, направо и сразу видим перед собой большую и тяжелую, вероятно, дубовую дверь, в поверхность которой очень аккуратно и красиво врезаны какие-то таинственные письмена, чуть ли не каббалистические знаки; они хорошо видны, потому что дверь залита ярким светом чадящих факелов в руках многочисленных людей (ученых мужей и прочих), с важным и загадочным видом бродящих подле нее (но удивительным образом — не по нашей лестнице), хотя нельзя сказать, что письмена хорошо читаются. Ручка двери представляет собою массивное металлическое кольцо, отполированное частыми прикосновениями. Потянем за кольцо — весомая дверь поддается с трудом, хотя петли хорошо смазаны. Вот мы и внутри — в обширной продолговатой келье, прекрасно освещенной дневным светом, льющимся из двух, а точнее, примерно из полутора широких сводчатых окон, пропускающих его через мутноватые стеклянные шайбы в свинцовых переплетах, тесно охваченных деревянными рамами; в виде ясных теней эти шайбы и рамы еще раз видны на прилегающих к стеклам стенах толстых межоконных проемов. Широки и подоконники, и на ближнем к нам лежит человеческий череп, а к

стене прислонен фолиант; еще фолианты и мягкие подушки (видимо, для гостей) лежат на деревянной скамье, идущей вдоль всей стены с окнами. Чтобы войти в комнату, надо подняться на ступеньку, но вдоль нее разлегся чей-то большой и спящий лев, а рядом с ним и чуть сзади — тоже спящий, но не крупный пес; по-моему, это всего лишь чучела, и мы спокойно сможем пробраться мимо них внутрь.

Но сперва окинем взглядом всю комнату, рассмотрим ее с оправданным любопытством. Пол, потолок и стены — все из тяжелого, хорошо обструганного и прилаженного, потемневшего от времени дерева. В глубине комнаты стоит стол — квадратный, со сложно изогнутыми ножками. Под ним ясно рисуется его тень. На нем — маленькое распятие, пюпитр для книг и крохотная свечка в простом подсвечнике; она почему-то горит. На противоположной входу стене висят большие песочные часы, а рядом — шляпа с широкими полями и двумя бантами (вероятно, это знак некоего сана). Есть на этой же стене еще полочки с сосудами неясного назначения. Позади стола — скамья с подушками. Рядом — еще скамья, и тоже с подушками. Поразительно много подушек в этой келье! Видимо, здесь много и со вкусом сидят, ощутив потребность хорошенько отдохнуть после больших трудов по освоению вида и смысла кельи. Над самым входом, на притолоке, подвешена, кажется, тыква с большим свежим листом, а может быть, стилизованный под тыкву потолочный светильник. На простенке между окнами видны давние следы черных чернил, целое пятно с брызгами кругом — их тщательно смывали, но они все равно проступают сквозь побелку и теперь. А под этим местом, под длинной лавкой, идущей вдоль всего подоконника, незаметно прислонен лицом к стене какой-то портрет в дешевой, казенного вида рамке — раньше он, видимо, висел чуть выше смытого со стены черного пятна. Почему-то нас тянет прежде всего подойти к портрету и посмотреть его с лица. Стекло разбито, но чей это портрет, еще видно… ах, черт побери! Лучше на это не смотреть. Нет, не будем больше о портрете. Завершая осмотр, мы видим, что вдоль той стены, которая напротив окон, стены, совсем не видной от входа в келью, стоят большие книжные шкафы со стеклянными дверками. Шкафы заполнены книгами до отказа — все сплошь хорошие, добротные, и древние и новые авторы, философская классика и отборная поэзия: на языках главным образом немецком, латинском и греческом[1].

[1] Моя копия известной дюреровской гравюры несколько мутна, и, описывая ее, я мог ненароком ошибиться в двух-трех незначительных деталях. А все из-за того, что уже входная дверь была окутана густым лиловым туманом — и пока мы не покинем келью Хайдеггера, этот туман, то сгущаясь, то разрежаясь, будет сопровождать нас везде. Нам потребуются большие труды, чтобы пробиться сквозь него. Кроме того, из тумана до нас доносятся — то громче, то тише — сбивающие с толка лирные бряцания и иные богослужебные звуки, но уши мы затыкать не будем, потому что нам нужно вслушиваться в речи мыслителя что есть мочи, иначе заходить к нему в гости бессмысленно.

Хозяина в келье уже нет, но, позанимавшись за его столом, почитав его собственные книги (зажженная свеча нам в этом помешать не должна), мы можем с ним поговорить. Ох, и скользок же будет разговор! Надо напрячь слух, чтобы различить, что Мартин Хайдеггер — ибо именно он обитал эту келью — произносит вслух, на что смутно намекает и о чем вообще молчит, а говорить таким и только таким образом — это его исконная манера, его нрав. В одном месте у него можно прочесть, например: «Осознанная двусмысленность заглавия этого параграфа» — он вызывающе пишет это прямо в оглавлении лекций «Введение в метафизику». А ведь эта «осознанная двусмысленность» относится, пожалуй, не к одному параграфу (как прием такое вполне допустимо), а ко всему творчеству Хайдеггера, и в последнем случае он никакого отчета читателю не дает (тоже, видимо, «осознанно»). Так как же прикажете с ним разговаривать? Очевидно, по его же собственному методу: задавая правильные вопросы и вслушиваясь в полученные или не полученные ответы, то есть в молчание. В последнем случае придется, конечно, самостоятельно делать какие-то выводы.

Начну с самой общей оценки творчества Хайдеггера *в моей перспективе* (то есть *не* как историк философии). «Феноменология» матрицы (а что именно ее, мы увидим), разработанная им, достаточно продуктивна, хотя и не полна; ее, матрицы, главнейшие проявления увидены им довольно зорко (хотя он и не был единственным провидцем). Правда, он не пользовался словом и понятием «матрица», но для наших целей это совершенно не важно — так или иначе говорил он именно о ней, хотя и глядя совсем из другой, нежели наша, перспективы.

Вот, например, послушаем немного одну из названных выше лекций в одном из ее наиболее выразительных мест: «Эта Европа, в своем неисцелимом ослеплении так и норовящая покончить с собой одним ударом, сегодня [1935] зажата в тисках между Россией, с одной стороны, и Америкой — с другой. Россия и Америка, с точки зрения метафизической, суть одно и то же; тут и там — то же самое отчаянное безумие разнуздавшейся техники и беспочвенная организованность дюжинных людей. Если технически освоены и экономически эксплуатируются самые отдаленные уголки земного шара, если любое произвольное событие стало тотчас же произвольно доступным в любом произвольном месте и в любое произвольное время, если стало можно в тот же самый момент “пережить” какое-нибудь покушение на какого-нибудь монарха в Париже и симфонический концерт в Токио, если время есть не более чем скорость, мгновенность и синхронность, а время как история исчезло из всей жизни всех народов, если боксеры слывут великими людьми своих наций, если как триумф воспринимаются миллионные числа участников массовых мероприятий, — то-

гда, вот именно тогда-то, над всем этим безобразием и возникает, словно призрак, вопрос: зачем? куда? и что потом?»[2].

Очень интересно, не правда ли? Насчет России и Америки мы с Хайдеггером, конечно, не согласимся — будущее России еще не решено окончательно, но она довольно сильно охвачена *европейской* матрицей, а уж Америка, та — полностью и даже через край (то есть больше, чем сама Европа). Тем более что говорил он все это вполне в духе исторической ситуации 1935 г., хотя и совершенно искренне[3], упирая главным образом на торжество посредственности, сходное в обеих супердержавах (что надо признать далеко не вполне справедливым относительно России), о Европе, под которой он имел в виду Германию, явно соболезнуя в ее, как теперь уже видно, непоправимом «духовном обессиливании».

Послушаем, однако, что Хайдеггер говорит сразу вслед за этим: «Духовный упадок всей Земли зашел так далеко, что нациям грозит утрата последней духовной силы, дающей способность хотя бы только разглядеть этот упадок (мыслимый в отношении судьбы “бытия”) и расценить его как таковой. Эта незатейливая констатация не имеет ничего общего с пессимизмом в отношении культуры, но, разумеется, и с оптимизмом тоже; ведь помрачение мира [в его хайдеггеровском понимании, то есть, грубо и кратко говоря, осознанного восприятия как целого], бегство богов [см. выход с этой лестницы], разрушение земли, омассовление человека, презрительная ненависть ко всему творческому и свободному [тоже в хайдеггеровском понимании свободы как основного условия «бытия»] уже достигли на всей земле таких масштабов, что столь детские категории, как пессимизм и оптимизм, давно сделались смехотворными».

(Речь тут не идет о позиции «по ту сторону пессимизма и оптимизма»; Хайдеггер просто хочет сказать, что пессимизм и оптимизм смехотворно бессильны, то есть бессмысленны перед лицом чудовищной ситуации, какой она ему видится.)

Но вернемся к наиболее интересному и странному из того, что услышали: почему это историческую и культурную ситуацию Хайдеггер оценивает не просто «с метафизической точки зрения», что можно было бы привычно расценить как каприз заумного философа, а вот именно как *саму метафизику*? Потому что основной вопрос метафизики, по Хайдеггеру, это *вопрос о бытии*, а бытие

---

[2] А если кто мне не верит, могу указать и том, и страницу: *Heidegger M*. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983. Bd. 40. Einführung in die Metaphysik. § 11. S. 40 f. Но больше, извините, указывать не буду, излагая и цитируя (в своем переводе по этому собранию его сочинений) множество других хайдеггеровских сочинений: у меня тут не научный трактат, а лестница в бездну; перед лицом же бездны авторы читателей не обманывают. А цитаты, как мне достоверно известно, все равно никто из читающих с оригиналом не сверяет — ни у врущих авторов, ни у правдивых.

[3] От сказанного Хайдеггер никогда не отказывался, но иногда позднее уточнял его контекст (например, контекст сказанного в одном месте о национал-социализме).

— это историческая «судьба Запада». О Востоке и иных землях в этом отношении Хайдеггер молчит, а почему — не ясно: то ли потому, что для него у Востока нет ни судьбы, ни истории, ни бытия, то ли просто потому, что его собственную философию при желании можно понять, например, как сильно усложненный на западный манер и психологизированный даосизм. Как бы там ни было, заявление о метафизике как судьбе Запада — самое серьезное из всех, какие только могут быть сделаны, а поэтому его надо постараться понять до конца. Но пока оно все равно совершенно нам непонятно, и нужно спрашивать все дальше и дальше.

Так, может быть, по Хайдеггеру, судьба Запада — это вообще судьба всей планеты, всего человечества в целом, причем не только «сейчас», но уже принципиально с самого начала? *Нет* — иначе зачем он употребил явно специфическое и ограничивающее слово «Запад»? Значит, речь все же идет о чем-то специфическом. Но тогда при чем тут «бытие»? Ведь бытие, как хорошо известно, — это наиболее общая и потому наиболее бедная содержанием, «абстрактная» категория философии; у него нет и быть не может никакой конкретной специфики. Бытие как содержание философского понятия — «судьба» всего на свете, в том числе, конечно, и «Запада». Но говорить о Западе с этой, то есть философской точки зрения, казалось бы, совершенно бессмысленно. Под «Западом» Хайдеггер вряд ли имеет в виду что-то особенное, не то, что и любой другой. Значит, дело тут в каком-то особенном понимании «бытия».

Так оно и есть — и нам предстоит в *необходимой и достаточной мере* (то есть очень и очень кратко и потому неизбежно схематично и неполно в классическом, историко-философском смысле) разобраться с этим «бытием», а также с несколькими другими базовыми терминами Хайдеггера, нужными нам для понимания его позиции, в первую очередь с терминами «философия» и «метафизика».

По Хайдеггеру, есть два бытия — одно он пишет по старой немецкой орфографии (Seyn), другое по новой (Sein), причем первое, будем писать его тоже по старой, но русской орфографии «бытіе», — это сокрытая основа сущего, а второе, бытие, — несокрытость сущего как его истина[4]. А метафизика? «Метафизика есть из бытія приходящая, в бытіе возвращающаяся истина сущего. Истина здесь означает в первую очередь несокрытость, в отношении же сущего — то, что держит сущее как сущее вне сокрытости и дает сущему быть тем, что оно

[4] Эта пара функционально-типически, а отчасти и семантически соответствует паре *got* (Бог) и *gotheit* (божественность) у Экхарта. Подобна она и паре «божественное ничто» и «природа» у Якоба Бёме, так что о полной оригинальности хайдеггеровских мыслительных ходов и речи быть не может (я привожу, конечно, только один пример). С точки же зрения психологической «бытіе» есть бессознательное самоописание бессознательного, данное сознанию в форме определенного (разумеется, иллюзорного) объекта мышления, которое оно не в состоянии мыслить, но может им манипулировать, впадая в иллюзию понимания.

есть. Несокрытость сущего есть бытие, и притом постольку, поскольку оно дает сущему быть. Бытие, насколько оно есть истина сущего, приходит из бытія и возвращается в бытіе. Поэтому бытіе отпускает себя само и некоторым образом отчуждает себя, не растворяясь в ничтойности. В бытіи есть отчуждение. Оно бытийствует лишь там, где есть собственность и событие.» Отсюда следует, что метафизика равна бытию, но никак не бытію. Последнее же, будучи сокрытой основой всего, трансцендентно в отношении этого всего и вполне традиционно называется бездной. Оно, по сути, есть — тоже вполне традиционно — апофатическое ничто, и говорить о нем нет никакой возможности. Поэтому Хайдеггер говорит только о бытии.

Теперь станем копать глубже. Природа человека в ее трансцендирующем отношении к бытию (а также и бытію) — это, по Хайдеггеру, «бытийное присутствие» (Dasein). Обладает им, естественно, всякий, но осознает его не всякий. Так вот, оказывается, «метафизика принадлежит к “природе человека”. Метафизика есть фундаментальное событие в бытийном присутствии. Она есть само бытийное присутствие. (…) Мы, существуя, уже всегда находимся в метафизике». С другой стороны (есть и другая сторона), «метафизика — это вопрошающий выход за пределы сущего с целью получить его назад в качестве такового и в целом — получить для понимания». Значит, метафизика есть своего рода «беспредпосылочное начало» человека, но одновременно — как вопрошание — и дело его свободной воли. Да, скользко, очень скользко… Но ничего не поделаешь, надо потерпеть! В конце концов, и мои собственные мысли многим покажутся, скорее всего, столь же скользкими.

Ну а философия? С нею дело обстоит примерно так. «Поскольку существует человек, известным образом происходит философствование. То, что мы называем философией, — это активизация метафизики, в которой она приходит к себе самой и своим специальным задачам. Но философия приводится в движение только благодаря специфическому вхождению собственной экзистенции в фундаментальные возможности бытийного присутствия в целом.» К «специальным задачам»! Значит, в метафизике как «природе человека» возможен (а потому и необходим) не просто свободный выбор, но *осознанный* свободный выбор. И вместе с тем она есть «беспредпосылочное начало» человека и в качестве такового в некоторой неопределенной степени *бессознательна*. Что же нам делать, если мы не хотим быть Хайдеггером, просто повторяя его, то есть оказаться «бытийно» излишними и ненастоящими, но хотим того, чтобы он сделался полезным для нас, — иными словами, хотим, сопоставляя его точку зрения со своей, извлечь из этого сопоставления пользу?

Мы подойдем к нему уверенней, если сначала обратим внимание на то, что и бытие, и метафизика, и, естественно, философия у Хайдеггера мыслятся только в историческом измерении. А еще точнее, даже в конкретно-историческом. Он мыслит их как конкретные исторические *судьбы* человече-

ства, ведущие или влачащие его своими путями и уже поэтому играющие роль бога — конечно, не христианского Бога, а философского бога. Интересуют же его, конечно, судьбы европейского человечества, и судит он о них так. Хайдеггер говорит, что философия с самого начала определяет все существование эллинства, мало того, она определяет глубочайшую «основную черту нашей западноевропейской истории», а выражение «западноевропейская философия» на самом деле есть тавтология. Несмотря на все трансформации и как раз на их основе, говорит он дальше, философия от Аристотеля до Ницше остается той же самой — «умозрительным знанием о том, что такое сущее, поскольку оно сущее»; в стороне остаются только Гераклит и Парменид.

Если теперь вспомнить, что в определенном смысле философия — то же, что метафизика и то же, что бытие, то становятся несколько более понятными приведенная в начале формулировка Хайдеггера касательно России и Америки, а шире — Европы «с точки зрения метафизической». Каков же в общих чертах был, согласно этому мыслителю, метафизический путь Европы, какова — судьба ее бытия?

Она характеризуется забвением «истины бытия», причем это забвение исходит в конечном счете от самого же бытия и, значит, является самозабвением. Бытие известным образом «отреклось от себя» — а почему и зачем, об этом Хайдеггер не говорит: уж такое оно, бытие. Итак, бытие забыло само себя, в результате чего греческие философы (которых Хайдеггер, видимо, приравнивает ко всему европейскому человечеству или, точнее, молчаливо предполагает, что это человечество безропотно и всецело усвоило их подходы и пошло вслед за ними) стали мыслить только сущее вне его внутренней, глубинной связи («онтологического тождества») с бытием, руководствуясь на этом пути исключительно «логосом» как *технической* стороной мышления и не внимая голосу бытия, который можно внять только из логоса как речи, *языка*. Не напоминает ли немного эта мысль ситуацию, описанную Ницше как коллизию аполлоновского и дионисовского начал у греков? Мне кажется, напоминает — хотя и не очень сильно, но вполне определенно.

А не напоминает ли все это еще и что-то нам давно знакомое — а именно, то, что было описано выше как *европейская психическая матрица*? Напоминает, но только чуть-чуть, в самых общих чертах (напомню, что я представляю эту матрицу как исторически специфическую констелляцию сознания и бессознательного в интегральной европейской психике, а именно как дисбаланс совокупной психической энергии в пользу сознания). Представление о бессознательном у Хайдеггера присутствует, но он мыслит его очень плоско — только как сновидения да обмороки (и, разумеется, держит на самой дальней периферии своего мышления). Соответственно схематичным и призрачным оказывается и его представление о сознании, хотя он уделяет последнему куда больше внимания, нежели первому: он мыслит в принципиально верном

направлении, когда усматривает в сознании сущность европейского «я», но связывает такую диспозицию с господством «математического метода» в мышлении — она появилась, по Хайдеггеру, почему-то только во времена Декарта и никак не раньше. Тогда «я» сделалось «рассудком и рассудочной волей, но не духом» (а чем оно было до того?). О динамическом же взаимодействии сознания и бессознательного у него и речи нет и быть не может, почему он и описывает европейскую матрицу — под именем «западная метафизика» — в большой степени вслепую, интуитивно, хотя, повторяю, в принципиально верном направлении и временами очень выразительно в художественном отношении, уносясь в стихии высокой поэзии Гёльдерлина и Рильке.

Глубоко и окончательно прав Хайдеггер, когда мыслит судьбу Европы (какое бы имя она, эта судьба, ни носила) *исторически*. Он говорит о начале западной метафизики у Платона и о ее конце у Ницше, точнее, *в его лице*. До рассмотрения первого у Хайдеггера, то есть начала, у нас руки не дойдут; зато нам очень важно разобраться со вторым — Ницше как концом западной метафизики в представлении этого мыслителя[5].

Для начала надо уточнить — Хайдеггер мыслит конец как «завершение», а это значит, как высшую точку, кульминацию, наиболее полное выражение сущности явления, в данном случае западной метафизики. Вот он и говорит, что в ницшевских концепциях воли к власти и вечного возвращения, между которыми Хайдеггер устанавливает тождество, «происходит наделение становления полномочиями бытия, что́ отнимает у бытия последнюю возможность первенствовать и возвращает ему его изначальную (природную, «фюсисную») сущность, правда, достигшую своей **завершенности** в **бесчинстве** [буквально — бессущности, *Unwesen*; полужирный шрифт у Хайдеггера]». А это «удовлетворяет притязаниям сущего в его существовательности (“жизни”), и в таком удовлетворении сущее оказывается беспроблемным и дающим максимальное “пристанище” для всего». Итак, *бесчинство сущего*, а в его лице *жизни* — вот, значит, до чего дошло дело у Ницше а, стало быть, у всего европейского человечества. Что «бесчинство сущего» творится в «западной метафизике», совершенно верно; но прав ли Хайдеггер в ее отождествлении с ницшевским учением, мы еще посмотрим.

Что следует из приведенного мыслительного материала? Подставим на место «западной метафизики» «европейскую психическую матрицу» (для этого, как я уже намекал, у нас имеются определенные основания) — и получим, что *Ницше, по сути, есть высшее проявление матрицы*. Кто из нас — я или Хайдеггер — тут поскользнулся и, совершив в воздухе неловкий пируэт, рухнул на землю и тем нанес серьезные увечья себе, а, главное, истине, — решать читателю, желательно, правда, не всякому, а очень внимательному и вдумчиво-

[5] Который, кстати, придавал фигуре Ницше такое большое значение, что написал о нем четыре толстых тома и еще несколько статей в придачу.

му, то есть хотя бы выносящему суждения не сразу (хотя и его может постичь та же злая судьба). Возможно, в этом деле ему поможет несколько более детальное обозрение суждений самого Хайдеггера о Ницше, которое я готов предоставить для общего пользования.

Итак, Хайдеггер утверждает: вышеупомянутое «бесчинство» творится в ницшевских идеях воли к власти и вечного возвращения, которые он считает основой всего учения. Воля к власти, думает Хайдеггер, фиксирует характер сущего как чистое становление. А чтобы становление не оставалось чистым, Ницше понадобилось вечное возвращение, потому что, по мысли Хайдеггера, если нечто становящееся, то есть лишенное бытия, повторяется в том же самом виде, и притом вечно, то это-то и обеспечивает ему некоторые черты бытия. Тут все вызывает вопросы, точнее, сомнения, и прежде всего — внутренняя обоснованность этих утверждений.

В самом деле: почему чистое становление должно сделаться бытием, пускай и частично, только в том случае, если будет вечно повторяться? Ноль, сколько его ни умножай на самого себя (или — сколько его ни складывай с собою), как известно, в итоге все равно даст только ноль и ничуть не приблизится к единице. Ницше нигде и не говорит о том, что характер сущего есть чистое становление, и больше ничего, — он просто утверждает сплошную текучесть сущего, которое не нуждается ни в каком отдельном, привносимом в него бытии. А диалектика бытия и становления разработана давным-давно — Платоном — и всем известна. Чистое становление невозможно, потому что равнозначно чистому ничто. Ведь становящееся *есть*, иначе нельзя определить, *что* именно становится. Поэтому сущее всегда есть и становление, и бытие. Эта «система» для Ницше самодостаточна, а потому, если бы он вообще рассуждал в этой плоскости, то сказал бы, что нет ни чистого становления, ни чистого бытия.

Но в этой плоскости он отнюдь не рассуждал, и Хайдеггер совершает грубое насилие над духом и буквой ницшевского учения, представляя дело именно так. Насилие творится тут прежде всего над текстом Ницше: проиллюстрирую это на нескольких ярчайших примерах.

«*Придать* становлению характер бытия — вот в чем высочайшая *воля к власти*», — цитирует Хайдеггер, думая, что этим доказывает свое приведенное выше положение. Он читает это буквально, пропуская по дороге то, что оказывается неподходящим к такому чтению, и делает это не раз, а, значит, не случайно. И то, что ницшевский текст — это черновик, фрагмент без зачина и полного контекста, никак не извиняет столь опытного и хитроумного герменевта. Однако некоторый прямой контекст у этой цитаты все же есть, вот ее продолжение: «*Придать* становлению характер бытия — вот в чем высочайшая *воля к власти*. *Двойная подделка*, со стороны чувственных восприятий и со стороны ума, чтобы сохранить мир сущего, неизменного, с постоянными ценностями и

т.д. Что *все возвращается* — это наиболее тесное *приближение мира становления к миру бытия: вершина созерцания*. Из ценностей, которыми наделяется сущее, берет начало осуждение и недовольство миром становления: и лишь после этого изобрели подобный мир бытия. (…)» (т. 12, 7 [54]).

А ведь можно и нужно читать Ницше иначе, вот как: те, которые *навязывают* становлению характер бытия (а это метафизики), тем самым проявляют величайшую волю к власти… (ничего удивительного тут нет: по Ницше, волю к власти проявляют все, и он сам, и его враги; «величайшая воля к власти» может относиться к чему угодно). Что такое чтение справедливо, подтверждает следующая фраза, проигнорированная Хайдеггером, подлинный смысл которой: …а тем самым, то есть если становлению будет придан характер бытия, будет совершена и *двойная подделка* в пользу неизменного сущего… А дальше? Ницше утверждает: …а я вам на это (то есть на всю вашу западную метафизику) говорю, что все возвращается, и только так, если уж очень хочется, можно было бы приблизить становление к «бытию», причем тогда были бы достигнуты *предельные для вас возможности познания* («вершина созерцания»!), так что после этого говорить ни о чем уже было бы нельзя. — В этой последней фразе нужно уметь расслышать явственный модальный оттенок. Продолжение фрагмента, из которого я ради краткости привожу только начало, но все еще сомневающимся рекомендую дочитать до конца в цитируемом издании, вполне соответствует такому пониманию и только помогает выйти истине на свет до конца.

Говорит Хайдеггер нечто несправедливое, и когда утверждает, будто выражение «тяжелейшая мысль» из фрагментов Ницше относится к вечному возвращению как идее самой по себе и тем самым (для Хайдеггера) — к бытию: «Конечно, вопрос о бытии — тяжелейшая мысль философии…», причем «конечно» играет тут чисто суггестивную роль: вопрос, мол, уже бесповоротно решен. Получается, что тяжелейшей мыслью для Ницше был *вопрос о бытии*, а занимался он при этом *философией*. А на самом деле? Из всего этого места Хайдеггер приводит только само выражение «тяжелейшая мысль», и больше ничего, как будто там ничего больше и не было. Но вот что говорит там Ницше на самом деле: «…2. *Тяжелейшая* — мысль: ее предполагаемое воздействие [в том случае], если оно не будет предотвращено, то есть если не будут переоценены все ценности»[6].

---

[6] Переведу, пожалуй, полностью (оба имеющихся перевода не вполне удовлетворительны) этот фрагмент («Воля к власти», 1059 = Bd. 11 *ПСС*, 26 [284]), написанный в 1884 г. и, стало быть, не имевший тогда отношения к еще не возникшему замыслу «Воли к власти» (или «Переоценки»):

«1. Мысль [о вечном возвращении]: ее предпосылки, которые должны быть истинными, если истинна она сама. Каковы ее последствия.

2. *Тяжелейшая* — мысль: ее предполагаемое воздействие [в том случае], если оно не будет предотвращено, то есть если не будут переоценены все ценности.

О чем речь? О том *крайнем беспокойстве*, которое вызывает у Ницше одна только мысль о том, что публика не воспримет всерьез его идею вечного возвращения, и, таким образом, не состоится, будет сорвана вожделенная переоценка. Думаю, его обеспокоенность связана даже не с этим — непризнание своей идеи как таковой он уж как-нибудь пережил бы, — а с вопросом: не воздействует («воздействие», то есть «последствия», *Wirkung* — ключевое слово всего фрагмента) ли тогда эта мысль на некоторые, а именно на незрелые умы и души, *пагубно*? Тут выражена[7], вероятнее всего, чисто педагогическая забота человека, отвечающего за свои слова и поступки, что в данном случае одно и то же, его *серьезное опасение* за других (как показывает опыт, вполне оправданное, а точнее, уже оправдавшееся). Потому-то *в любом случае* мысль об этом, о возможных «последствиях» (а не о вечном возвращении как таковом), что в них ни усматривать: то же, что я, или что-то иное, — *тяжелейшая для совести*, ко-

---

3. Способ ее *вынести*: переоценка всех ценностей. Наслаждаться отныне не уверенностью, а неуверенностью; не «причина и следствие», а постоянное творчество; воля не к сохранению, а к власти; никакого смиренного оборота «всё субъективно, *и не более*», а «это и *наше* дело!» — Будем им гордиться!»

Надо заметить, что Хайдеггер читал отредактированный текст традиционных изданий «Воли к власти». В оригинале у Ницше отсутствуют слова «о вечном возвращении», представляющие собой конъектуру редактора(-ов) этих изданий, хотя, судя по тексту предыдущего фрагмента, речь идет именно о нем, так что конъектура принимается, хотя и с оговоркой (см. ниже).

В этом фрагменте видна цепочка не слишком хорошо артикулированных (что нормально для фрагмента) идей: 1. «Мысль» — это мысль самого Ницше *о (его же) мысли* о вечном возвращении. «Предпосылки» — это, вероятно, цель, с какой была придумана идея вечного возвращения (а именно, как орудие переоценки), причем Ницше сомневается в том, верно ли выбрал это орудие (если нет, то и сама идея неверна: характерная для него «логика ценности», логика выбора, а не разума). 2. Ее последствия, если она окажется «ложной» (это просто невыносимо). «Переоценка» здесь — не позиция Ницше, а предполагаемый и для него желанный результат воздействия. 3. А если она, мысль, все-таки «истинна», то все равно невыносима, и ее надо *выносить*. Слово «способ» не должно сбивать с толка: оно не означает, что переоценка придумана *только для того*, чтобы выносить мысль о вечном возвращении (и заодно — мысль о ее возможной «ложности»), а означает, напротив: мысль, теперь уже, согласно тексту предыдущего фрагмента, о вечном возвращении, невыносима, а чтобы ее вынести, *как раз* и существует переоценка, предпринятая ради себя самой, со своей самостоятельной целью: ведь тут уже нет ни «истины», ни «лжи», так что все равно, «истинна» идея вечного возвращения или нет. Но переоценка в любом случае *первична*!

[7] А заодно, подспудно, и совершенно правильное сомнение в том, что вечное возвращение вообще будет принято публикой всерьез. Какая отчаянная игра ва-банк — делать ставку на заранее проигрышную идею! Эту игру можно понять только как поставленную на театре *трагедию*: ее, конечно, освистает большинство, но некоторые, возможно, уйдут из театра под сильным впечатлением, и одни — себе на пользу, а другие — на гибель. Но зачем же тогда затевать заранее проигрышное дело? Хотя бы затем, что затевать дело заранее выигрышное — неинтересно и не достойно воли мужчины (чтобы не употреблять здесь вульгарного, всем известного оборота).

торую Ницше предпочитал называть интеллектуальной честностью, а не «труднейшая» в философско-техническом смысле.

Суть дела, которое запутывается тут почти до невозможности, состоит в одном. Никакого «бытия» у Ницше нет — вернее, он его «отрицает». Хайдеггер же хочет сказать, что оно у него *все равно* есть, пусть даже и в «перевернутом», отрицательном виде, хочет того Ницше или нет. Если бы Ницше отрицал бытие философски, логическим путем, Хайдеггер был бы, пожалуй, прав. Но для Ницше *отрицать* — не значит *доказывать* нелепость, неверность утверждения. Для него это значит — опровергать, *совершать переоценку*, изменять перспективу путем воли. Что он *делает*, «отрицая» бытие, истину и все философские категории (а, значит, и саму «западную» философию)? Пытается прорубить окно к подлинному человеческому существованию, заколоченное и замазанное в том числе и философией, — окно в будущее. А что делает Хайдеггер, утверждая «бытие» и «истину», забытые европейским человечеством? Да то же самое — он *думает* вернуть европейское человечество к подлинности своего существования и тем самым открыть ему дорогу в подлинное будущее. Разница только в способе (*делать — думать*).

Ницше хочет разбить зачерненное окно в жизнь *молотом* вечного возвращения и воли к власти, а если это не выйдет, то — самим собой, своей жизнью. Хайдеггер — дождаться, когда, наконец, грязь на стекле, затемнив его донельзя (причем последним, кто приложил руку к замазыванию, был, по его мнению, именно Ницше), не превратится в свою противоположность сама собой, и стекло снова станет прозрачным. Это произойдет, как он думает, только если рядом с окном будет стоять какой-нибудь очень мудрый человек и указательным перстом обращать внимание всех и каждого, кто захочет смотреть, на темноту стекла *как таковую*. Когда же все это осознают, то стекло от этого самого и очистится, и можно будет смотреть через окошко на двор, видя там все вещи в их подлинном бытии.

Но если бы Ницше мог читать Хайдеггера, то именно его он и обвинил бы в окончательном замазывании стекла, в «очернении жизни» — несмотря на то, что разглядел бы в Хайдеггере, по сути, потенциального союзника, только слишком мудрящего, слишком хитро добивающегося того же. Именно излишняя хитрость, скрытность и была бы в глазах Ницше «составом преступления», она удваивала бы его тяжесть, потому что избыточная хитрость Хайдеггера прикрывает и отчасти отменяет его *достижение подлинности*. Но такова уж была его натура — прикрывать и открывать в одно и то же время. А, возможно, в дело был замешан и *комплекс тайны* (см. о нем ниже).

Наконец, вот еще один текст Ницше, над которым Хайдеггер творит насилие: «”Бытие” — у нас нет о нем никакого другого представления, кроме <выраженного словом> “жить”. — Как же в таком случае может “быть” нечто мертвое?» (т. 12, 2 [172]). Он цитирует этот фрагмент и задает множество, чуть ли не

пять вопросов о его смысле. Не спрашивает он только об одном: нужно ли Ницше вообще «бытие»? В каком наклонении оно у него тут стоит? А ведь оно стоит в явно «парентетическом» наклонении, оно вынесено за скобки собственного высказывания (обратите внимание на кавычки), оно для Ницше «не считается» вообще, и говорить о «бытии» у него просто нет смысла. Он хочет только сказать: «То, что вы (философы) называете бытием, есть не что иное, как перелицовка представления о жизни в целом. “Доказательство”: о мертвом не скажешь, что оно “есть”». Это, конечно, против «бытия», а для Хайдеггера «бытие» есть нечто настолько само собой разумеющееся, *обязанное* быть в «западной метафизике», что он видит его и там, где его нет и быть не может, — у Ницше.

Почему Хайдеггеру понадобилось настолько искажать истину? Потому что ему хочется, чтобы Ницше был «завершением западной метафизики». Значит, он должен оказаться таким *философом*, который *мыслит* бытие в качестве полностью и окончательно заслоненного сущим, в его случае — становлением, и в мышлении которого истина бытия достигла полного своего забвения. Но Ницше — вовсе не философ (как «вопрошающий»), он вовсе не мыслит никакого бытия и уж тем более ему нет нужды заслонять бытие становлением. Самое большее он — философ *дионисийствующий*, а его вечное возвращение и воля к власти больше объединяет то, что они — две стороны его философствующего молота. Он попросту *опрокидывает* бытие как вредную для усиления жизни иллюзию, а это совсем другое отношение к бытию, чем предполагаемое Хайдеггером.

Чтобы убедиться в этом, напоследок коротко коснемся еще нескольких важных вопросов. Во-первых, что значит вообще «быть философом» по Хайдеггеру и по Ницше? Вот характерный отрывок из хайдеггеровского текста: «Ницше в одном месте говорит: “Философ: это человек, который постоянно переживает, видит, слышит, подвергает недоверию, надежде, мечте вещи экстраординарные”. Философствование есть вопрошание об экстраординарном. Тот же Ницше говорит: “Философия … это добровольная жизнь во льдах и на вершинах”. Философствование, так можем мы сказать теперь, есть экстраординарное вопрошание об экстраординарном». Хайдеггер думает, будто Ницше подтверждает тут его мысль об «экстраординарном вопрошании»: на самом деле он показывает здесь глубочайшее расхождение между собою и им.

Ведь Ницше говорит о философии как жизни, а не мышлении, Хайдеггер — как о *созерцании*, поскольку его вопрошание — деятельность сугубо мыслительная, теоретическая, и даже опровергая рациональный «логос», рассуждая о «вслушивании в голос бытия», о «встрече с бытием» как об основном содержании философствования и углубляясь в темные пророчества высокой поэзии, он делает это на территории традиционного мышления и средствами самого же традиционного западного логоса. Так же «логически» он подходит и к Ниц-

ше, почему у него и выходит, что тот — кульминация той самой традиции, суть которой в рациональности. Ницше, правда, отнюдь не отказывался от разума (если не считать его прыжка в безумие), но ставить его на одну доску с Аристотелем и Декартом, утверждая, что он довел их мышление до предела, попросту бессмысленно.

Плоскости, или, лучше, измерения, в которых живут мышление Хайдеггера и мышление Ницше, только пересекаются, но взаимно перпендикулярны: первое продолжает «западную метафизику», хотя и отвергает ее, хотя и хочет выйти за ее пределы, второе — уже вышло за эти пределы. Поэтому бессмысленно задавать мышлению Ницше вопросы о бытии и сущем, что под ними ни подразумевай и как ни ставь вопросы, — это мышление просто не имеет с ними ничего общего, оно с ними уже окончательно порвало. Его дело — не вопрошание и мудрое вслушивание в ответы или молчание «истины бытия», а серьезные дела.

Однако у Ницше дело даже не столько в том, что философия есть жизнь и некоторая форма практики, а в том, *как* философствовать. Исходная и конечная точка философствования, его мышца для него — не *мышление*, а *ценность*. Ценности же *устанавливаются* волей, волей к власти. Они не мыслятся, когда происходит выбор в пользу какой-то из них. Их просто находят и применяют, «философствуя молотом». Здесь выясняется одна важная вещь: в отличие от Ницше Хайдеггер представляет себе ценность смехотворно матричным образом: ее сущность для него — это исчислимость, а сама ценность — шкала. Такое свое понимание он и применяет к Ницше (то есть думает, будто так ее мыслил Ницше и вся западная традиция). Вот и выходит, что и тут он соприкасается мышлением не со своим предметом (Ницше), а с пустотой. А уж принять пустоту за предмет — это поистине *крупное недоразумение*.

Такое принципиальное расхождение между двумя мыслителями позволяет понять, как обстоит дело с «завершением западной метафизики» в каждом из двух случаев. «Мышление Ницше соразмерно всему мышлению Запада со времен метафизики Платона», говорит Хайдеггер. Мало того, оно — квинтэссенция и венец этой традиции, исчерпание всех ее возможностей, делающее *уже* невозможной ее самое (говорит он же). Но вот какой итог следует подвести, имея в виду его точку зрения.

Завершить какую-либо традицию можно двумя различными и притом прямо противоположными способами. Первый способ — «закрыть» ее изнутри, доведя до логического предела, «конца», но принадлежа к ней и будучи ее последним и высшим звеном, плотью от ее плоти. Второй — положить ей конец *извне*, *терминировать* ее, а для этого надо сначала выйти за ее пределы и стать ей чужим, работая совсем другими средствами и добиваясь совсем других целей. Именно это второе и делал Ницше — а никак не первое. И именно в этом и только в этом смысле он *действительно* оказался «завершителем за-

падной метафизики». А самым крупным недоразумением, какое только может случиться в осмыслении всей этой коллизии, было то, что завершителем западной метафизики — правда, в ее традиционном понимании, как академической философии, — по первому способу стал как раз Хайдеггер, после которого эта метафизика уже не может дать ничего нового. Она засохла и умерла, достигнув своей кульминации в нем же, который ее столь последовательно отвергал, хотя «западная метафизика» как тип «мирообразования», шире — склад души и ума (то есть матрица) все еще существует. Мало того, матрица победила — потому-то и скончалась метафизика.

Эту странную и драматичную подмену и перемену ролей можно и нужно выразить напоследок так. Верно, что Хайдеггер реализовал первый, но частично и чисто теоретически предвосхитил второй способ завершения европейской традиции, мысля будущее. Однако в действительности вышел за ее пределы и принципиально положил ей конец все-таки Ницше. И в смысле истинной исторической последовательности Хайдеггер — предшественник Ницше. С этой точки зрения Хайдеггер — мыслитель прошлого, Ницше — мыслитель будущего.

В применении же к специальной теме этой книги надо сказать: Хайдеггер — мыслитель очень антиматричный и в этом, безусловно, подобен Ницше, но его антиматричность смотрит назад и на Восток в *измерении матрицы*, в то время как антиматричность Ницше — вперед и вверх, она объемлет собою Запад и Восток вместе, а потому «всечеловечна». Хайдеггер — пограничная, переходная и — в его собственном смысле — «трансцендентная» фигура. С одной стороны, он рвет с матрицей, объявляя о «завершении западной метафизики», с другой — остается в ней со всей своей неосхоластикой, которую не могут преодолеть до конца никакие его замысловатые и искусные игры с языком и поэзией. А несправедливо изменяя антиматричную роль Ницше на прямо противоположную, он серьезно обесценивает и собственную антиматричную позицию. Его пример наглядно показывает, насколько сильна и неистребима тысячеголовая матрица и какой великой ярости требует борьба с нею.

Кажется, в этой вылазке мы уже выяснили главное и нужное — не пора ли теперь выбираться из кельи, где нам, несмотря на великое множество удобных подушек, было так скользко, а взгляд наш то и дело двоился и чуть ли не расплывался в лиловом тумане отчасти очень умных, а отчасти — опасно хитрых, слишком хитрых мыслей ее хозяина? Мы оставим тут множество других, нераскрытых и даже не названных мыслей того же достоинства, которыми было бы, пожалуй, интересно заняться на досуге. Ведь как раз досуга-то у нас и нет, потому что нам позарез необходимо идти дальше, все дальше в бездну.

ПОВОРОТ III. МОЛНИЯ, БРОШЕННАЯ В НОЧЬ

Уровень 9. Великий терминатор: слишком сверхчеловеческое

Какой странный участок лестницы в бездну нам предстоит пройти! Здесь слышны отголоски биения живого человеческого сердца, его труд, его боль, его разочарование, отчаяние и надежды. И не то чтобы мы не слышали их раньше — конечно, слышали, но только в тональности «готовой музыки» нашего героя. А теперь мы попробуем выслушать это одинокое сердце в более глубокой и смутной тональности его простого биения, выслушать его таким, каким оно то слышало — яснее или глуше, то не слышало себя само. Но эта-то тональность порождала и направляла все остальные, объединяя их в одно симфоническое звучание. Сама по себе она и не слышна — так симфония переходит от эпизода к эпизоду, каждый из которых написан в своей собственной тональности, но все вместе ориентированы на единую тональность как свое общее пространство, как на некоторую творческую пустоту, живое напряжение, порождающее их в начале и принимающее в себя в конце.

Речь пойдет здесь о процессе самостановления, который прежде я описывал абстрактно, а теперь покажу его особенности и общий ход у Ницше. Наш герой являет собой, безусловно, наиболее яркий и сильный пример самостановления из всех доступных наблюдению. Но интересовать нас будет наблюдение этого процесса у него не только и не столько ради изучения самостановления в его чистейшей форме. Дело в том, что это «личное дело» Ницше напрямую связано с познанием судеб европейской психической матрицы, поскольку он принял в них *личное* участие. Правда, пока такое участие имело лишь символический смысл, но как знать, не станет ли оно когда-нибудь реальным. Однако я забежал далеко вперед — полно прелюдировать, интригуя читателя, пора приступать к делу.

Процесс самостановления — вещь среди людей редкостная и, вероятно, впрямь может служить признаком упомянутого выше нового человеческого вида (а не просто ницшевского «высшего типа»), сосуществующего со старым и внешне ничем от него неотличимого (чем этот вид и спасает свою жизнь). Поначалу он сопутствует описанному Юнгом процессу индивидуации (общему признаку двух видов, а для вида *Homo sap. sap*. — принципиально единственному) и даже в чем-то сливается с ним. На этой своей стадии он остается бессознательным (именно это — исходную точку и первый этап процесса — я имею в виду, говоря иногда «инстинкт самостановления»).

Почему он свойствен только очень немногим — трудный вопрос; могу только предположить, что в силу некоторых смутных причин, которые одни назовут мутацией, другие — случайностью, а третьи, возможно, кармой, некоторые представители людского рода появляются на свет с дополнительным зарядом энергии, который *иногда* (и притом очень редко) используется для пере-

хода к сверхприродным мотивам всей своей деятельности, а чаще всего — для всякого рода девиаций: вероятно, все крупные преступники, например, — это неудачники в деле самостановления.

На этом первом этапе самостановление проявляется как бессознательное «разверзание дистанций», как стремление выйти из ряду вон — будущий представитель вида *Homo superior creans* (так я назвал бы его наудачу) инстинктивно нащупывает в себе ядро, все больше выступающее из общего, коллективного фона всей своей индивидуальной психики. Такое нащупыванье имеет форму внешней проекции внутреннего события — чувства «отчуждения» от реального, внешнего коллектива, от «окружающих» во всех смыслах[1]. Одиночество — осознанное, или, как выражается весьма причастный и приверженный ему Ницше, «возлюбленное одиночество» — навсегда становится отличительной чертой и любимой стихией и судьбой самостановящегося с ее сухим металлическим привкусом. Это одиночество — полное, окончательное и несгибаемое, на определенном необходимом участке самостановления даже в мыслях не оглядывающееся на других, не помнящее о них. Легко понять, что *здесь* не может быть и речи ни о какой морали, здесь мораль принципиально релятивизируется, и дело даже может дойти до сурового разбирательства с нею, как это и произошло у Ницше. Но потом… потом неизбежно настает момент, когда одинокий возвращается к людям, когда он, зрячий внутренним зрением, уже готов к возвращению. Что же с ним такое случилось? Ответ будет дан в свое время — с оттяжкой, каков страстный уход в одиночество того, кто становится собою.

Но нарождающееся личностное ядро поначалу еще очень слабо, его огонек только разгорается, и самостановящийся ощущает это глубоким инстинктом, равно как и то, что именно в таком ядре отныне сосредоточена вся его подлинная будущая жизнь. Остро ощущает он и угрозу своей подлинной жизни со стороны коллективного начала собственной психики, воплощенного и в бессознательном, и в коллективном (то есть, по сути, бессознательном) *разуме* с его общепринятыми схемами поведения, мнениями, верованиями, истинами, кумирами, языком, привычками и т. д. Из них само бессознательное, конечно, много мощнее — оно, будучи совершенно внеморальной стихией, природой, не только помогает, но и в гораздо большей степени «мешает» самостановлению: так природа предоставляет растению почву, влагу и свет для роста, но сама же иногда шлет своему детищу губительные бури и засухи.

Энтропийная, коллективная сторона раздвоенного тут бессознательного естественным образом «реагирует» на (пока — свою собственную) негэнтропийную деятельность самостановления, пытаясь обратить ее вспять, подверг-

[1] Представителями этих окружающих, их проекциями могут быть, например, даже «великие исторические события», эта квинтэссенция коллективности, — см. прозаический фрагмент Рильке под заголовком «Об одиноких».

нуть диссипации и, значит, уничтожить[2]. Отсюда ответная защитная бессознательная реакция самостановящегося — его попытка укрыться от этих угроз: укрыться, потому что энергии у нарождающегося ядра личности еще слишком мало, чтобы защищаться силой. Эта попытка сохраниться, не подвергнуться энтропийной диссипации проявляется как бессознательный *комплекс тайны* — единственного пока доступного личности способа уйти от разрушительного воздействия коллективной стихии, спрятавшись от нее, замаскировавшись.

Комплекс тайны[3] — характерная черта не только самостановления, но и простого процесса индивидуации, где речь, правда, откровенно идет о защите другого комплекса, природного комплекса «я», индивидуальности. Уже у детей семи-десятилетнего возраста есть заметная склонность вплетать в свои игры элемент тайны, «секретов». Но в случае индивидуации он имеет только вспомогательное значение — главную роль выполняет социализация, адаптация к внешней среде, усвоение путем подражания, в ходе которого индивидуальное «я» укрепляется в достаточной степени. В ходе же самостановления, а оно, как правило, если вообще начинается, то начинается позже, пройдя общеобязательную индивидуацию, речь идет уже о другом — здесь надо хранить и защищать («молчи, скрывайся и таи…») нечто гораздо более редкостное и хрупкое, нечто испытывающее яростные атаки одной из сторон бессознательного. Поэтому комплекс тайны у самостановящегося может сохраниться надолго, а то и на всю жизнь. Пример — постоянный любимый партнер Ницше на ринге идейных схваток, Платон со своим «неписаным учением» (и торчащим из-за пазухи Сократом, у которого, в свой черед, за пазухой имеется образ Христа, а уж у того — почитай что все современное человечество)[4].

Сам же Ницше демонстрирует комплекс тайны, например, тогда, когда надевает многообразные маски — от ранней, так и не слепившейся маски Эмпедокла, и до самой поздней маски пляшущего дионисовского философа и шута Божьего, а по сути дела, юродивого. Поскольку речь тут идет о стихии сугубо личностной, не могу и не хочу скрыть от читателя, что лично мне маски «отца»

---

[2] Такие «попытки» могут выглядеть по-разному — от тумана в голове заплутавшего в лесу своей души Кандида, героя «Улитки на склоне» А. и Б. Стругацких, до неврозов и психозов.

[3] Не надо смешивать его с характерологической *скрытностью, мнительностью и подозрительностью*, параноидным симптомом различных психических и нервных заболеваний (например, эпилепсии).

[4] Еще один пример я возьму из беллетристики высочайшего пошиба (как и в *пред*-предыдущей сноске) — это симпатичная фигура Цинцинната Ц. из романа В. Набокова «Приглашение на казнь». Цинциннат, явно символизирующий самостановление (в том числе своего автора), обвиняется в преступлении, состоящем в когнитивной «непрозрачности» для всех остальных, полностью прозрачных друг для друга представителей вида *H. sap. sap*., сапсапов, цапцапов. Он пытается разыгрывать «прозрачность», но неумело; его быстро разоблачают и приговаривают — разумеется, к смертной казни.

Заратуштры совсем не нравятся и потому я только показываю их здесь в перспективе комплекса тайны, а вообще-то не трогаю, предоставив это тем, кому нравится профессионально, полупрофессионально или вовсе не профессионально, театрально и корыстно дурачить немыслящих простофиль, выдувая из ницшевских масок какую-нибудь особенную «философию». Короче говоря, эти маски, на мой взгляд, неудачны и с педагогической, и с терапевтической, и, в конце концов, даже с эстетической точек зрения. Все они — побочные, некрасивые и совсем не обязательные эффекты процесса самостановления Ницше и к сути дела, а именно к его борьбе с матрицей, имеют весьма косвенное отношение. Мне больше по душе свободная стихия его роста, крепкий, насыщенный, богатый оттенками и переходами раствор его мышления и то отчаянное волевое усилие, что увенчало всю его жизнь.

У комплекса тайны есть еще один, но зато совсем особенный источник. Дело в том, что сама личность как процесс самостановления и его принципиально недостигаемый итог и есть абсолютная, непроницаемая тайна, *ineffabile*, нечто принципиально ни к чему не сводимое, ниоткуда не выводимое и никак не объяснимое, — но тайна, говоря словами Гёте, совершенно явленная[5]. (Другая и последняя по счету тайна такого же рода — сам мир как целое.) Так вот, личность как уникальная перспектива мира — нераскрываемая, необъятная тайна и для самой себя. Такой она себя и переживает, бессознательно описывая себя соответствующими символами, иногда переходящими в символические поступки. И дело на этот раз не в бессознательном, которое, конечно, — тоже тайна: у бессознательного не один, а великое множество «хвостов», и за некоторые из них, то за одни, то за другие, еще можно схватиться и познанием, и действием, как бы крутясь на месте. Дело тут в самом принципе личности, и больше об этом, пожалуй, пока ничего не скажешь.

Что касается самого Ницше, то я уже, кажется, дал читателю достаточно указаний на этот счет — пусть он вспомнит хотя бы ницшевские *маски, позы и эзотерические жесты*. Можно добавить сюда и его хитрую, «иезуитскую» педагогику, и сознательную ориентацию на ложь — и ту ложь, что он более или менее сознательно противопоставляет матричной «истине», и ту, которую он рекомендует самому себе как жизненную позицию вообще, пусть только «на время» (это сильно заинтересованный читатель найдет в «черновиках и набросках» мыслителя, заключающих в себе иногда и записи дневникового ха-

[5] Индивид тоже, хотя и в очень ограниченной степени и скорее весьма потенциально, — тайна, но в целом он вполне *сводим, выводим и объясним*. Он познаваем потому, что задан и определен не собой самим, а коллективным началом, будь то во внешнем или внутреннем его выражении. Он *конечен*, в то время как личность обнаруживает начатки бесконечности. — Не знаю, как для читателя, а для меня самого абзац, к которому прицеплена эта сноска, — самое сложное место в книге. Поэтому прошу прощения за косноязычие или, может быть, даже косномыслие.

рактера). Комплекс тайны существует в процессе самостановления до тех пор, пока проходящий его не научится осознавать, чем занимается, бессознательно окружая себя тайнами. У Ницше этот комплекс так и не исчез до самого конца — но на это, я думаю, у него были свои особые и уникальные причины, о которых мы еще поговорим на следующем уровне нашей лестницы.

Есть, как я думаю, и два других бессознательных комплекса, сопровождающих процесс самостановления, — *комплексы иерархии и власти*. Они возникают позже комплекса тайны, свидетельствуя о том, что этот процесс зашел уже достаточно далеко. Эти комплексы выполняют функцию бессознательного самоописания и самоорганизации охваченной самостановлением психики. Оба комплекса представляют собой, по сути, две стороны одного и того же этапа самостановления. Его сущность — ориентировать психику на сдвиг «я», становящегося все менее бессознательным, то есть утрачивающего характер командного комплекса и приобретающего все больше черт сознательного координатора всего процесса, к периферии пространства центральных психических функций, к адекватному месту в общепсихическом балансе и, следовательно, на принципиальное *сознательное* подчинение «я» подлинной центральной силе психики — самости. Ее-то проявлениям «я», сдвигаясь к периферии, и освобождает место. Самость[6] как раз и символизируется этими бессознательными комплексами в качестве источника иерархии и власти[7].

Мне не надо подсказывать читателю, где у Ницше следует искать проявления этих комплексов. А вот что сказать надо непременно. Рано или поздно самостановящийся начинает замечать свое невольное (бессознательное), но желанное участие в поначалу загадочном для него процессе, частью которого является его сознательное «я», а, заметив, переживать этот процесс все более сознательно — и в какой-то момент окончательно становится его сознательным участником. Такое участие — большая проблема; но стать из индивида лично-

---

[6] Опасности взаимной ассимиляции «я» и самости описаны Юнгом (правда, только на уровне индивидуации — другого он не знал), и я о них только упоминаю.

[7] Классический реальный, хотя и преподнесенный в беллетристическом виде, пример сочетания всех трех комплексов — тайны, иерархии и власти — можно найти на нескольких страницах текста у Станислава Лема: речь идет о его автобиографической повести «Высокий замок», где есть эпизод с «удостоверениями». Автор, которому было в ту пору двенадцать-тринадцать лет, вел одно время странную и тщательно таимую от всех деятельность — он создавал игрушечные удостоверения, дающие (в его фантазиях) их фантазийным предъявителям все более обширные, иерархически выстроенные полномочия, связанные с собственностью и властью. Вообще же комплекс иерархии, по моим наблюдениям, проявляется как приверженность принципу *аристократии* — по преимуществу *мужскому и воинскому* принципу: скажем, если у человека есть аристократические предки, он подчеркнуто гордится ими, как Пушкин, а если нет, то домысливает их, как Рильке и Ницше. Последний вообще интересуется всем благородным и на идейном уровне — например, его настойчивые вопросы «Что благородно?» и решительные ответы на них звучат по-немецки как «Что аристократично?».

стью, человеком в полном смысле слова, можно, только *став для себя проблемой*. Должен сказать, правда, что процесс самостановления принципиально не может стать сознательным в полной мере в смысле безраздельного контроля сознания над ним — но осознаваться может сам факт участия в нем личностного «я». Бессознательная же сторона самостановления отвечает за его творчески-энергетические истоки. Возможно, что его участник когда-нибудь осознает даже сам базовый факт самостановления — взаимную игру и баланс двух его составляющих, сознания и бессознательного.

На свой лад это сделал Ницше. Он вышел на такую стадию своего самостановления, где по меньшей мере два бессознательных комплекса из трех, а именно комплексы иерархии и власти, попали в фокус его сознания в качестве *идей*. Они стали элементами ницшевского сознания, но сохранили и нечто от своей бессознательности: Ницше, автор идеи бессознательной мотивированности философского мышления, не распознавал бессознательной мотивированности своих собственных идей, выражающих комплексы иерархии и власти. Но это как раз тот случай, когда мотивированные, то есть вообще-то не имеющие собственного смысла идеи, ничуть не теряют в своей действительности и действенности: они просто становятся живыми *символами*[8], то есть психическими образованиями, обладающими и энергетической, и смысловой стороной, из которых последняя более или менее адекватно выражает первую (реальность) и в личностном, и в коллективном («историческом») измерении (в отличие от таких символов, как «единое само по себе» и т. д.).

Наконец наступает этап, когда сознание начинает не только замечать процесс самостановления и собственное участие в нем, но и пытается его *оценивать*. Тогда оно принимается за активную работу, и здесь возникает опасная для него ситуация, если оно переоценивает свою роль в самостановлении. Эта роль велика, и сознание, принимающее участие в процессе, поневоле увеличивается в объеме («инфляция»), *повышается и разгоняется*. Но есть незримая грань в такой интенсификации сознания, перейдя которую оно может пустить все дело насмарку и даже дойти до саморазрушения. Такое повышенное сознание способно на невиданные достижения (в случае Ницше — и созидательные, и терминаторские), но главное достижение — целостности более высокого, сверхприродного уровня — от него в конце концов ускользнет, даже если оно смутно антиципирует его.

Суть этой опасности, выраженная в других терминах: чтобы уйти с центральной позиции, сознательному «я» требуется огромная энергия, которая может использоваться неправильно, не на сдвиг к периферии и собственное умаление, а на раздувание, вызванное повышением и разгоном. Этот этап неизбежен, и пройти его без потерь означает вовремя заметить за собой такую

[8] Я совсем не хочу связывать это обстоятельство с предполагаемым «отцовством» Ницше по отношению к символизму как течению в искусстве.

инфляцию и избежать ее, потихоньку переводя энергию в нужное русло, от раздувания «я» к его сдвигу на периферию и одновременно на его добровольное умаление.

Проходящее через этот процесс «я» становится все более личностным (не «индивидуальным»!), то есть все менее коллективным, и пользуется при этом стратегией, очень напоминающей известный «подростковый негативизм», присущий стадии индивидуации: чтобы утвердить себя как личность, надо отрицать все коллективное. И главная ошибка, в которую тут можно впасть, состоит в подмене, *в проекции коллективного начала собственной психики* — а оно-то и подлежит разбирательству (не отрицанию!) — на реально-исторический коллектив вовне, пусть даже в форме абстрактной идеи коллективного вообще и его проявлений в жизни. Это делать, конечно, можно и нужно, но такая критика должна быть двусторонней; без понимания необходимости в первую очередь внутреннего разбирательства внешнее разбирательство будет односторонним, неполным и, может быть, даже ошибочным.

Мало того, такое неполное разбирательство будет приводить к искажениям базовых интуиций, а именно к завышенной оценке бессознательного как такового, и эта завышенная оценка бессознательно же компенсирует самостановление, сбалансированное не очень хорошо, то есть *рост и разгон сознания, обращенного больше вовне, на терминаторство*. Я говорю, разумеется, о Ницше. Когда-то, в одной публикации, я назвал его Великим терминатором — и не отрекаюсь от такой квалификации, может быть, немного стилистически избыточной, но, по сути дела, мне кажется, верной.

Вот что в этом смысле получилось у нашего героя. В афоризме 354 «Веселой науки» Великий терминатор говорит о бессознательном как о начале личности, а о сознании — как источнике всего коллективного. Из других его текстов следует, что всякое совершенство происходит от бессознательного, а всякое несовершенство — от сознания. Можно ли понять эту позицию[9] как проявление сознательного противоборства с матрицей, как «активный нигилизм»? На этот вопрос, честно говоря, невозможно ответить однозначно. На него можно ответить только двояко — и да, и нет.

Чтобы хоть как-то тут разобраться, поглядим на как будто бы неудобомыслимую ситуацию, складывающуюся вокруг «да» и «нет» у Ницше вообще, то есть дионисовского всеприятия и утверждения жизни во всех ее проявлениях, и особенно «сомнительных и ужасающих» ее сторон (случайного, непредсказуемого, неподконтрольного разуму, то есть бессознательного, одним словом,

[9] Как ни странно, Ницше *мог бы* занимать и *противоположную* позицию (по крайней мере, он, видимо, понимал всю коллизию), о чем, кажется, говорит текст *ПСС*, 12, 9 [168], где отрицаемые им «современные веяния» характеризуются так: «*засилие инстинктов* (после того как произошло *ослабление силы воли*, стремления к цели и средствам…) (подготовлено в философии: *больше ценится* бессознательное)».

«всего, что гибелью грозит») — и явно терминаторского отрицания всех ценностей, которыми до сих пор жило все человечество, «осудительного *приговора* всему, во что люди верили, к чему стремились, что считали святым». «До сих пор», между прочим, — это значит *до Ницше лично*. «Я незримо делю собою судьбу человечества надвое — на то, что было до меня, и то, что будет после» — что-то похожее можно слышать от него все чаще близко к концу его сознательного существования (соответствующее ощущение, видимо, осталось для Ницше центральным и тогда, когда у него уже, как говорится, «ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ», отказал разум). «Я противоречу и все же я — нечто прямо противоположное духу отрицанья.»

Как это понять? И когда же нам слушать Великого терминатора — когда он выносит матрице осудительный приговор, то есть, по сути, лишает ее права на жизнь, хочет терминировать ее, положить ей конец, или когда он требует *принять и оправдать* ее же? Ведь осуждаемое, и очень сурово осуждаемое, мало того, просто проклинаемое Ницше, *тоже* есть нечто «сомнительное и ужасающее» (не прекрасное же и не великолепное!), а его принципиально следует утверждать и одобрять… Разумеется, его надо слушать — так надо бы ответить на этот вопрос, — когда он кладет ему (то есть матрице) предел, когда он терминаторствует, — иначе вся его работа по терапии и воспитанию человечества оказалась бы бессмысленной.

«Но так — говорит (или хочет сказать) Ницше — ставить вопрос нельзя! Я отрицаю прежнее, потому что теперь, в ходе двухтысячелетнего, самого поучительного эксперимента над нами, вивисекции, произведенной над самою жизнью, выяснилось, что пришло ему время кончиться; но пока оно было, оно имело право на существование, оно даже было оправданным!» (Кстати, к этой позиции близка соответствующая позиция Хайдеггера — только с той колоссальной разницей, что у последнего она предполагает созерцательное и выжидательное отношение к тому, чему пришло время: «западной метафизике». Не следует, говорит он, стараться силой изменить «бытийное присутствие» современного человечества, надо подготавливать его «поворот», задавая нужные вопросы и вслушиваясь в нужные ответы.) Хорошо; но ведь это значит попросту: «Я отрицаю прежнее, потому что оно — прежнее». Почему же пришло ему время кончиться вот именно теперь, при Ницше? Почему же и кем выяснилось, что христианство, мораль, разум и вообще все европейские ценности исчерпали себя вот именно теперь? Я слышу от Великого терминатора только один ответ на этот вопрос: *потому что теперь есть я, Ницше*. «Самая крайняя, самая опасная, самая совращающая форма отрицания жизни требует высочайшего приятия <как своей противоположности> — *меня.*»

Не следует ли из сказанного, что всеприятию, оправданию, утверждению (конечно же, в ходе самостановления) подлежит, в сущности, *сам Ницше*, а вовсе не просто абстрактные «ужасающие стороны жизни»? И не следует ли от-

сюда, далее, что все это отчаянное дионисийство — лишь мыслительная проекция *такого* всеприятия? А значит, вещь вполне бессознательная, и притом в двойном смысле, то есть символ, тождество обозначающего и обозначаемого? Да, все двойственно и все двоится, если человек стал для себя проблемой, чтобы стать самим собой, если он сам — мучительная *проблема во плоти*: **человечество как проблема**…

Собственная становящаяся личность и есть единственная «новая ценность» взамен терминируемых старых — у Ницше *всех без изъятия*. Необходимость полагать новые ценности, видная мышлению, выражает тут другую необходимость, поначалу не видную ему, но уже хорошо ощутимую душой, — все больше становиться собой (у Ницше обе необходимости сливаются в одну). Новые ценности принципиально не определены, их еще нет; они только должны быть и потому — всегда в будущем, а пока являют собою картину полного творческого («дионисовского») хаоса и даже, можно сказать, *«активного ничто»* — картину и реальную, и символическую, в которой (как перспективе) *сам хаос есть величайшая ценность* («активный нигилизм»).

На этом уровне самостановления становится уже очень трудно различать его сознательный и бессознательный модусы — они сливаются, переплетаются, сходятся, снова расходятся, образуют дрожащие, вибрирующие, пестропереливающиеся, подвижные структуры. Пример такой амальгамы — как раз ницшевский концепт всеприятия. Ведь с одной, бессознательной стороны, это двоящаяся идея дионисийства, а с другой — вполне сознательное представление Великого терминатора о *долге* личности принимать и утверждать себя (домыслим: в самостановлении, и только в нем, а не вообще). Здесь царствует игра света и тени, и не удивительно, что некоторые вещи иногда оказываются в *познавательной тени* (это выражение слеплено по образцу, взятому из прелюдии «Странника и его тени»), а потом снова из нее выходят.

И как раз *тень* — другой пример той самой игры света и тени. Ницше использует этот образ как гносеологическую, а заодно эстетическую метафору (см. того же «Странника и его тень»). Но он же подходит очень близко к психологическому открытию, сделанному Юнгом только полвека спустя, — открытию бессознательной *фигуры тени* (с моей точки зрения, неоспоримому). Тень — образное обозначение вытесненных из сознания содержаний, а именно представлений о собственной личности, оказавшихся несовместимыми с другими, главенствующими в ней представлениями о себе (например, с коллективными или личными представлениями о должном). Эта тень, поскольку сознание ее не замечает и даже не догадывается о ней, почти всегда проецируется вовне, что ведет к мучительным заблуждениям и коллизиям, хотя по ней же сознание может и корректировать свою работу, если научится ее замечать. По моим собственным представлениям, полученным из опыта жизни, в ходе самостановле-

ния тень отнюдь не исчезает, а наоборот, растет и крепнет, становясь все более самостоятельной (по-юнговски, «автономным комплексом»).

У Ницше есть оставшееся в черновике стихотворение «К идеалу» (*ПСС*, 10, 1 [103]), текст которого в моем прозаическом переводе гласит:

> Кого я возлюбил еще, как тебя, милая тень!
> Я притянул тебя к себе, втянул в себя — и с той поры
> Стал чуть не тенью сам, твоей, тень, плотью.
> Вот только глаза мои неисправимы,
> Привыкши видеть вещи вне себя:
> Для них ты навсегда — вечное «вовне меня».
> Ах, эти глаза выведут меня из себя!

Само собой разумеется, для начала в памяти немедленно и отчетливо всплывает романтическая и очень популярная в Германии «Странная история Петера Шлемиля» Адельберта фон Шамиссо, повествующая о человеке, нерасчетливо продавшем свою тень дьяволу за деньги, употребленные на фаустовский манер для научных целей, но оказавшемся после этого в самом жалком положении, почему наученный горьким опытом рассказчик и дает в конце своей повести совет «уважать сначала тень, а уж потом деньги». Ницше эта история была, конечно, знакома с детства.

Но вот она, игра света и тени, сознания и бессознательного: речь тут у нашего героя идет явно о снятии проекции тени вовне, и это глубокое психологическое прозрение. Только «зрение» (вспомним, что это — матричная черта) идет вразрез с необходимым для человеческой целостности действием. Оно удерживает бессознательную проекцию и тем самым ослепляет сознание. А в чем состояло бы правильное необходимое действие? В познании тени как проекции собственных бессознательных мотивов деятельности (вместе с признанием ее, тени, неизбежности). Тень не за что любить — в ней содержатся такие неаппетитные вещи, как зависть, подлость, хамство и т. д., то есть собственные качества, от которых личность хотела бы избавиться и на свой лад избавляется, «забывая» их, вытесняя из сознания. Однако они от этого отнюдь не исчезают, а при случае скрыто, но тем более жестко мотивируют деятельность сознания.

Что же делает Ницше? Он не просто снимает проекцию тени вовне, а *любит* ее — и, конечно (в стихотворении), сам почти становится тенью. Такая любовь — явный перегиб, от которого может пойти насмарку все с таким трудом добытое познание: нечто *слишком сверхчеловеческое* (если сверхчеловека понимать как символ личности, представителя нового вида *H. superior creans*). Я написал: «в стихотворении», как будто в жизни могло быть или было другое, — но на этом уровне самостановления символы напрямую связаны с жизнью. Мало сказать, что они ее выражают, — они ее *проводят*. Проводят рано или

поздно: и Ницше в конце концов полностью вошел в свою тень — хочется сказать, с любовью. Эта-то любовь как законное, но *нетерпеливо* и аффективно подгоняемое горячее стремление превзойти в себе обычного человека-индивида, подняться над собой, и есть слишком сверхчеловеческое, то есть чрезмерный рост и разгон сознания, приведший к его инфляции.

* * *

В такой вот игре света и тени[10] и проходило самостановление Ницше, как оно, вероятно, в принципе и должно проходить вообще. А еще? Какие были у него еще признаки, какие неотъемлемые характерные черты? Как он сам переживал и выражал его? Вот, например, очень яркий афоризм 552 «Утренней зари», где автор торжественно повествует о некоем таинственном и горячо любимом неизвестном существе, «что растет в нас», обладая «таинственной ценностью, о которой мы думаем с восторгом». Это состояние «беременности» тем существом, когда «все прикрыто завесой, все полно предчувствия; неизвестно, как и что происходит; нужно выжидать и стараться быть *готовым*.» В таком тревожном, но «*высокоторжественном состоянии* и нужно жить»; нужно «постоянно печься, постоянно бдеть, держать душу в покое готовности, чтобы довести до *прекрасного завершения* нашу плодотворность». Правда, Ницше как раз *покоем готовности* и не отличался, а об этих беременных может сказать только одно: что они «странны», но и этого вполне достаточно для того, чтобы его понять. — *Теперь*, мне кажется, я уже спокойно могу положиться на читателя: мне нет нужды специально комментировать этот текст.

Но это была, так сказать, феноменология самостановления на уровне самоощущения. А сейчас речь пойдет о самой его сути. Эту суть выражает ницшевское представление о себе самом, уже не укутанное в коллективно-собирательный образ «беременных», а строго автобиографическое. В более позднем тексте (предисловии ко 2-му тому «Человеческого, слишком человеческого», 1886) Ницше говорит о «своем задании», которое чуть было не утратил в результате огромной разочарованности Вагнером (читай: остатками уже разбитых личных «идеалов»), но потом путем жесткого разбирательства со всем коллективным в себе вновь обрел «дорогу ко “мне” самому, к *моему* заданию».

А теперь, чтобы ни у кого не осталось неясности насчет этого «задания», я наконец позволю себе снова обильно процитировать Ницше (источник тот же,

[10] Как тут не вспомнить другое, уже упоминавшееся мною стихотворение, где «Одно стало Двумя» и где есть такие строки: «Здесь я сидел и ждал — не ожидая,//Вне зла и вне добра, но лишь играя://Весь — свет, весь — тень, в полуденном раю,//В бесцельном времени, у моря на краю».

главка 4): «Потаенное и самовластное Неизвестное, имени которому мы долго не можем найти, покуда наконец оно не выявит себя в качестве нашего *задания*, — этот тиран в нас требует ужасного возмещения за любую попытку уклониться или ускользнуть от него, за любую преждевременную остановку, за любое уравнивание с теми, к кому мы не принадлежим, за любую даже вполне достойную деятельность, если она отклоняет нас от нашего главного дела, мало того, и за любую добродетель, желающую защитить нас от всей суровости, свойственной глубочайшей внутренней ответственности. А если нам вздумается сомневаться в своем праве на *собственное* задание, если мы начинаем искать себе каких-нибудь поблажек, то ответом всякий раз будет болезнь».

Вот так: *болезнь*, ни более и ни менее, болезнь — наказание за одну только попытку отказа от собственной личности, вернее, даже от шанса стать личностью. Ведь что иное ницшевское «задание», этот «тяжкий груз», но и «величайший дар жизни», если не «конечный результат», если не смысл самостановления — обретение своей личности? Но разве Ницше когда-нибудь пытался всерьез отказаться от своего «задания»? Нет, этого, конечно, не было. Его собственное описание такой «попытки» выглядит, честно говоря, невразумительно: между словами «Мое *задание* — где оно теперь было? Разве не казалось теперь, будто мое задание отвернулось от меня, будто теперь я надолго утратил на него право?» (предисловие ко 2-му тому «Человеческого, слишком человеческого», главка 3), как будто бы говорящими о ней, и объяснением *причин* нет никакой подлинной, глубокой связи.

Ведь эти «причины» в смысле самостановления — на самом деле сугубо позитивное свершение: крушение последнего оставшегося идеала, а именно отношения к Вагнеру как личности и пережитые затем тяжелое разочарование, глубочайшая усталость и отвращение к романтической музыке. Это не отказ от задания, а просто личностный кризис, преодоление которого, наоборот, продвинуло Ницше далеко вперед, хотя расплатился он за него, вероятно, одним из самых тяжких переживаний, страданием при виде «ужасающей драмы», которая была таковой, разумеется, только для него *лично*. Можно, пожалуй, понять эту аберрацию ницшевской самооценки и оценки им своего пути к «заданию» как его «слишком сверхчеловеческое».

(Кстати, пусть читатель не подумает сгоряча, что я считаю, будто вижу своего героя насквозь, будто он передо мной весь как на ладони: даже полностью вымышленный герой, и тот — если он вымышлен хорошо, — таит, обязан что-то таить от своего автора; а уж невымышленнный тем более. Нет, я так, конечно, не считаю. Я только пытаюсь разглядеть, угадать в нем главное, то, что в принципе доступно постороннему глазу. Может быть, я захожу в своем желании немного слишком далеко, туда, где начинается необозримая и необоримая тайна личности, — и в этой мере рискую ошибиться. Но без риска не бывает познания.)

Поэтому я думаю, что дело тут было тогда (как оно бывает и всегда) в другом: болезнь может быть наказанием вовсе не за отказ от самостановления, а напротив, *за* самостановление, даже за одну лишь попытку сознательно приобщиться к нему. А лучше сказать, это не наказание, но помеха, и такой помехой может оказаться что угодно, вовсе не обязательно болезнь, как в случае Ницше. Помехой может стать всякая будто нарочно и искусно «подобранная» жизнью ситуация, в которой энергия, необходимая для самостановления, вынуждена уходить из его русла и течь по любому другому (произвольные примеры таких ситуаций: серьезные житейские проблемы, соблазн успеха и славы, любовь, сильный затяжной аффект вообще и т. д., хотя болезнь, и особенно психическая, — видимо, предпочтительное орудие такого рода). О ранней смерти, кладущей конец всему, я уж и не говорю, — она вполне может быть и, по-моему, бывает непреодолимой помехой самостановлению, свидетельством его поражения *при напряжении всех сил бойца*. А кто же это, спрашивается, делает попытки помешать человеку стать самим собой, возвыситься над собой?

Никто. Привыкшее все героизировать сознание может увидеть подобную ситуацию в образах борьбы с «ветхим Адамом», даже «войны с собой», но речь тут идет «всего-навсего» о естественном, *природном процессе реакции* энтропийной стороны бессознательного на негэнтропийный процесс сверхприродного самостановления с его ростом и разгоном сознания и заменой ведущих мотивов деятельности («ценностей») на мотивы, необычные и небывалые для вида *H. sap. sap*. По мере того как увеличивается расстояние между энтропийным дном природы и верхушкой растущей за ее пределы личности, растет и напряжение между верхом и низом, напряжение, которое личность ощущает как сопротивление своему росту. Тот, кто выдерживает такое напряжение и сопротивление, кто несмотря ни на что продолжает выполнять свое задание, то есть дело самостановления, становится со временем только сильнее — *то, что его не убивает, делает его сильнее*: именно это Ницше и описывает как коллизию «болезни» и «выздоровления», ведущего к «великому здоровью», причем он совершенно верно склоняется к их метафорическому, а не буквальному пониманию.

Это великое здоровье, или, может быть, окончательное опамятование, и есть для Ницше судьба, рок. Такой рок, по его мнению, следует не просто безропотно принимать с каменным, стоическим выражением на лице, но прямотаки любить, буйно радоваться и дионисийски ликовать (поскольку уж очень тяжело было бы переносить *fatum* без *amor*: рок, как известно, суров, — хотя бы потому, что тащит, не спрашивая, хочешь ты этого или нет). А как же сопротивление и всяческие болезненные помехи? Что же такое все-таки рок — помехи или побеждающее их самостановление? Не становится ли последнее силь-

нее первых, пройдя какой-то загадочный рубеж и достигнув качества полной необратимости и неуязвимости[11]?

Да, такой рубеж, видимо, есть. Если личности удалось, а это действительно дело удачи — Ницше не случайно так много говорит об «удавшихся», имея в виду отнюдь не житейские, деловые или политические удачи, — так вот, если ей удалось накопить достаточно энергии самостановления, достичь «критической массы», то она пересекает некую *границу, которая равнозначна достижению саморефлексии в качестве самостановящегося* и за которой ее интересы и самая природа становятся все менее «личными» и заодно все менее уязвимыми для внутренней энтропии. Они становятся все более сверхличными и даже *как бы* коллективными — но суть этой новой коллективности совсем иная, и тут нужно новое имя (есть в русском языке одно готовое, но мне почему-то вовсе не хочется им пользоваться). Великий терминатор, кстати, ясно это чувствовал — в неотправленном письме к Вагнеру (начало рокового для их отношений 1878-го года) он говорит: «Хотя… я не знаю никого, кто мыслил бы нынче сходно со мною, но мне кажется, будто я мыслил не как индивид, а как коллектив, — такое вот странное ощущение одиночества и общности <зараз>. — Скачущий впереди герольд, который точно не знает, следует ли за ним войско и есть ли войско вообще». Со временем он точно узнает, что реального человеческого войска за ним не было, разве что было виртуальное, воображаемо-будущее…

Да, теперь главное уже сделано, собственная личность сложилась и окончательно созрела; ей уже нет дела до себя, до своего «я». Теперь ее дело — *отдавать* все созревшее. Плод, доросший до своего предела, должен упасть на землю, так сказать, стать жертвой манам и сгнить, умереть, чтобы появилась новая жизнь. Этот плод — собственное «я» личности; сама же личность много больше и шире «я».

Такая личность уже в принципе, вероятно, недоступна воздействию психической энтропии, но зато тем более доступна своей негэнтропийной *судьбе*. Что же такое судьба? По-видимому (другого ответа я не знаю), это *индивидуальная целостность человека и мира*. Такая целостность — в зависимости от того, какой человек в ней участвует — может иметь более или менее человеческое лицо. Чем в большей степени человек — личность как бесконечное задание, тем более неслучайные, личностные черты у лика и повадки его судьбы. Чем более человек задан своей коллективной природой, тем меньше его судьба похожа

[11] Должен, впрочем, сказать, что, по моим сведениям, самостановление подвергает человека куда большему риску, чем это делает «процесс индивидуации» и обычная «судьба» индивида, — хотя бы уже потому, что на карту здесь поставлено нечто бесконечно более важное. Катастрофами на этом пути усеяна, словно вспышками благодатных взрывов, вся высшая история человечества, история творчества. Но порог необратимости самого самостановления все же существует, хотя катастрофа возможна и за ним.

на лицо и тем больше она подобна колее — накатанной и в принципе одинаковой для всех, тем больше она состоит из случайностей, безразличных к индивиду и потому бессмысленных.

Зато личность вступает со своей судьбой в личные, далеко не случайные, а глубоко осмысленные отношения: она начинает различать голос судьбы и постепенно учится говорить с нею, отвечать ей. Она осознаёт себя участником в строительстве судьбы, она имеет в ней свою законную долю, но добровольно и радостно подчиняется ее командам, потому что командует здесь *не чужой*. (В 3-ей части ницшевского «Заратуштры» есть место, где говорится именно об этом: герой утверждает, что кончилось время, когда с ним еще могли происходить случайности, а теперь с ним не может случиться ничего, что не было бы его собственным, — оно только, наконец, возвращается назад, домой, в его подлинное «я»[12].) Личность устремлена в неизвестное будущее, полное надежды на окончательное слияние человека и его судьбы.

Каков же был смысл судьбы Ницше, насколько этот смысл вообще поддается пониманию? Чтобы попробовать добиться такого понимания, поглядим на максимально обобщенные итоги его работы, видимые как бы с большой высоты. Лично мне эти итоги слышатся как полифоническая двойственность великого отрицания и великого утверждения. Теперь надо только найти то место в душе нашего героя, где они предстают как одно свершение. И мне кажется, что я его знаю. Имя этому свершению — *жертва*.

Что сам Ницше отлично понимал это, можно усмотреть из его требования, обращенного к неким виртуальным, будущим «хорошим европейцам» (а на самом деле к себе самому), к «*вам*, кому приходится туже всего, самым редким, стоящим под величайшим риском, самым духовным, отважным, призванным быть *совестью* современной души, а в качестве таковых призванным ее *знать*, вам, в ком сошлось воедино то, что только может быть сегодня больного, ядовитого и опасного, — вам, чей жребий требует, чтобы вы были больнее, чем отдельный человек, потому что вы не “*просто* отдельные люди”».

Такие люди (а наш герой говорит тут, разумеется, о себе самом) призваны добровольно *взять на себя* все больное, чтобы… Однако лучше уж сразу и с облегчением выслушать Томаса Манна, хорошо уловившего тут мысль Ницше: «И разве здоровые во все времена и эпохи не жили открытиями, добытыми болезнью! Были люди, которые сознательно и намеренно обрекали себя на болезнь и безумие, чтобы добыть людям знания, служившие здоровью, после того как были обретены безумием, и обладание и пользование которыми по-

[12] Ницше пользуется тут словом «das Selbst», которое в текстах Юнга традиционно переводится на русский как «самость» (а на самом деле в немецком языке всегда означает «подлинное *я*»).

сле подобного акта героического самопожертвования уже не предопределялось болезнью и безумием. Это и есть истинная Голгофа»[13].

Но здесь мы с читателем уже выходим на последний, наиболее высокий (или, что в данном случае то же самое, наиболее глубокий) уровень, на который нашего героя вынес его рок, на который он, возлюбивший свой рок, вынес себя сам, — к *свершению жертвы*.

[13] «Волшебная гора», гл. 6 (перевод В. Курелла). Манн, собственно говоря, развивает тут мысль самого Ницше (см.: «Утренняя заря», аф. 18).

Уровень 10. Manibus profundi: последний акт трагедии

…Музы маленькой толпой, взволнованно шепчась между собою, сгрудились на нижних каменных ступенях театра, прямо перед самой сценой, в ожидании последнего выхода нашего героя в последнем акте трагедии его самостановления. Есть тут и другая публика — слышны многообразные шуршания, равнодушные разговоры и даже зевки; кое-кто небрежно или торопливо перелистывает модные журналы или толстые диссертации. Крайняя, степенная и пожилая, с очень длинным лицом Клио (а может, и другая муза — отсюда, где поместился я, не слишком хорошо видно) строго, с осуждением смотрит на соседа, безнадежно занятого как раз этим почтенным, служебным делом, — по всей видимости, профессора.

Но тут другой сосед, до сих пор с рассеянным вниманием созерцавший происходящее, теперь мягким воркующим голосом говорит, наклонившись вперед, поверх безучастных коленей, сверкающего портфеля и дородной рукописи профессора, и обращаясь явно к Клио: «Послушайте меня, милая барышня, не напрягайтесь так сильно — ничего особенного нам уже не покажут. Все, что мы с вами тут увидим, — это сугубо клиническая картина, интересная только для немногих; а среди вас девятерых, как я вижу, врачей нет!». Он снисходительно улыбается, как человек, только что открывший другому глаза на что-то, и вежливо прикрывает ладошкой растянутый зевком рот. Муза нервно поправляет пальцем пенсне, высокомерно смотрит на него и с презрением отворачивается. Воцаряется полная отчужденность.

На чью же сторону нам стать — с наслаждением и ужасом предвкушающих последний акт трагедии Муз или матерого скучающего психиатра?

Я беру в руки психиатрическую точку зрения на болезнь Ницше[1] и с недоумением (признаться, деланным) поворачиваю ее во все стороны. И со всех сторон делать мне с нею решительно нечего. Опровергнуть ее нельзя: она гласит, что этот человек просто сошел с ума, диагноз ему такой-то, а может, и такой-то — точно неизвестно, но только потому, что у нас, психиатров, нет полной и достоверной информации об анамнезе. Люди иногда сходят с ума; это, знаете ли, бывает — то один сойдет с ума, а то другой. Почему бы этому не *случиться* и с Ницше? Высокоразвитый интеллект или, скажем, большой художественный дар ни от чего, знаете ли, не гарантирует, а, скорее, повышает риск

[1] О Юнге я тут не говорю: в своих опубликованных сочинениях он высказывался на этот счет часто и охотно, но только по случаю, мимоходом и, видимо, нарочито неопределенно. Тексты же его семинаров 30-х годов о «Заратуштре», недавно ставших доступными, от которых можно было бы ожидать толка, разочаровывают явными ошибками, подтасовками и явным желанием упростить и принизить Ницше.

психического заболевания: психика, понимаете, перенапрягается, ну и… Вот, например, и Гёльдерлин… Примерами такого рода кишит мир науки и искусства. Ведь, кстати, автор (то есть я, пишущий эти строки) сам рассуждал тут об энтропийной реакции бессознательного!

Хватит! Возразить на все это *с точки зрения разума* нечего, и кто хочет, может ее разделять. Упреков он не услышит — и с блаженной улыбкой будет лелеять свою очень чистую интеллектуальную, а может, и общую совесть. Хотя, пожалуй, нет… Не совсем чистую… Кажется, какой-то почти незаметный, но зловредный червячок сомнения (как говорится) ее все-таки проедает, точит. Этот червячок — мысль о *случайности*, сразившей вот именно его, Фридриха Вильгельма Ницше, который совершенно *случайно* мог получить дурную наследственность с отцовской стороны, или *случайно* оказаться носителем спирохет, или *случайно*, словно обычный человек, приобрести какое-то сложное нервное заболевание, мучившее его годами и в конце концов перешедшее в клинико-психопатическую стадию. Несчастный, так сказать, *случай*, «казус Ницше»… Но у случая всегда нечистая совесть и бегающие глаза. И как-то от этого на душе у нас становится скверно…

А чтобы не было так скверно, возьмем-ка мы и отбросим мысль о случайности вообще. Не было случайности, а было просто перенапряжение нервов и психики в целом, вот *он* и не выдержал. Про себя же, может быть, будем с легким злорадством думать: а вот не перенапрягайся, вообще не надо напрягаться, ишь, тоже нам нашелся, нечего было «высовываться»… Но мы никому не скажем об этом, неудобно ведь: как-никак Ницше — гений, общепризнанный титан мысли, о нем говорится в любом учебнике, о нем постоянно пишут, говорят и болтают, и есть обширная библиография работ о нем, занимающая целый большой том… Ницше — это солидно (в заманчивой дали нам мерещатся премии и должности). *«Ницше — фигура знаковая!»* (на языке либералов).

Я послушал, а отчасти и подслушал мысли всех этих достойных людей. Я совсем не нахожу эти мысли интересными. Мало того, я нахожу их *слишком человеческими*, иными словами, низкими и пошлыми — несмотря на то, что они неуязвимы для возражений. Они, пожалуй, просто *ниже* всяких возражений. Что же касается возражения, выдвинутого чуть выше (признаться, мною же самим — об энтропийной реакции бессознательного), то придется сказать: Ницше выходит из ряду вон и тут, то есть из очень узкого ряда тех, кто когда-либо выходил вон из рядов. Ведь он — первый, кто начал осознавать и познавать собственный процесс самостановления, а на его, то есть на своем собственном примере, и такой процесс вообще.

Куда интересней, а главное, в любом случае куда плодотворней обратиться к совсем другой гипотезе, которую я собираюсь здесь изложить. Эта гипотеза будет, положим, не вполне «разумной» — но зато она способна дать более убедительную, законченную, символически-художественно правдивую картину

жизни нашего героя или, лучше сказать, *полную перспективу* этой жизни как удачного, хотя и незавершенного процесса самостановления, в котором нет места слепой случайности, но есть место *зрелой и зрячей* судьбе и ее немыслимо-разумному разговору с человеком. Может быть, она, эта перспектива, способна даже извлечь музыку судьбы из глухого, слитного шума жизни…

Итак, я буду исходить из уже намеченной мною перспективы, с одной стороны, и, с другой, — из некоторых не бросающихся в глаза ницшевских текстов, особенно поздних (и, разумеется, из их духа), которые могут послужить стрелками, указывающими туда же, куда направлены перст и перспектива судьбы.

* * *

Тема, которую я начинаю теперь (музы замерли и напряженно слушают, поджав губы), уже звучала здесь прежде: дважды она была ясно слышна на первом повороте нашей лестницы в бездну и несколько раз — в партии Ницше, как побочная и еле различимая. Сейчас она станет единственной темой — но в ней будут отдаваться эхом все темы, уже прослушанные нами: они будут то сливаться с основной, то образовывать ее ракоходные контрапункты. Звучит она ближе к концу моей книги и «одновременно» в самом конце жизни ее героя — такая диспозиция в некотором музыкальном смысле символизирует незамкнутость этой жизни ее концом. Я говорю, конечно, о теме *жертвы*.

Как мне теперь поступить, чтобы не быть освистанным Музами? Начну с того, что попробую выяснить, как менялось отношение Ницше к перспективам своего успеха в борьбе с матрицей, — я говорю «выяснить», потому что это отношение было не таким уж очевидным. Ведь тексты законченных книг мыслителя — я имею в виду те, что написаны после «Заратуштры», — полны прежней боевой бодрости и пыла. Мало того, его силы в них накапливаются, о чем можно судить и по тому, что в ход идут все новые средства: к идеям, мифологическим образам, к педагогико-терапевтическим приемам воздействия на матрицу добавляются *мировоззренчески-поведенческие программы*, их внедрение в сознание читателя через текст (такие программы — имморализм, «активный нигилизм» и напоследок даже попытка ввести *цинизм* как программу).

Но чем больше Ницше познавал матрицу, тем лучше начинал различать ее невиданный, дьявольский масштаб, ее могучую чугунную силу и хватку, ее почти всемирные железные корни. Он уже пробует говорить о ней в псевдоапокалипсическом стиле, пользуясь такими оборотами, как «пришествие» нигилизма, христианства, демократии и т. д. Он уже чует неладное, он, кажется, уже подозревает, что никакого воинства, следующего за ним как «герольдом» антиматрицы нет и не предвидится (и, возможно, в его памяти то и дело всплы-

вает знаменитая дюреровская гравюра[2]), а все его атаки не более результативны, чем попытки резать ножом воду или воздух. Разумеется, эти ощущения и мысли пришли к нему не извне, в виде хоть какой-нибудь ответной реакции — на нее он, тогда еще мало кому известный автор, рассчитывать никак не мог, а изнутри, в итоге своего воинского познания матрицы.

Думаю, и думаю с уверенностью, что в глубинах его души уже поселились разочарование в своей стратегии и даже *отчаяние*, на которое я намекал раньше. Мою уверенность подкрепляет такое высказывание, сделанное осенью 1885-го (в порядке сугубо приватной записи «только для себя»): «Вообще говоря, хорошо бы, чтобы вокруг меня были глубоко и тонко чувствующие люди, которые хоть как-то защищали бы меня от меня самого, да еще и умели бы подбодрить: ведь тот, кто думает о таких вещах, о каких приходится думать мне, всегда ходит по самому краю бездны самоуничтожения» (*ПСС*, 12, 1 [1]).

Это, конечно, мысль о возможности самоубийства — но отнюдь не на почве мучительной для Ницше болезни (как мог бы подумать любой рядовой профессор; свою физическую боль наш герой и впрямь уверенно победил, то есть стал выше ее, не подчинился ей), а исключительно на почве его размышлений «о таких вещах, о каких приходится думать» ему. А о каких вещах ему приходилось думать? Вероятно, он и здесь думал и чувствовал на нескольких уровнях зараз — и на одном из них, более глубоком или, лучше сказать, потаенном, он думал о том, что вся его педагогика и терапия оказались, быть может, тщетны, не сработали, и теперь остается только одно, самое последнее средство.

Какое же, если человек уже перепробовал действительно все возможные средства, ни одно из них не помогло, а других нет и не предвидится? — *Бросить на чашу весов самого себя*. (Музы разражаются немного поспешными рукоплесканиями, но, напомню читателю, рукоплескания адресованы, разумеется, не мне — я тут такой же зритель, как и они, — а нашему герою. Я, конечно, из вежливости присоединяюсь в рукоплесканиях к Музам; остальные же зрители смущенно молчат, и только профессор продолжает лихорадочно листать диссертацию; ему некогда, у него нет времени.)

Какой сверкающий, алмазный момент в этой драме! Хотя самое интересное еще впереди и детали нам пока не видны, но зато теперь уже можно с чистой совестью на этом примере показать всем, чтó я имел в виду, говоря о сверхприродных мотивах личности, проходящей через процесс самостановления. Личное задание Ницше — *его* самостановление — слилось с его борьбой и сделалось сверхличным; оба стали одним и тем же Заданием: вот откуда и отчаяние, и мысли о самоубийстве, и, наконец, решимость на жертву.

---

[2] Та самая, где герой изображен невозмутимым всадником, не уделяющим ровно никакого внимания своему опасному, очень опасному соседу. С неудовольствием вспоминаю, что при входе на лестницу нечаянно переврал ее название; но бежать обратно по всем ступеням и поворотам ради его исправления я не буду, дело не ждет.

Но что же это в конце концов за жертва — и почему именно жертва? А если это правда, то каким образом Ницше думал ее принести — и кому?

Мысли о жертве давно занимали Ницше, они, можно сказать, стали для него родными и привычными — и притом в неслыханных масштабах, вплоть до «мысли о *приносящем себя в жертву человечестве*» («Утренняя заря», аф. 45). «Познание истины останется единственной чудовищной целью, которой подобает такая жертва» (*там же* — тогда он еще не решался третировать самое слово «истина» так, как делал это позднее). Жертвой у него могут стать и становятся все — «сильный человек» может принести в жертву *себя*, а потому *имеет право* жертвовать кем угодно другим; человечество *должно* пожертвовать Богом и всеми своими прежними высшими ценностями. Цель таких жертвоприношений, по Ницше, — «усилить путем жертвы — которая приносилась бы и нами, и *ближними* — всеобщее чувство человеческой *силы*» («Утренняя заря», аф. 146). Верный себе, он одновременно издевается над «моралью жертвенных животных» (альтруизмом — а сам между тем практикует, хотя и в совсем другом смысле, именно его, этот альтруизм: *quod licet Jovi*, …: так гласит в данном случае принцип *иерархии видов*).

Понять, почему *жертва* играет такую выдающуюся роль в мире ницшевских представлений, не так уж трудно: потому, что жертва выходит за пределы теоретического (матричного) мироощущения, ведь это — нечто сугубо практическое, это *действие силы* (см. предыдущую цитату). С ликованием (добровольно) исчезнуть в потоке становления ради не абстрактной, а вполне конкретной цели *усиления жизни* — это истинно «по-дионисовски». Это, так сказать, «доказательство от силы» (выражение, симптоматично неправильно образованное Ницше от евангельского текста 1 Кор. 2:4).

(Между тем подлинный источник и силы, и ощущения силы — напряжение, создаваемое психическими противоположностями, когда оно намеренно форсируется активным агентом психики путем их усугубления, или, выражаясь на ницшевский лад, путем разверзания дистанций, разделяющих противоположности. Ницше, как уже упоминалось, нацеленно имеет дело с «тенью», то есть с бессознательными контрпозициями сознательных позиций, потому что стремится к напряженной, полной силы целостности самого себя как конечной цели самостановления. Именно это странное и немыслимое для *сапсапов* занятие дает ему силу и возможность *мыслить* жертву и *совершать* ее. Ближе к концу сознательной жизни его сознание и бессознательное начинают сближаться слишком быстро и мощно — вероятно, в результате сознательного чрезмерно напряженного разверзания дистанций, — пока первое из них не тонет во втором.)

А были ли когда-нибудь в прошлом *такого рода* жертвы «широкого размаха»? Мы с читателем уже знаем об этом — но видел ли их и наш герой? Ду-

маю, что видел и понимал. Такими жертвами были его антигерои[3] Сократ и Христос. Обратим внимание на одно малозаметное место из книги «Человеческое, слишком человеческое» (2-й том, аф. 94). Вот как оно звучит: «*Судебные убийства*. — Два величайших судебных убийства в мировой истории суть, говоря без околичностей, скрытые, и хорошо скрытые самоубийства. В обоих случаях было желание умереть; в обоих случаях меч направлялся в собственную грудь, будучи вложен в руку человеческой несправедливости». И это все. Ницше не говорит, *кто* были эти двое «судебно убитых» (и намеренно пользуется пассивно-безличными оборотами), да и сам термин «судебное убийство» больше никогда не употребляет. Складывается впечатление, что он здесь *проговорился* о какой-то важной лично для него тайне, но впредь ее уже не раскрывал. Поэтому я уверенно отношу это его высказывание к проявлению комплекса тайны — «молчи, скрывайся и таи…».

Что он имел в виду *Сократа и Христа*, сомнений не вызывает. Но вот что он говорит именно об их самоубийствах, на первый взгляд довольно странно: ведь это как будто бы не дает ровно ничего существенного для понимания их роли в творчестве идеалов, которое только и интересует Ницше в названной книге. Значит, дело тут не в самих самоубийствах, вернее, дело в том, что это были не просто самоубийства, какие делаются обыкновенно в депрессии, от боли, отчаяния, бесчестия или общей безвыходности положения. Это были «самоубийства», задуманные и выполненные с определенной целью, выходящей за пределы самоощущения и стремлений совершавших их личностей. Сократ, как я уже говорил, *заставил* афинян казнить себя (и даже не позволил спасти себя от казни). Христос, знавший, что предназначен в жертву, тоже был обязан сделать все, чтобы она состоялась.

Думаю, Ницше все это понимал — и, как всегда, сразу на двух уровнях. На втором из них, бессознательном, «понимание» причудливо преломлялось в *подражание*, доходящее до самоотождествления с антигероями. И на этот раз дело было не только в бессознательной ассимиляции, вызванной его сознательной критически-воинской позицией, которую он занял по отношению к ним. Здесь, как и часто в разговоре о Ницше, вообще трудно и даже невозможно различить сознательное лицо и бессознательную изнанку, настолько они

[3] Третий его антигерой — Вагнер — не был жертвой в этом же смысле, но был ею в другом: Ницше принес в жертву *свою* любовь к нему (а заодно, к счастью, и свой неважный музыкальный вкус по имени Вагнер). Вагнер был для него предателем: он предал музыку как дионисовско-нематричное начало (то есть фактически или, лучше сказать, психологически — самого Ницше) началу матричному — христианству. Отсюда явно и повышенно *аффективное* отношение Ницше к Вагнеру: даже фактически повиснув над бездной, мыслитель находит в себе силы написать последнюю свою «готовую» работу, автокомпиляцию «Ницше *contra* Вагнер». А в «Се человек» раздел о его сочинении, посвященном критике Вагнера, *в шесть раз больше* разделов о таких неизмеримо важнейших книгах, как «За пределами добра и зла» и «К генеалогии морали».

срослись у него в одно изваяние, настолько то и другое оказалось у него захвачено одним вихрем самостановления. Поэтому можно осторожно предположить, что он догадывался о своей особой личной связанности с образами Сократа и Христа.

Посмотрим на три последних книги нашего героя — «Гибель кумиров», «Антихристианин» и «Се человек» — и увидим в них «арпеджио» последнего аккорда его музыки, диссонансового, но очень гармоничного в высшем смысле аккорда, три главных ноты которого суть Сократ («Проблема Сократа» — важнейший смысловой узел первой книги), Христос и… сам Ницше. Чем яростнее он пинает Отца логики и — в меньшей степени — логического Сына-Агнца (в этом случае в его голосе сквозит скорее жалость к бедному «идиоту»), тем вернее воспроизводит в своей автобиографической книге некоторые черты их поведения.

В самом деле: в обстановке публичной исповеди, самораскрытия (Сократ и Христос — на суде, Ницше — в книге) все трое ведут себя, с точки зрения человеческой (слишком человеческой), вызывающе-провокационно. Сократ рассуждает о своей божественной мудрости и, в сущности, прозрачно намекает на то, что он лучше всех остальных, поскольку следует правильному пути, указанному богами, а другие ему не следуют. Христос не отрицает того, что он — Сын Божий («если скажу вам, вы не поверите») и Царь Иудейский (хотя и не от мира сего). Ницше рассказывает всем о том, почему он так мудр, так умен и почему пишет такие хорошие книги.

Более или менее бессознательную *imitatio Christi* можно видеть и в самоощущении нашего героя как особенного существа, кладущего конец старому и дающего начало новому миру, как открывателя пути к будущему, к подлинной, не иллюзорной жизни (вспомните: «Я есмь путь и истина и жизнь»). Одновременно Ницше сознательно *играл* в отождествление с Антихристом, вернее, сделал робкую попытку играть в него — только в частной переписке и с явной иронией (в названии его книги «Антихристианин» значение «Антихрист» звучит только обертоном). А о названии его последней книги, «Се человек», и говорить не приходится, разве что тут видно полностью сознательное отождествление, даже пародия: *самораспятие*. Наконец, уже оказавшись в тени своего сознания, он полностью отождествляет себя с Распятым; но, даже в мире теней верный стремлению к дионисовской целостности (может быть, тут сказалась инерция самостановления), он одновременно отождествляет себя и с его противоположностью, Дионисом.

Как же связана жертва, к которой готовился Ницше, с двумя другими, древними? Цикл жизни, начатый такими жертвами и приведший к ее ослаблению, должен закончиться тоже жертвой, чтобы начать новый цикл усиления жизни. Этот ход мысли (хотя *так* он ее не высказал) о циклическом возвращении с целью терминации и прорыва был отнюдь не чужд ему: можно видеть ее

пример в ницшевской идее, согласно которой Заратуштра некогда положил начало представлениям о добре и зле — и *поэтому* он же должен явиться на землю снова, чтобы положить им конец учением о вечном возвращении. Итак, снова жертва, но другого рода.

Теперь надо было решительно, раз и навсегда, *погасить* этой жертвой две первые. Вспомним общую практическую позицию нашего героя по отношению к матрице, позицию, выраженную метафорически: *огонь против огня*[4]. Предполагается угашение матричного коллективного разума ценой раздувания, но в конце концов тоже угашения собственного разума в жертве. Хотя на одном, явном уровне Ницше был против «sacrificium intellectus», на другом, более глубоком, именно на него он и решился (так сказать, по «закону контрпозиции»). Как позиция христианина такое *sacrificium* есть принесение в жертву индивидуального, личностного разума в пользу всеобщего, коллективного (то есть в пользу Христа-Логоса). Насколько странным кажется, что в буквальном смысле Ницше делает то же самое, только, разумеется, без Христа и с совсем другой, прямо противоположной целью — пожертвовать своим разумом в пользу всеобщего, чтобы *об-разумить* его, чтобы остановить пожар, которым этот матричный разум сжигает все вокруг себя, сжигает собственные корни, сжигает человека как целое, а главное — сверхчеловеческое будущее человека!

Как идея, как замысел такое жертвоприношение — вещь в высшей степени абстрактная. Каким же образом Ницше думал осуществить его? По своей воле лишиться разума, доведя его до края, до последнего усилия, или, иначе говоря, добровольно сойти с ума, — дело, видимо, технически очень сложное[5]. В конце

---

[4] В этом смысле в высшей степени симптоматично «последнее соображение» Ницше (действительно оказавшееся одним из последних его *соображений*, уже весьма нечетких) — в «объявлении войны» Гогенцоллернам он заявляет: «Если б мне только выдали этого юного преступника; я не замедлил бы погубить его — я хочу сам пустить испепеляющее пламя в его проклятый преступный ум» (*ПСС*, 13, 25 [14]) и немного спустя повторяет: «Если б этот молодой преступник оказался в моих руках, уж я бы не замедлил его погубить, предав огню его преступный ум…» (*там же*, 25 [20], и тут же *condamnit illi ad vitam diaboli vitae*). «Юный преступник» — это император Вильгельм II, на фигуре которого, видимо, тогда фантастически сошлась клином вся великая воинская ярость Великого терминатора против матрицы (он хотел погубить его *ум*, то есть сознание, *пламенем*, метафорически связанным для Ницше с сознанием). — Наведя справку у текста *ПСС*, вижу, что это было его *предпоследнее* соображение; последним было: «Уничтожив тебя, Гогенцоллерн, я уничтожу ложь» («ложь» — это, по прямому смыслу предыдущих текстов, империя, но на символическом, *подлинном* уровне — ведь как можно было надеяться уничтожить империю? — конечно, это матрица как иллюзорная, искалеченная жизнь).

[5] Заигрывал он с этой идеей уже давно, в 1880-м: «…следовало бы погостить в подземном мире, по ту сторону всех поверхностей и, сидя за одним столом с Персефоной, метать кости и биться об заклад с нею самой» («Утренняя заря», аф. 130), а в неопубликованном наброске осени того же года — еще откровеннее, в тоне исповеди (или признания сумасшедшего): «Я играл в кости с самими владыками подземного мира» (*ПСС*, Bd. 9, 6 [355]).

концов наш мастер психологии инстинктивно нашел результативное решение (я скажу о нем ниже) — но сначала, вероятно, не представлял себе, как это сделать, да и вообще весьма побаивался такого выхода из положения. Поэтому у него был сперва на уме другой способ жертвоприношения — думаю, был довольно давно, задолго до окончания драмы. (При этом «быть на уме» в случае Ницше — в психологическом отношении ситуация сложная и, надеюсь, читатель уже понимает, насколько сложная и какая именно.)

Этот другой способ в сравнении с первым гораздо более прост; к тому же он не выходил из колеи, проложенной предшественниками нашего героя по жертве, и прямо взывал к подражанию. Я говорю о *преступлении*. В самом деле, Сократ и Христос были осуждены и казнены как преступники, и притом *государственные преступники* (хотя и не были ими). Было ли у Ницше на уме что-то подобное? По-моему, было, но очень потаенно, и здесь дело уже не в комплексе тайны — просто о таких вещах не говорят заранее. Правда, сказано об этом все-таки было — в одном из черновиков к «Утренней заре» (стало быть, еще в 1880-м), разумеется, не предназначенных для посторонних глаз. Сказано было сгоряча, замечено автором и впредь выброшено им из записей раз и навсегда.

Упомянутая запись — набросок афоризма 179 названной выше книги. Мне вдруг захотелось привести его полностью, несмотря на все его стилистические несовершенства (но на то ведь он и набросок!), которые я сохранил, верный этике переводчика. «Как можно меньше государства! Мне не нужно государство, я сам дал бы себе лучшее образование без традиционного принуждения, а именно, более подходящее к моему телу, и сэкономил бы силы, растраченные на попытки вырваться. Если все вокруг нас станет тогда менее надежным, тем лучше! Я хотел бы, чтобы мы жили несколько более настороженно и воинственно. Это купцы хотят сделать таким заманчивым для нас свое государство — покойное кресло, они теперь своей философией завоевали весь мир. “Индустриальное” государство — не мой выбор, как оно было выбором Спенсера. Я сам хочу быть государством как можно больше, у меня есть так много расходов-доходов, так много потребностей. Так много информации. Но при этом — в бедности и без поползновений к почетным должностям, а также без восхищения воинскими лаврами. Я знаю, где погибнут эти государства, — в чудогосударстве социалистов: я его противник, я ненавижу его уже в нынешнем государстве. Я и в тюрьме буду пытаться жить весело и не теряя человеческого достоинства. Великие стенания по поводу человеческой нужды не заставляют меня стенать вместе со всеми, а скорее побуждают сказать: *у вас этого нет*,

---

Ставка в такой игре, конечно, может быть только исключительной — и это даже не жизнь, а что-то большее, то, чего лишены обитатели Аида: *память*, то есть сознание. А при игре в кости выигрыш или проигрыш определяет, как известно, «случай», иными словами, судьба — нечто большее, чем человек…

вы не умеете жить личностями, вы не противопоставили лишениям никакого <внутреннего!> богатства и никакого наслаждения владычеством <над собою!>. Статистика доказывает, что люди *все больше уподобляются* друг другу, то есть что —»[6] (*ПСС*, 9, 6 [377]).

Кто этого текста еще не читал, теперь получит более полное представление о ницшевском отношении к матрице и к делу самостановления (личности как символическому суверенному государству). А что же значит здесь это «я и в тюрьме *буду* и т. д.»? Вы уже, наверное, заметили — автор *не сомневается* в том, что *будет* (и не сослагательно, а изъявительно) сидеть в тюрьме. Но как же он думал туда попасть? Уж конечно, не за вульгарное убийство, ограбление, воровство и т. д. Речь у него тут идет о государстве, о *ненависти к государству* — значит, и преступление, разумеется, должно быть государственным, совсем как в случаях Сократа и Христа. Однако для него впасть и в государственное преступление представляло собой сложную проблему — ведь чтобы совершить его, Ницше пришлось бы, пожалуй, примкнуть к каким-нибудь революционерам-социалистам — а уж к ним он испытывал явное отвращение. О низком шпионаже и речи быть не могло. Если бы он нашел подходящий способ впасть в преступление тогда же или очень скоро, то, видимо, писал бы о вечном возвращении в тюрьме, точь-в-точь как его непосредственный предшественник по этой идее, коммунист Огюст Бланки, большую часть жизни проведший за решеткой как государственный преступник.

Мысль о тюрьме не так пугала его, как необходимость каким-то неясным образом сойти с ума добровольно, — сидеть за государственное преступление было тогда очень модным, широко распространенным и даже, можно сказать, излюбленным занятием интеллигентов. Странно и замечательно, что Ницше попытался все-таки попасть в тюрьму, уже наполовину уйдя в тень, уже принеся настоящую жертву! Может быть, он не был до конца уверен в том, что *это* сработало (а *оно* тогда уже сработало), и решился на запасной, давний свой вариант — на всякий случай? Как бы там ни было, а его «объявление войны» Гогенцоллернам я могу расценивать как такого рода попытку. Правда, она была совершенно наивной — никакое европейское правительство никак не отреагировало бы на выступление человека явно сумасшедшего, посчитав это делом ниже своего достоинства. Но сам-то Ницше был уверен в том, что объявленная им война — настоящая. Кстати, по инерции тема преступления, преступников продолжала волновать его и тогда, когда он уже вступил в мир теней — см. его последние письма, особенно к Я. Буркхарту от 6 января 1889-го, в котором он попросту отождествляет себя с двумя знаменитыми тогда преступниками — Прадо и Шанбижем.

---

[6] В ломаных скобках мои смысловые конъектуры; фрагмент не завершен, но последняя мысль Ницше в нем ясна насквозь: «…что они имеют все меньше шансов стать личностями, т. е. людьми в подлинном смысле слова».

Упомянутые выше «соображения» Ницше об императоре Вильгельме — другая сторона темы преступления: человек, мягко говоря, очень критически настроенный мог, наверное, назвать ум императора слабым, куриным, но объявление этого ума «преступным» никак не мотивировано с точки зрения душевного здоровья. Этого не делали даже самые отъявленные социалисты; а Ницше понесло еще дальше — до седьмого колена, «в род и род их»: предка этого преступного императора, короля Фридриха Великого, который вообще-то *должен* был бы оказаться одним из его немногих героев, он называет Фридрихом Великим Вором. А за что? За насильственный отъем Силезии и нескольких других мелочей у Австрии? Но это разбой, а не воровство; да и не в правилах Ницше было размениваться по мелочам локальной политики. Его кумир Наполеон, согласно этим же самым меркам, оказался бы вором в законе или в квадрате. (Кстати, бедного короля, к облегчению Муз, позднее реабилитировал их достойный ученик — Томас Манн.) Короче говоря, разумных мотивов названного обвинения нам не найти. Зато есть очень простой и убедительный психиатрический мотив — бессознательная проекция идеи, которую в иных обстоятельствах следовало бы назвать бредовой, и последовавшая за этой проекцией бессознательная же *ассимиляция*: вначале вполне благородная по своему «высокому» предмету, затем, и очень быстро, она — в силу прогресса клинического состояния — скатилась до обычных вульгарных (вышеупомянутых) преступников. Но куда важнее этих слишком человеческих обстоятельств другое.

Где преступление, там и *вина*. Можно ли смотреть на ницшевскую жертву еще и с точки зрения искупления (как ассимилированного к христианству — *imitatio Christi!* — психологического обертона основного мотива)? Думаю, что вполне можно. Перейдем же мыслящим слухом от тоники этого мощного заключительного аккорда к его доминанте, чтобы расслышать музыку по возможности лучше.

Виной (и преступлением)[7] была в глазах Ницше сама *Европа* (как матрица) — а чтобы искупить эту вину, нужно было принести в жертву нечто европейское, самого себя как *европейца*. Именно поэтому наш герой, как я уже говорил выше, *хотел* (хотя и не был обязан) оставаться европейцем. Различимее всего эта позиция у Ницше звучит в словесно-музыкальной стихии — в «Дионисовых дифирамбах»[8]. Это удивительное произведение насквозь пронизано мотивами света и тьмы, жара и холода, сухости и влаги, то есть символами сознания и бессознательного, — но никакого «соединения противоположностей» тут не происходит, хотя и внятна жгучая тоска по нему лирического (а заодно и нашего) героя.

[7] Некоторый интерес Ницше к Достоевскому я здесь, пользуясь привилегией свободного жанра, обхожу стороной по причинам, которые не должны волновать читателя.

[8] Я, разумеется, не несу ответственности за существующие русские переводы этих дифирамбов; как решить возникшую дилемму, не ведаю.

Это соединение противоположностей как признак и условие завершенного процесса самостановления (а на более низком уровне — процесса индивидуации, описанного Юнгом) приносится в жертву, чтобы стала возможной другая жертва. Герой, прямо указывающий на себя как европейца, в качестве такового чувствует себя, словно «пропитанный сладостью», горячий от солнца финик, жаждущий оказаться на «ледяных, снежно-белых, кусачих резцах» и в круглых ротиках дщерей пустыни, в крохотном оазисе посреди пустыни — оазисе собственной души.

Пустыня — это, конечно, Европа с ее «пылом» и «волчьим голодом», с ее рыкающим львом морали: и вот герой *в качестве европейца* «стоит здесь и не может иначе» (совсем как Лютер, которому и принадлежат эти слова, слегка перефразированные Ницше). Дщери же пустыни, прелестные Зулейка и Дуду — явно непотребные, иллегитимные дщери, темная сторона этой европейской пустыни, — конечно же, воплощают собой бессознательное. Если тут и происходит какое-то соединение противоположностей, то очень и очень странное: одна из них, «европеец Ницше», то есть сознание, его разумное «я», предлагает другой проглотить себя, иными словами, приносит себя в жертву этим, так сказать, «haeterae esmeraldae» (окруженным всякими красивыми насекомыми). Мало того, герою приходится чуть ли не насильно всучивать себя в жертву бессознательному, потому что оно откровенно сопротивляется: ведь он даже вынужден утешать Зулейку и Дуду, призывая одну «быть мужчиной», а другую — «не плакать» (как отрадно, что он не теряет при этом чувства юмора!). А те в ответ «окружают» его (тайной) и «осфинксовывают» его (то есть делают загадкой).

Так, может быть, Ницше хотел искупить вину Европы, взвалив ее на себя? Раздувая пламя своего разума еще сильнее, чем это делалось матрицей, и *этой* «виной» угашая *ту*? Мне кажется, это было за пределами его мыслей, пусть даже полуосознаваемых. Скорее всего, это желание оставалось у него целиком бессознательным, еще более бессознательным, чем самоотождествление с прообразом такого искупителя, Христом. «Искупление», «вина» всегда представлялись ему чем-то в высшей степени одиозным — но тем более позволительно подозревать наличие у Ницше контрпозиции, установить которое можно только косвенным путем.

Вот стихотворение «Слава и вечность» — такой же дионисовский поток образов, как и все другие ницшевские «Дифирамбы». Но этот поток уж вовсе необычен в своей второй части[9]. Здесь автор предлагает причудливую, мало

[9] Четырехчастная композиция стихотворения более ясна: в первой части Заратуштра мечет довольно абстрактные молнии, в третьей сулит сказать о «великих вещах», в четвертой говорит о них, не указывая прямо, но понятно, что речь идет о вечном возвращении. Именно вторая часть раскрывает, в кого мечутся молнии — в матрицу — и что́ предлагается взамен матрицы.

понятную, а то и вовсе непонятную связь мотивов *славы, продажности и добродетели*. Эта связь, мне кажется, становится хоть как-то понятной, если разместить ее в моей перспективе. Добродетель (мораль вообще) — признак явно матричный, символ матрицы. Слава, мировая известность (вероятно, христианства и Христа) — индикатор ее всемирного масштаба. Можно связать эти мотивы («*Кто* хочет быть оплаченным? Продажные…») с мотивом искупления, *покупки* (см. подробнее на 3-м уровне) права на автономную рационально-коллективную добродетель. Перед «всеми добродетельными» лирический герой хочет «быть виновным, зваться виновным во всякой великой вине» (явно звучащий, экзотерический, понятный профессорам мотив этим не отменяется, а дополняется и углубляется). Но чтобы провиниться на такой манер, нужно проделать то, о чем я уже сказал, — путем жертвы погасить своей «виной» их вину.

Образы огненной жертвы, жертвенника, страдания (если не «страстей») и самоуничтожения можно без труда найти в «Дифирамбах». А замечательнее всего, что Ницше говорит (в названном выше стихотворении) о том, какой должна быть его смерть: *победоносной в уничтожении*. Что́ должно быть уничтожено, ясно — это главный противник героя, европейская матрица, «Европа». Однако уничтожит ее *европеец*; значит, он уничтожит и себя. Но при этом победит — тем, что навек «дионисийски» утверждает вечное *Да* бытия. Такая победа уничтожит, конечно, и всякую вину — ее нота прозвучала и угасла, но все-таки она *звучала*.

А как же все-таки совместить уничтожение и утверждение в самой жертве? Об этом говорится в стихотворении «О нищете самого богатого»: его герой (Заратуштра) жертвует собой, до конца, до собственного исчезновения, до исчерпания раздавая, раздаривая себя. О мистерии же любви, которая разыграна здесь почти неслышно, у меня говорить уже нет сил… Разумно разобраться в ней нет никакой возможности, да и необходимости.

* * *

А теперь, наконец… (я понижаю голос и делаю паузу; и без того бледные Музы бледнеют до синевы, тревожно шепчутся, толкают друг друга локтями, многозначительно переглядываются и все больше смотрят на Мельпомену, а та, молча выставив вперед подбородок, призывает остальных к вниманию) …нужно сказать о том, какой же способ жертвоприношения Ницше использовал на самом деле с технической точки зрения. Ему нужна была *публичность* — и дело не столько в *imitatio*, сколько в том, что жертва приносилась *за всех*. Единственно доступной Ницше формой публичности была, разумеется, книга. Но предназначалась жертва не всем, то есть не публике, а силам бессознательного, которые могли и должны были ее принять, — так сказать, *manibus profundi*, «манам бездны». Поэтому публике полагалось все слышать, но ничего не

знать, — вернее, не знать о том, *какое* действо разыгрывается здесь *на самом деле*.

Ницше сделал это своей последней книгой «Ecce homo» («Се человек»). Он сделал это в весьма архаичной технике публичного и громкого[10], хотя и *скрытого* предложения себя в жертву. Каким образом? Очень просто: он *раскрыл себя* перед дионисовскими силами бессознательного, он так громко, как только мог, сказал им: «Вот он, я». Но маны бездны, будучи стихией всеобщей, коллективной, не понимают сокращенной формулы человеческого самоотождествления, а именно «я»; они совершенно чужды всякому «я», но зато очень близки к качественной изваянности человека. Поэтому они словно задают вопрос: «А *кто* именно? Ты *кто такой*?» В ответ раздается: «Это я, человек Фридрих Вильгельм Ницше». Но они не знают и имен, а потому продолжают спрашивать: «А *какой* ты человек?» И Ницше совершенно резонно и адекватно отвечает всем содержанием и названием своей книги: «*Ecce homo, Се человек*», что в точном переводе с латыни и церковнославянского на русский означает «*Вот какой* человек» или «*Вот этот именно* человек».

Книга и говорит манам бездны (а заодно и тем, кто умеет слушать), *какой* это человек — Фридрих Ницше. (Музы приходят в бурное неистовство — им, спутницам Диониса *Бромия*, это вполне позволительно; но мы, в отличие от профессора, который, наконец, отрывается от диссертации, чтобы укоризненно покачать головой, не станем обращать внимания на их шумное веселье.) Он говорит это манам очень громко — ведь боги туговаты на ухо, или, иными словами, архетипы по меркам сознания непонятливы, неразумны, им все надо разъяснять очень доходчиво, как малым детям, и не раз, чтобы *дошло*. Поэтому он сознательно и откровенно рассказывает себя, выставляя себя *напоказ*. Он даже откровенно *выпячивает себя* — надо было, чтобы боги *заметили* его и поняли, чего он у них просит. Надо было привлечь к себе внимание не столько людей, сколько — через них — скрытой в них же преисподней, наделав как можно больше шума. И все это для обычных зрителей имеет вполне определенный вид и смысл — смысл мании величия или, если они захотят выразиться более корректно, личной нескромности. (Некоторые, как, скажем, Петер Слотердейк, даже, проявляя снисходительность, пытаются осторожно оправдывать его в этой нескромности.) Но Ницше *плевать* на то, какой вид это имеет в глазах окружающих, — у него свои мерки и свой долг, для него главное — сделать *свое* дело.

И, думаю, он хорошо понимал, чтó делает. Но пусть он сам скажет об этом. Вот одна из его дневниковых записей этого времени: «Величайшая хитрость: допускать до сознания <свою> великую миссию насколько можно меньше — в

[10] Подобно, например, тому древнему римлянину, который на коне и в полном вооружении с грохотом свергся в расселину на форуме при всем честном плебсе, чтобы эта расселина, знак гнева богов, закрылась.

ее отношении надо сохранять стыдливость. Словно бы укрываться от нее с помощью скромности, проказливости, утонченного вкуса, даже периодов болезни и слабости… Надо только выполнять ее веления, знать не желая о том, *что* она такое, *когда* она велит… Не надо выражать ее ни в речах, ни в формулах, ни в позах, — надо страдать, ни о чем не ведая, надо делать все, на что способен, не стараясь в этом разобраться…» (*ПСС*, 13, 24 [7]).

При этом Ницше в очередной (и в последний) раз разверзает дистанцию, теперь уже настоящую пропасть, между сознанием и бессознательным, между своей старой, человеческой, и новой, сверхчеловеческой природой: выполнять свою миссию, а это можно делать, только *форсируя сознательное мышление*, как можно меньше… *осознавая* ее; «сохранять стыдливость», но при этом… выпячивать себя «до неприличия». Все это, разумеется, только слова, бледнеющие на фоне того внутреннего *свершения*, которое за ними стоит. И, надо сказать, наш герой был совершенно правдив в приведенной выше автохарактеристике: решительно невозможно уже точно определить и уследить, в какой степени сознательно он действовал, — настолько неразличимы стали у него сферы сознания и бессознательного. По меркам обычной психики и психиатрии это выглядит как «затуманивание» сознания, его дезориентация и хаотизация, а попросту говоря, как сумасшествие. Но психика Ницше уже не была обычной — вернее, она была и обычной, и сверхобычной в одно и то же время.

Итак, парадоксальность ницшевского мышления, а лучше сказать, ницшевской души, достигает здесь апогея — мы с мучительным чувством неопределенности (как вот когда «в глазах двоится») наблюдаем и неразличимость двух полюсов его психической жизни, и пропасть, разверзшуюся между ними. «Все ли, наконец, понятно? — *Дионис против Распятого*…» (последняя фраза «Се человек»). А там, в мире теней, они уже окончательно сливаются воедино.

Собственно говоря, именно это последнее и крайнее напряжение дистанцирующихся сил, до предела разведенных полюсов психики и приводит к тому, что жертва принимается — наступает коллапс сознания. Полюса неудержимо стремятся соединиться и соединяются — за счет окончательной утраты сознательного «я» (Юнг назвал бы это ассимиляцией, поглощением «я» самостью): ведь чем сильнее натяжение разведенных противоположностей, тем больше и стягивающая их сила. При этом окончательное слияние и окончательный разрыв тут совершенно равнозначны — в любом случае исчезает сознание, а бессмертное бессознательное, «маны бездны», остается.

И маны внемлют призыву, они милосердно забирают героя к себе, причем довольно скоро: на это у них уходит полтора-два месяца.

* * *

Вникнем же еще более чутко в то значение, какое сам Ницше придавал этой своей последней, жертвенной книге.

Вот как он планировал назвать ее (в черновиках, согласно последовательности записей): «In media vita. Записки признательного. Сочинение Ф. Н.»; «Се человек. Записки многоликого»; «Fridericus Nietzsche de vita sua. В переводе на немецкий язык»; «Зеркало. Опыт самооценки. Сочинение Фридриха Ницше» и, наконец, «Vademecum. О разумности моей жизни» (*там же*, 24 [2] — 24 [9]). Окончательным названием стало, как известно, «Се человек. Как становятся собою»[11].

О чем говорит это многообразие? О напряженнейшей сознательно-бессознательной работе над способом привлечь к себе первое внимание читателя (что или кто под этим ни подразумевался бы), пустить его по нужному следу. Из всех отвергнутых вариантов *мое* внимание (а не тех, на кого было сперва рассчитано) привлекает, конечно же, пятый.

Во-первых[12], кому Ницше думал предложить «путеводитель» по своей жизни? Это известно из его писем той поры: он хотел предварить им выход в свет «Переоценки всех ценностей», так, чтобы его «увидели одним махом» и чтобы «пролить на себя немного света и ужаса». Между тем первая книга «Переоценки», а именно «Антихристианин», была написана *до* «Се человек», так что складывается полное впечатление спонтанности, с какой ему пришел в голову этот замысел. Но «Антихристианина» Ницше предполагал опубликовать только «затем, в конце будущего года», то есть через год с небольшим (за это время, видимо, он рассчитывал написать остальные книги «Переоценки»), — а «Се человек» *уже* был в типографии, пускай только субъективно! Значит, целый год читатели должны были наслаждаться личностью автора *еще не опубликованных книг*, дрожа при этом от «света и ужаса», заранее пролитых им на себя! Между тем «Се человек» был в его глазах книгой «абсолютной важности», а ее выход в свет — «делом первостепенного значения, ибо я достаточно силен, чтобы разорвать историю человечества пополам» (в письме к Августу

[11] Чтобы избежать явного логического порока в понимании буквального смысла подзаголовка, смысла, звучащего так: «Как становятся тем, чем являются» (порока, который очевиден из вопроса: «как можно стать тем, кем уже являешься?»), надо попробовать читать его так: «Как приходят к самому себе», читать по правилам искусства, а не логики, видя символическое «дно» знака, нечто подразумеваемое. Тогда выйдет еще точнее: «Как человек становится тем, чем обязан быть». А если вернуться к буквальному переводу, может получиться: «Как становятся тем, чем являются *на самом деле*». Впрочем, на таких «логических пороках» у Ницше построено многое.

[12] *Во-вторых*, обращает на себя внимание слово «разумность». И здесь надо видеть две стороны — с одной стороны, это и есть предмет жертвы, *разум*; с другой, Ницше мог иметь в виду (одновременно) и другой смысл, мысленно переводя свое слово французским «raison» с его дополнительными значениями «основание; смысл; осмысленность и даже нетщетность», так что читать надо, например, «Об *осмысленности* моей жизни».

Стриндбергу 7 декабря 1888). Позвольте, что значит «абсолютной»? Ведь это значит — *большей важности*, чем любая другая, написанная или возможная книга!

Не думаю, что можно было привлечь к себе читателей по всему миру (а Ницше планировал одновременный выход в свет и «Переоценки», и «Се человек» на трех мировых языках — немецком, английском и французском) *таким* автопортретом: в хорошем обществе вообще не принято говорить о себе, а уж в таком вызывающем тоне и подавно. (Теперь это, конечно, непонятно, потому что *хорошего общества* уже давно не существует; существует только просто общество, «социум».) «Всемирно-исторический цинизм», с которым автор «рассказывал себя» (а на самом деле — «рассказывал *себе* свою жизнь»), мог только *оттолкнуть* от него тогдашнюю публику из высших кругов! (Неполный, то есть хорошо «отредактированный» текст «Се человек» стал доступен публике только в 1908 году, накануне великих катастроф, когда старый мир, как говорится, уже трещал по швам и было не до Ницше, а потом публика окончательно сменилась.)

Есть и другая точка зрения на тон этой книги Ницше, поумнее Слотердейковой: то, что выглядит как эпатаж или мания величия, было выражением «радикального сомнения в себе как возможном образчике сверхчеловека, даже как в самотождественной личности» (Петер Пютц; другие гипотезы того же уровня я не рассматриваю). Эта позиция на первый взгляд красива, но гадательна целиком и полностью, потому что предложенное ею никак не встраивается в *целостность* судьбы, а точнее, *рока* героя (разъясняющего, «почему он есть судьба») и предстает совершенно лишним, ненужным довеском к ней. Музам тут явно не место… Основан такой взгляд, видимо, на высказывании самого Ницше в «Се человек» («Почему я есмь судьба», 1). Там он говорит, будто «отчаянно боится, как бы его однажды не канонизировали» и на этом «основании» предлагает «угадать, почему он издает эту книгу *заранее* — она не должна допустить, чтобы с ним (Ницше) творили бесчинства…» Он-де не желает быть святым, уж лучше он будет шутом, а может быть, он и есть шут.

Но, спрашивается, кто мог бы тогда канонизировать его — и за что? За имморализм и активный нигилизм, за ниспровержение всех ценностей и идеалов, наконец, за антихристианство? (Как известно, позже это действительно почти произошло, но «Се человек» никак этому не помешал, а, значит, и не мог помешать…) Как же его канонизировать, если он «не хочет верующих в него» и «думает, что слишком злобен, чтобы верить в себя самого», а потому «никогда не обращается к массам»? А к кому же тогда, если «Се человек» и «Переоценка» планировалось выпустить в свет неслыханными для того времени тиражами? Нет, думаю, верить тут Ницше было бы большой наивностью — он был

слишком хитер и слишком поднаторел в играх с двойным дном[13], а уж здесь был прямо заинтересован в *отведении глаз* от подлинного смысла всей акции (чтобы не сглазили).

А вот еще одна контрпозиция Ницше. «Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном… (*и т. д.*)» — «…Отныне больше не имеет смысла говорить и писать обо мне; вопрос о том, кто я такой, я окончательно решил до следующей вечности в сочинении, которое мы сейчас печатаем. Впредь обо мне не надо будет беспокоиться — а только о вещах, ради которых я существую» (в письме к Карлу Фуксу от 27 декабря 1888; названное Ницше сочинение — «Се человек»). Чему тут верить? Наверное, стоит предположить, что смысл первого высказывания (и «Се человека» вообще, откуда оно взято) предназначен на самом деле одному виду адресатов, а второго — другому. «Не надо будет беспокоиться» о нем *людям*, потому что он сделал *ради них* свое дело — громким самообнаружением отдал себя первому «адресату», манам бездны. *Другие* говорить о нем не должны — зато *сам он* теперь «не пишет ни одной фразы, в которой не представал бы целиком и полностью».

Я хорошо понимаю, что на все это соблазнительней и легче смотреть с обычной, широко распространенной и чуть ли не официальной точки зрения, без всяких «чудес» бессознательного (профессор оторвался от рукописи и оживился, рукой и лицом выражая «Ну вот, я же говорил!»): мол, Ницше «просто» нужно было во что бы то ни стало привлечь к себе внимание, и не ради себя, а ради дела. Нужно было-де «разогреть» публику эпатажем, способом, уже к тому времени немного опробованным французами и столь популярным впоследствии, — а вообще, несмотря на некоторую спутанность мышления, вызванную надвигающейся болезнью, замысел философа вполне понятен решительно всем, а в особенности нынешним авторам (и нечего тут огород городить).

Кто хочет, может одобрительно покивать головой в сторону профессора — я не стану это осуждать. Но все-таки думаю, что дело не так-то «просто». Чтобы моя перспектива уяснилась по возможности до конца, прислушаемся и присмотримся к еще одному, последнему акту самораскрытия нашего героя. В письме к так называемому Петеру Гасту от 16 декабря все того же 1888-го года Ницше пишет: «Я теперь иногда не понимаю, зачем ускорять трагическую катастрофу моей жизни, начатую “Ессе”. Эту новую книгу, по причине любопытства, вызванного “Случаем Вагнер”, станут, наверное, усиленно читать — и поскольку

[13] «Разве книги пишут как раз не для того, чтобы скрывать то, что оставляют при себе?» — спрашивает он в «За пределами добра и зла» (аф. 289) и даже сомневается в том, что у философов бывают «окончательные и подлинные мнения вообще», а в конце концов приходит к выводу: «Любая философия *скрывает* еще одну философию, любое мнение — еще один тайник, любое слово — еще одна маска». Мало того, здесь же Ницше заявляет, что такого рода скрытие — прямо-таки долг философии, за своей поверхностью хранящей (то есть *обязанной* хранить) некий «более обширный, более незнакомый, более богатый мир, бездну под любым дном, под любым “обоснованием”».

ку я теперь не пишу ни одной фразы, в которой я не представал бы целиком и полностью, то в конечном счете уже эта антитеза, предложенная психологом, будет способом меня понять — la gran via...».

Ну и как же прикажете это понимать? Снова, вероятно, *надвое*. Но на этот раз неясен уже первый, внешний, экзотерический смысл слов о *трагической катастрофе жизни* героя. Что он мог иметь тут в виду? Нужно крепко подумать, прежде чем что-нибудь *придумать*: ну, скажем, что когда книжный комплект «Се человек» — «Переоценка» выйдет в свет, то его, Ницше, постигнет страшная лично для него слава… Но нет, чувствуется, что это все-таки не то: слишком слабо для трагической катастрофы; к тому же слава *нужна была* Ницше как инструмент воздействия… Тогда, может быть — что его, наконец, арестуют и посадят в тюрьму? Тщетная надежда! Эту мысль тоже с сожалением придется отвергнуть по уже приведенной мною причине — одно только политическое кривляние автора в «Се человек», несомненно, было бы воспринято любыми тогдашними компетентными инстанциями как совершенно несерьезное, не стоящее никакой реакции, а нападки на христианство уже давно никого не удивляли. Самое большее, что могло грозить этим книгам и их автору, — запрет на продажу или арест тиража в Германии.

Что еще тут можно придумать? Увы, воображение мне решительно отказывает. Поэтому остается лишь одно толкование.

Трагическая катастрофа не просто начиналась книгой «Се человек» — она уже разразилась с ее написанием. *Сама эта книга и была катастрофой*. Ницше бросил молнию и вовне, в ночь матрицы, и внутрь, где воцарилась его собственная ночь, вечная тень сознания. Согласно классической традиции (притихшие и посерьезневшие Музы удовлетворенно и одобрительно кивают), этим эффектом и заканчиваются обычно *трагические катастрофы*. Но наш герой уже давно, очень давно был внутренне готов к такому концу. Дадим же ему самому исполнить реквием по себе, написанный им как бы заранее, еще в двадцатилетнем возрасте («О настроениях»):

Душно и смутно; переполнено сердце. Нигде ни движенья. Но вот дуновенье, под которым дрогнули травы — приди же, желанный дождь, утоли и спаси! Здесь глушь, пустота, смерть — сделай же так, чтобы рост снова начался.

Так! Вот и второй удар! Резкий, двуострый, прямо в сердце! И голос раздался: «Надейся!»

И потянуло нежным запахом от земли, ветер принесся — и буря следом, с ревом, гонясь за добычей. Сорванные цветы гонит она пред собою. И вслед за бурею ливень все заливает с весельем.

Потоки сквозь сердце льются. Буря и ливень! Молния с громом! Прямо насквозь! И голос звучит: «Теперь обновляйся!»

Были ли еще возможны надежда и обновление для нашего героя? Лично для него — нет, и он, накликавший на себя свою *трагическую катастрофу*, об этом знал. Но надежду на *надежду и обновление* для всех других он, безусловно, питал. Для того он и пустил в себя жертвенную молнию безумия — а вовне ту молнию, что прозвучала призывом и заклинанием: «**Опамятуемся** неслыханным образом: осознаем себя не в качестве индивида, а в качестве человечества. *Придем же в себя, вспомним о себе: воспользуемся для этого всеми доступными способами*» (*ПСС*, 12, 9 [60]).

Прийти в себя, опамятоваться — значит уйти наконец от иллюзии, «будто бы мир, каким он должен быть, — *есть*, действительно существует», от «пассивного» нигилизма, то есть отрицания и незнания реальности целостной психики, от «агносии», дурной бессознательности. Но это только половина дела. Другая половина — *задача*, суть которой «*созидать такой мир*, каким он должен быть». Эта «воля к созиданию» — возвращение к принципу реальности, *целостности*, и путь к подлинной реальности мира и человека.

Оказался ли услышан призыв — не «индивидами», а всем «человечеством» (что, конечно, все равно предполагает в первую очередь «индивидов», без которых, понятно, нет и никакого «человечества»)? Подействовали ли жертва и заклинание Ницше? Отозвались ли хоть чем-нибудь всеобщие *manes profundi?*

ПОВОРОТ IV. СОВРЕМЕННАЯ АНТИМАТРИЦА В КНИГАХ КАРЛОСА КАСТАНЕДЫ

Уровень 11. Рывок к свободе

Молния, брошенная Ницше в ночь с такой страстью и силой, то есть *с любовью* к человечеству, была равнодушно проглочена ночью матрицы. Катарсис не состоялся. Воцарилась непроглядная мировая ночь, и бездна, любовником которой предназначен быть человек, стала окончательно недоступной. И раз уж я тут поневоле воспользовался метафорой Мартина Хайдеггера, мне поневоле же придется привлечь и другую его метафору — впрочем, близкую к той, которую я сам пустил в ход уже в заглавии этой книги. Не удалось мне избежать этой ловушки сочинительства — тут уж ничего не поделаешь; да и вообще, попался я в нее, можно сказать, добровольно.

В своем эссе о Рильке Хайдеггер говорит: «Во времена мировой ночи нужно испытать и выдержать бездонность мира. Но для этого необходимо, чтобы были такие, которые спустились в бездну (…) Тот из смертных, кому раньше и иначе, чем другим, выпадает на долю спуститься в бездну, узнаёт метки, которые делает бездна. Они для поэта – следы ушедших богов. Такой след, по Гёльдерлину, оставляет обезбоженным людям во мраке их мировой ночи Дионис, Винобог». Высказавшись такой метафорой (а его мышление *никогда* и не выходит, вернее, *не хочет* выходить за пределы принципиально метафорического), Хайдеггер спрашивает, встретится ли нам сегодня, после Гёльдерлина, кто-нибудь, кто тоже спускался в бездну, и если да, то сколь глубоко он спускался в нее. (Он считает, что да, встретится — и это именно Рильке.)

Что ж, тогда и мне позволительно спросить (риторически), заглядывал ли после Ницше кто-нибудь в бездну человеческой целостности, в бездну *должного* будущего и, стало быть, заодно в бездну прошлого, в познание европейской психической матрицы, а если да, то сколь глубоко. Ответ будет таким: разумеется, заглядывал, и не один; каждый из них заглядывал туда по-своему, со своей стороны и на такую-то глубину. Это были избранные, сравнительно очень редкие, поэты, философы и психологи (многим обязанные Ницше — к ним относятся уже не раз названные Рильке, Хайдеггер и Юнг). Но они меня здесь интересовать не будут, потому что мне нужен только тот один, кто не так уж давно предложил миру *активное, позитивное и конкретное антиматричное мировоззрение и тем самым — активный, позитивный и конкретный путь к расширению реальности и к эволюционному переходу человечества на новую, более высокую ступень*, то есть сделал, в сущности, то же, что по-своему начал некогда Ницше.

* * *

Эта самая «мировая ночь» матрицы, начало которой заметили уже Гёльдерлин и Гёте, окончательно разразилась над Европой и миром немедля после окончания последней мировой войны, как раз в то время, когда Хайдеггер писал свое упомянутое выше эссе. Победа над нацизмом означала для большей части мира победу Америки и, стало быть, всего американского, — победу не только военно-политическую, но и «моральную», а попросту говоря, торжество торгашески-либеральных, демократических «американских ценностей». Что эти ценности некогда были порождены Старым Светом, оказалось совершенно не важным: Америка явно перевешивала (и перевешивает) Европу силой и крайней упрощенностью, первобытностью и дремучестью своего варианта матрицы.

Торгашеская демократия «либеральной» черни, эта «тепловая смерть» человечества и его будущего, и порождающая ее матрица принципиально возобладали на планете, а почти все те регионы Земли, что еще естественно держались или искусственно удерживались в стороне, внутренне все больше вызревали для матрицы, а люди в них быстро европеизировались или американизировались.

Но это воцарение матрицы вызвало ответное движение, в своей самой заметной, бьющей в глаза форме начавшееся как раз там, откуда она надвинулась, накатила на мир обратной волной, — в США. И даже не просто в США, а на их крайнем западе, в Калифорнии, где после войны волей какой-то хитрой судьбы оказалось много эмигрантов из Китая и Японии. Всем известны эти «нетрадиционные» движения, взращенные на усвоении тех сведений о своих древних культурах, которые были способны донести до американцев эти эмигранты, и вообще на интересе «желавших странного» ко всему «не такому».

Восточные влияния оказались здесь исторической случайностью, к тому же они не были для ответного движения единственным источником питания: в ход шло все — и новое, и старое. Перемежались, словно эклектическая лихорадка, буддизм, индуизм, даосизм, христианство, психология, архаика, «примитивные культуры», все экзотическое вообще и, наконец, наркотики. Повальное распространение наркомании, кстати, — форма самой первобытной реакции на матрицу, протеста и бегства от нее зараз[1]. (Исключение составляют некоторые эксперименты по изменению и расширению восприятия, предварявшие, а может быть, и в чем-то стимулировавшие того, о ком ниже пойдет речь.) Когда же и в Америке, и в самой Европе дело дошло до протестного революционного студенческого движения, то оно оказалось исключительно «пассивно» нигилистическим по своему смыслу (особенно если вспомнить о популярности среди па-

[1] Другая, не менее первобытная реакция на матрицу — спонтанное насилие и частный, домашний терроризм как бессознательные попытки «откатить» матрицу назад, о чем свидетельствуют и однотипные, все более частые события последних лет: все эти «n-ские стрелки», убежденные, будто их преступления мотивированы чисто политически.

рижских повстанцев Сартра с его философией ничто). А Ницше, возможно, слегка заинтересовали бы некоторые формы «наркотизирующего», отвлекающего и компенсирующего ответного движения в музыке — я о них уже упоминал.

Все остальное Ницше явно не заинтересовало бы, и не только в силу его отвращения к религиозной и наркотической зависимости: это движение было обречено на затухание и вырождение потому, что смотрело назад, потому, что, как он сказал бы, «пятилось раком» и вообще поражало новизной только жителей «Дикого Запада». Ответное движение оказалось лишь пассивной реакцией на матрицу, а вовсе не ее активной альтернативой.

Но все-таки именно в Калифорнии с конца 60-х годов двадцатого века начало появляться нечто подлинно нематричное и даже антиматричное. Я говорю о выходивших на протяжении двух десятков лет книгах Карлоса Кастанеды — и не об их воздействии на умы и души, а о них самих. Что же касается воздействия, то оно, возможно, еще только впереди — те люди, что зачитываются ими нынче, по большей части воспринимают их как чудесные сказки, «сказки о силе», компенсирующие ощущение собственной слабости. Вся сила, какую способно получить от этих книг подавляющее большинство читателей, берется ими из другого, куда более приятного ощущения — личной причастности к *спасительной практике* (то же, кстати, относится и к некоторым читателям Ницше — разве что «спасительность» тут выглядит иначе). И в этом смысле книги Кастанеды обладают религиозной функцией компенсации и утешения — вернее, они несут эту функцию тем, кто нуждается только в компенсации и утешении, а на большее не способен.

И вот эти-то книги Ницше уж точно не упустил бы из внимания. Думаю, он читал бы их с жадностью, отбросив в сторону, хотя бы на время, даже то, что было написано за сто с лишним лет о нем самом. Почему именно — это, надеюсь, выяснится из дальнейшего изложения.

Но сначала мне придется заняться не очень приятным делом — выполнить стандартную научную операцию введения *оговорок и ограничений*. Без них здесь не обойтись — ведь я должен оградить мою лестницу в бездну от лишних, сбивающих с толку научных и обывательских предрассудков, праздных пересудов, возможных поспешных осуждений и неуместных споров.

Во-первых, я не буду говорить о возможном влиянии Ницше на Кастанеду: мир Кастанеды слишком самодостаточен, в нем можно обнаружить либо какие угодно влияния, либо вообще никаких. То и другое (наличие или отсутствие влияний) ничего не значит для этого мира. Не важно даже, читал ли Кастанеда Ницше и слышал ли о нем (конечно же, по меньшей мере слышал, а скорее всего и читал): он мог ничего и не слышать, но дело от этого не изменилось бы — его дело. У них есть общее, и оно есть в любом случае; но объясняется оно не «влиянием», а некоторой *общностью, однородностью перспектив, миров*.

Общее в этом смысле можно видеть и между Кастанедой и многими другими перспективами, например, юнговской или даосской, а на уровне микромотивов — с огромным количеством авторов, которых этот писатель, будучи американцем, скорее всего, даже и не знал (скажем, Новалисом или Рильке).

Во-вторых, и это главное, мне здесь *не будет ровно никакого дела* до того, «правда ли все это», «происходило ли все это на самом деле», «существовал ли дон Хуан» и т. п. Свое мнение по этим вопросам я навсегда оставлю при себе — ради тех читателей, в основном профессоров, которые скептически или полупрезрительно кривят губы и отворачиваются при одном упоминании имени Кастанеды. Вероятно, профессорское звание само собой внушает то, что противоречит духу этих книг: чувство собственной важности. Да и с другим чувством, чувством юмора, дела обстоят хорошо далеко не у всех.

Поэтому я смещу свою точку зрения на тот же уровень, с которого все мы привыкли смотреть на книги вообще, например, на книги Ницше, и с которого все сказанное Кастанедой выглядит просто как текст для интерпретации. Совершенно так же воспринимается ницшевский Заратуштра: то обстоятельство, что этот литературный персонаж представлен у Ницше летающим магом (как и герои Кастанеды), никого, даже профессоров, не удивляет: им важно только как можно более убедительно «интерпретировать» смысл этого образа. А верить в полеты Заратуштры, в него самого совсем не обязательно и уж тем более не желательно. Я хочу дать любому читателю возможность чувствовать себя свободно, не насиловать себя и, если ему заблагорассудится, не верить в реальность летающих магов Кастанеды, в существование дона Хуана, традиции «толтеков» и во всякую забавную чертовщину в его книгах, а относиться к ним просто как к нравоучительной фантастике. Отстранимся же от решения этих вопросов, чтобы не возбуждать ненужные страсти (а возбуждать только нужные)[2]. В конце концов, и «Заратуштра» по своему жанру не перестает быть фантастикой даже в академическом издании и в обгрызающих его со всех сторон научных трудах.

Тот уровень, о котором я сказал, — это уровень идей или, точнее, метафор, выраженных посредством идей. Для Кастанеды он будет снижением — ведь сказанное им претендует на описание не идей, а некоторой вполне конкретной и полной реальности, некоторой детально показанной *практики*[3]. В таком

[2] Я не претендую и на хоть какой-нибудь портрет Кастанеды, да и не смог бы его написать, даже если бы захотел: этот человек писал свои фантастические образы на ярко освещенной стене, но лицо его оставалось в глубокой тени. Конечно, он подробно рисует заодно и себя самого, но вот что странно — несмотря на обилие конкретных и даже откровенных деталей, предстает в собственном изображении каким-то совсем уж абстрактным, и именно потому, что ему нет никакого дела до этих деталей. Его личность полностью растворена в его деле.

[3] Правда, и у Кастанеды есть идеи в близком к привычному виде — таковы теоретические описания устройства человека и вселенной; но его герои всегда подчеркивают, что

добровольном и преднамеренном снижении мы увидим его реальность словно бы только в профиль, но для наших целей и этого будет достаточно: ведь и мой собственный текст, и тексты Ницше ни на что другое, помимо такого же идейно-метафорического показа в профиль, и не рассчитаны — потому что в них нет никакой практики, кроме интроспективно-психологической. Попробуем же понять — не «что такое» книги Кастанеды[4] «на самом деле» с «практической» точки зрения (читатель меня понял), а какую *перспективу познания и жизни*, какого рода «дионисовскую» иллюзию они предлагают и как их перспектива соотносится с абстрактным героем моей книги, матрицей.

Эта перспектива, вне всякого сомнения, *антиматричная*. Она антиматрична в еще большей степени, чем перспектива ницшевская, — уже хотя бы потому, что если Ницше выступает против матрицы, *описывая* свои идеи философско-метафорическим и поэтическим языком, то Кастанеда *показывает* альтернативу матрице, а то, что мы, заслонившись от слишком яркого для наших глаз света, смотрим на показанное как бы сквозь мутное стекло метафор, ничего тут не меняет, — даже сквозь стекло метафор видно нечто конкретное. Взять, к примеру, концепт сверхчеловека — у Ницше это идея со всем схематизмом, свойственным всем идеям (ни сам он, ни его «сын» не претендовали на сверхчеловеческое звание); у Кастанеды это живые существа с их конкретной жизнью и конкретными делами, какие и не снились Ницше (полеты Заратуштры для его «отца» — не более чем художественное иносказание свободы от всего человеческого и возвышения над человеческой природой вообще; полеты дона Хуана и других магов — художественный показ реальных способностей, тоже возвышающихся над обычными, но уже вполне конкретно[5]).

Итак: можно ли с уверенностью думать, что Кастанеда предлагает некий путь к реальности из иллюзионистского тупика, в который завела человечество матрица? Посмотрим для начала на его критерии реальности. Реально, по Кастанеде, то, что обладает энергией, из которой состоит все сущее, и что действует. Но это отнюдь не знакомая нам физическая энергия: вселенная состоит из *живых светящихся, сознающих себя* энергетических полей, или нитей, или волокон *вне пространства* (или по крайней мере существующих так, что пространство и время для их существования весьма относительны), вибрирующих и протянутых (автор подчеркивает, что не в буквальном смысле) во всех

непосредственно, а не теоретически воспринимают («*видят*») вселенские и человеческие закономерности, а уж потом описывают воспринятое доступными обычному восприятию словами (только для пользы других, не воспринимающих), делая их них идеи.

[4] Я не хочу идти против авторского желания — считать, что он писал свои книги «не от себя», поэтому прошу имя «Кастанеда», которым буду пользоваться для краткости, понимать как «книги Кастанеды». Чем бы они ни были, для меня здесь они — просто текст, содержащий идеи и образы, с которыми я имею дело.

[5] Призываю читателя до конца этого уровня лестницы не забывать о моих оговорках!

направлениях[6]. Такие признаки, как жизнь, самосознание и внепространственность явно указывают на то, что *эта энергия — психическая*, и притом ни только сознательная, ни только бессознательная (и это, вероятно, то самое, что на Востоке называют «космическим сознанием»).

Тут поклонники Кастанеды могут испытать неприятное удивление, если я скажу (а я скажу это), что его позицию можно было бы истолковать как *энергетический редукционизм*. Чем такой редукционизм отличался бы от всех других его видов (физиологического, сексуального, биосоциального и т. д.)? Только тем, что сводил бы все многообразие человеческих проявлений не к частному, а к всеобщему — к их общей основе. На первый взгляд, кажется, Кастанеда это и делает: не раз он заявляет, что та или другая человеческая деятельность — «всего лишь» конфигурация и игра энергетических полей, заключенных в человеческом «коконе», а сам человек — «всего лишь» этот самый кокон. Но я все же думаю, что обвинение в редукционизме здесь излишне: ведь кастанедовское объяснение не только сводит все к энергии, но и *позволяет* с таким же успехом все выводить из нее, то есть, по сути дела, освобождает от принудительной операции — привязки любого факта к его энергетической основе. Совершенно так же дело обстоит у Юнга с его психикой — разве можно сказать, что все проявления психики *сводятся* к… психике? Или вообще — что все проявления реальности сводятся к реальности? Для Кастанеды энергия и есть реальность, реальность как таковая.

Кастанедовские маги, в отличие от всех остальных людей на земле, умеют эту энергию «видеть» и взаимодействовать с нею, использовать ее более или менее произвольно для своих целей. Эта способность и деятельность непосредственного восприятия энергии — *видение* (не имеющее, по словам дона Хуана, ничего общего с обычным *зрением*, а близкое, скорее, к *слуховому* восприятию[7]), или знание, а практикующие их «маги» — *видящие*, или знающие. *Видение* недоступно всем остальным, но видением можно овладеть, сломав *барьеры восприятия*. На основе этого представления Кастанеда развивает концепцию восприятия, которую читателю этой книги нетрудно будет сразу сопоставить с уже сказанным мною (4-й уровень). Речь идет о принципиальной границе между обычным, по своей природе ограниченным, и расширенным, полным восприятием.

Есть еще один важный критерий реальности: по Кастанеде, «реальность — всего лишь наша интерпретация мира». Иными словами, это — совсем по-ницшевски — та или другая *перспектива* «мира». И если в этой перспективе

---

[6] Расторопная память и способность ассоциировать тотчас подмигнет и кивнет читателю на *архетипическое представление о натяжении*, о котором речь у нас шла уже давно, на 4-ом уровне нашей лестницы, и еще пойдет чуть ниже.

[7] В том месте, где об этом говорится, звучит и чисто *музыкальная* метафора игры на арфе.

оказывается его энергетическая основа (читай: психика как целостность), то реальность будет полнее, а если только маленький осколок этой целостности, так называемый обычный мир, мир объектов, то есть мир разума, важного, но частного аспекта целого, то от реальности мало что останется.

Кастанеда дает довольно хорошо разработанную систему представлений, хотя бы общее сходство которой с юнговскими можно установить очень быстро. В нее входят: пара «тональ — нагуаль», первое, второе и третье внимание, а также «право-» и «левостороннее сознание» (или «повышенное» сознание», см. о нем ниже)[8]. Тональ — это, безусловно, сознание во всех возможных его аспектах, личностном и коллективном; нагуаль же, как понятно, — бессознательное со всеми его слоями: личностным, архетипическим и объективно-психическим, уже или еще не человеческим (я пользуюсь терминами Юнга; кое-что из сказанного, возможно, не очевидно для незнатоков, но я не могу тратить оставшиеся силы на разъяснение подробностей).

Итак, восприятие расширяется, когда происходит «остановка мира», связанная с «очищением острова тональ»; лучше сказать, когда наступает целый комплекс внутренних событий, каждое из которых представляет аспект одного и того же внутреннего достижения (сюда входят еще «остановка внутреннего диалога», победа над чувством собственной важности и т. д.). Достижение это, традиционное в восточных практиках, состоит в устранении сознательного «я», подчиняющего жизнь и познание только своим интересам, с командного, господского места, но в отличие от этих практик никак не связано с аскезой, с умерщвлением плоти, и не направлено на окончательное уничтожение «я». Зато оно связано с переоценкой всех ценностей, и это, пожалуй, единственный случай, когда американский автор прямо цитирует немецкого[9].

---

[8] Мне неловко пользоваться невразумительным, на мой взгляд, словом «осознание» из русского перевода книг Кастанеды — ведь по-русски оно выражает смысл «одноразовой» *акции* по приобщению какого-то конкретного восприятия к полю сознания (это активный и направленный *аспект* сознания): осознать можно что-то одно, потом, скажем, что-то другое и т. д. Правда, возможно, этот странный прием был использован специально, чтобы показать, что кастанедовское «осознание» — нечто совсем другое, чем наше «сознание» (у Кастанеды оно — *причина* восприятия, у нас — его *следствие*). Не владея оригиналом, но и не слишком полагаясь на русские переводы этих книг, я предпочитаю цитатам свои пересказы.

[9] Впрочем, возможно, он пользуется этим выражением просто как общераспространенным. У Кастанеды есть еще одна косвенная ссылка на Ницше: вывод всех ориентаций «человека знания» за пределы моральных оценок, утверждение дона Хуана, что «истинное движение» человека происходит не между добром и злом, а между сугубо внеморальными характеристиками — «отрицательным и положительным». Эти последние, как можно понять, — отрицательные и положительные энергии вселенной, а в переводе с языка проективной метафоры — энергии психики. Итак: «истинное движение человека» — это *психическая динамика*, то есть либо восстановление естественного баланса сознания и бессознательного, рост личностного начала психики (в сторону «нашей магической природы»), либо

Мало того, кастанедовская практика нацелена на некоторую активность — но эта активность особого рода. Она заключается в войне с собственной природой как обычного человеческого существа, а именно в ее познании, выслеживании («сталкинге») и преодолении, и тот, кто находится в состоянии такой войны, «битвы за знание», само собой разумеется, называется у Кастанеды, как и у Ницше, *воином*. Воин практикует, в сущности, активность, направленную против другой, ненужной активности «я» и его обычного режима восприятия, одной активностью подавляет другую — этот аспект практики называется «неделанием».

Но венец всех подготовительных практик у Кастанеды — это, конечно, *победа над чувством собственной важности*. Эта великолепная вещь, однако, не столь очевидна, как может казаться знатокам «традиций» и даже самого Кастанеды. О чувстве собственной важности он говорит много и горячо, а также вполне прозрачно. Но в его 7-й книге есть одно очень мало заметное место, где дон Хуан разъясняет ученику, что у этого чувства есть два аспекта: оно ответственно не только за всю «нашу внутреннюю гниль», но и за *все самое лучшее, что в нас есть*. С первым все ясно, но как быть со вторым? Больше о нем у Кастанеды не услышать ни слова — будто учитель забыл объяснить ему это, а спросить ученик так и не догадался.

Я думаю, речь тут идет о том, что чувство собственной важности — *один* его аспект — это неотъемлемая часть процесса самостановления, необходимая для его «разгона» и влета в личностную стихию из коллективной (последняя в случае Кастанеды — подчиненность «социальным конвенциям восприятия», закрывающим путь к реальности). Обе темы можно увидеть и у Ницше: с одной стороны, ценность индивидуализма и даже «эгоизма», с другой — буддистское отрицание «я» и неоднократные заклинания «дело не во мне!». В обоих случаях можно понять: «гнилостный», негативный аспект чувства собственной важности можно победить только другим его же аспектом, позитивным. Результатом такой победы будет — получение возможности расширить восприятие вообще и сознание в частности.

Что же получается или должно получаться в результате достигнутого расширения восприятия? Прежде всего, практикующий выходит за пределы «соглашения о реальности», молча или инстинктивно заключенного, согласно Кастанеде, между всеми остальными людьми, — «социального» (читай: коллективного) соглашения. Это соглашение предполагает, что реальность описывается (то есть восприятие организуется) одним, и только одним способом — так, что мир воспринимается как мир отдельных, «плотных» материальных вещей, *объектов*, наделенных разве что кинетической или потенциальной энергией. Заодно оно, конечно, означает, что все другие возможные способы восприятия

нарушение баланса, стагнация и вырождение (околлективливание) психической системы, превращение всех людей в «черных магов».

исключаются напрочь. Но существуют ли эти другие способы восприятия на самом деле? Может быть, кроме обычного мира плотных предметов, и воспринимать нечего — разве что иллюзии впавших в бред психопатов?

Кастанеда утверждает, что, напротив, обычное восприятие, которое обеспечивается «первым вниманием», дает доступ лишь к ничтожно малой части всего потенциально воспринимаемого — безграничности, куда входят «неизвестное» и «непознаваемое». Мало того, человечество, живущее только в нем, обречено на ограничение своей свободы, оно заключено внутри иллюзорной реальности, в то время как сама реальность ему недоступна. Ограниченность и иллюзорность «обычного» человеческого восприятия порождает тяжелые, уродующие жизнь предрассудки (на языке Ницше — «слишком человеческое»), в том числе *социальные, обыденные, научные, моральные и религиозные*. Отказываясь от реальности и свободы, человечество изменяет собственной магической природе.

Надо сказать, у кастанедовских магов есть свое представление о «декадансе» этой природы, типологически близкое к моей перспективе. Правда, оно не слишком удачно встроено в их же представления о поиске полной свободы как цели человеческого существования — по крайней мере, надо делать специальные усилия, чтобы обойти эту неудачу. Дон Хуан у Кастанеды (см. 8-ю книгу) говорит о магии как «возвращении в рай», и можно подумать, что оно равняется филогенетическому возвращению к древности, когда «точка сборки» всего человечества находилась в «месте безмолвного знания», в своем «генеральном положении», но затем, по мере развития в человеке «эгоизма», сместилась к «месту разума», которое и занимает по сей день, перекрывая пути к свободе.

Усилия, о которых я упомянул, состоят в том, чтобы самостоятельно догадаться: хотя безмолвное знание и должно быть «снова» достигнуто на пути к этой свободе, дело на этом остановиться не может, ведь такое состояние равнозначно более или менее полной бессознательности и зиянию личности. Свобода в этом состоянии есть, вот только пользоваться ею некому, а потому она не реализуется. И «эгоизм», развитый человечеством в ходе его «декаданса», был, может быть, окольной и неловкой попыткой добиться личности, хотя и попыткой крайне неудачной. Теперь же, чтобы исправить дело, необходимо, по Кастанеде, изменить природу человека, вернув ей ее «магическую» сущность, и только после этого (я снова домысливаю) пойти вперед по пути к полному освобождению.

Что же это за природа и что дает человеку необычное, «магическое» восприятие? Оно дает возможность воспринимать, с одной стороны, энергетическую (то есть объективно-психическую) основу реальности вообще, саму реальность, а с другой — многообразные «иные миры», или, лучше сказать, другие стороны единой вселенной. Такое расширенное восприятие достижимо

только в результате изменения человеком своей природы, а именно развития им своего «энергетического тела». Это тело — в сущности, *психическое тело* обычного человека, которое маги специально обучают и тренируют, так что в конце концов оно из «спящего», полностью бессознательного становится сознательным, пробужденным — умным и самостоятельным, способным действовать, выполняя задания, превышающие человеческие силы.

Такая трансформация человеческой природы, а, точнее, психики, входящей, по Кастанеде, во «второе внимание», открывает доступ к нагуалю, *бессознательному*, возможность взаимодействовать с ним, получать его энергию и пользоваться ею — во-первых, приобретая прямое знание (ибо нагуаль «осознает все», но делает это совершенно безлично), а во-вторых, способность еще глубже изменять собственную природу (а заодно и окружающее), овладевать необычными способностями восприятия и действия, а также властью над собой, иными словами, раздвигать рамки своей *свободы*.

Первый шаг на пути к свободе — избавление от «ограничений, налагаемых социальной обусловленностью восприятия», то есть от *иллюзии*, и возможность *воспринимать подлинную реальность* — мир как «вечность» и бесконечность. Второй шаг — способность целенаправленно, осознанно *действовать* в тех слоях реальности, что недоступны обычному восприятию и, конечно, действию. Наконец, третий шаг — *полное изменение человеческой природы* и переход на следующую ступень эволюции человечества (пока в лице, разумеется, только его отдельных представителей — магов, или шаманов; я предпочитаю использовать здесь первое слово из тех, которые употребляет Кастанеда, поскольку второе имеет слишком специально-этнографический смысл, а уж такие синонимичные им обороты, как «видящие» и «знающие», «люди знания» — так сказать, гностики — чересчур стилистически выпуклы).

Эта третья, трансцендентная ступень достигается, когда маг входит в «третье внимание» — как можно понять Кастанеду, состояние полного и постоянного сознания всего и вся, полученное путем окончательной интеграции сознания и бессознательного, а также физического и энергетического тел человека. Его необходимое предусловие — обретение практикующим «целостности самого себя»[10], а цена, которую ему приходится за это платить, — *смерть*. Речь идет,

[10] Эта целостность и есть та полнота человеческого существа, которая дает возможность воспринимать полную реальность как множественность, бесконечность перспектив. Она прямо связана у Кастанеды с перспективистским пониманием мира: «…Целостности самих себя можно достичь, только если полностью понимаешь, что мир — это просто точка зрения…» («Сказки о силе»). Конечно, и по Кастанеде, мир все-таки — не «просто» точка зрения, которую можно играючи «занять»: эта точка зрения (перспектива) создается силой, волевым усилием, действием (совсем как у Ницше). Можно видеть и ее близость к юнговской *самости*, хотя это несколько затруднительно: Юнг говорит о самости как «*психической* целостности», но поскольку одна из ее сторон — бессознательное, а оно и по Юнгу обладает в том числе телесным уровнем, то позволительно думать о *целостности души и тела*, а уж

конечно, о хорошо известной в «духовных практиках» так называемой *малой смерти* — точке прерывания прежней непрерывности человека; после такого прерывания следует его «новое рождение», а все обычные свойства меняются на новые; возникает новая непрерывность.

Какие же это новые свойства, по Кастанеде, в самых общих чертах? Их совокупность удачнее всего выражает авторский термин «текучесть» или, стилистически менее красиво, но не менее верно — «бесформенность». То и другое предполагает свободу произвольно реорганизовывать собственную природу, наращивать богатство перспектив реальности, наращивать объем и остроту сознания и силу вообще, силу и осмысленность своей жизни. Но при всем этом совершенно меняется место, какое занимает «я» «текучего» мага в его психике. Точнее, эта перемена места, а именно полный сдвиг «я» на периферию, который Кастанеда называет потерей чувства собственной важности, — само по себе условие обретения новой природы. Но она ведет к трансформации личности, трансформации, обычной для любой мистической традиции. Личность, у которой теперь «нет собственных желаний», ощущает себя «пылью на дороге», зато становится способной действовать «не ради выгоды, но ради *духа*»[11]. Однако в итоге неимоверно раздвигаются ее пределы, пределы ее восприятия и действия, *расширяется и растет сознание* — она, живущая интересами самой жизни, интересами мира, становится способной на подлинное творчество.

А какого рода это творчество? Вопрос о творчестве специально обсуждается у Кастанеды только раз, да и то мимоходом. В знаменитой сцене в парке его герой, обаятельный дон Хуан заявляет оробевшему ученику, что за творчество ответствен нагуаль и что он — единственное в нас, что способно творить. В доказательство он, словно фокусник, выхватывает из воздуха (или, может быть, из бесконечности) «любопытнейшего грызуна» (см. его описание в 4-й книге Кастанеды), вид которого вызывает у изумленного зрителя приступ истерического смеха, а засим, вероятно, снова посылает несчастную зверушку туда, откуда ее выхватил.

Но, позвольте, какое же это творчество? Продукты сновидений (как вот и этот зверек), конечно, бывают «любопытны», а иногда завораживающе красивы, но почти никогда не дают сами по себе ни произведений искусства, ни произведений мысли. Наоборот, художник может, не засыпая, сотворить сновидение, полное красоты и смысла. Бессознательное дает творчеству только энер-

---

у Кастанеды речь явно идет именно о ней, хотя под телом он подразумевает в данном случае не столько физическое, сколько «энергетическое» тело. Оно-то и подлежит все большему «осознаниванию», а в его ходе становится все более послушным и *своим* (в то время как «западный», то есть матричный, человек его вообще не знает — оно для него бессознательно, да и физическое тело для него во многом *чужое*).

[11] «Дух» в его терминологии — то же, что «абстрактное, нагуаль, намерение» (в его же — избыточной с точки зрения «науки» — терминологии).

гию и материал, но творчество — это как раз та «формовка», которую дон Хуан отвергает, это оформление, то есть осмысливание, продуктов бессознательного при активном участии сознания. Творчество призвано усиливать жизнь, а не развлекать зрителей белками в очках, пусть даже развлечение — один из побочных видов усиления жизни. Если оно дает только краткий приступ глупого истерического смеха, то это не творчество.

Гораздо лучше я себя чувствую, отвернувшись от этого нелепого примера и припав к истинно живительной, освежающей теме, проходящей у Кастанеды как-то почти незаметно, будто бы только на уровне совсем не обязательных, а то и случайно брошенных слов: я говорю об *искусстве*. Деятельность воина характеризуется и как битва, и как искусство быть текучим; тональ тоже проявляет свое искусство; учитель мага должен проявлять величайшее искусство; сталкинг и его основа, контролируемая глупость, — тоже, разумеется, искусство. А в одном месте 8-й книги прямо говорится, что сталкинг — это потрясение красотой, сравнимое с катарсисом (может быть, подобным «очищению связующего звена с намерением»?), какой дает поэзия; самих же поэтов главный герой Кастанеды называет первопроходцами на пути к ломке барьеров восприятия. В конце концов, венец и основание всей магической практики называется *искусством сновидения*. Везде речь идет о сочетании изощренной техники и импровизации как умения быть «текучим» (выражаясь на китайско-даосский лад, «плыть с потоком вещей», а на ницшевский — «пребывать в стихии дионисовского становления»; читатель может выбирать, что ему больше по вкусу, — по вкусу, потому что речь ведь идет об искусстве). Такого рода искусство и есть у Кастанеды подлинное практическое, повседневное, но никогда не приедающееся творчество.

Почему бы мне не впасть тут в отступление (чего я уже давно себе не позволял), поведя отчасти мечтательную речь о том, что подлинное творчество в самом высоком смысле слова — это создание того, что как минимум способно на самостоятельное, не зависящее от автора существование, а вообще-то — создание того, что наделено свободой воли, сознанием своего существования, сознанием существования творца и сознанием своей зависимости или независимости, то есть свободы от него. А что же сам творец (если у творчества, как у всякой порядочной вещи, есть, *должна быть* не одна сторона, а две: творец и тварь)?

Удерживая требования к себе на единственно возможной для ситуации творчества высоте, автор всегда стремится к созданию подлинно независимого существа, *равного себе* во всем, кроме происхождения, что от него уже не зависит. А это значит, что сотворенное в принципе не обязано благодарностью творцу и даже имеет право его игнорировать, иначе оба смогут понимать свои взаимные отношения как корыстные, недопустимые в *порядочном* обществе, — вот, с позволения сказать, «теологическое» обоснование атеизма (не чуж-

дое, кстати, и Ницше). В самом деле, мало радости сотворить марионетку; еще меньше — сотворить существо, обязанное поклоняться творцу, не смеющее не поклоняться ему.

А что, если у творца есть возможность сотворить *нечто высшее, нежели творец*? Существует ли она? Позволено ли (самим порядком вещей, или «природой бытия») замахиваться на нее? Но именно об этом на самом деле и идет речь у Кастанеды! Ведь то, чем занимаются маги, — это, в сущности, созидание из себя как обычных людей «сверхлюдей». Если у Ницше сверхчеловек остается довольно общей идеей, схемой, то здесь перед нами предстает целостная картина вполне реального и конкретного существа, и мы понимаем, что́ именно оно делает для перехода к себе как к чему-то высшему самого себя, во время этого перехода и после него; мы видим «воочию», чем оно было до перехода и чем стало после. Творчество самого себя, высший вид творчества, оказывается у Кастанеды тяжелейшей битвой против собственной низшей ступени, оказывается созиданием *реальности из иллюзии*, созиданием все большей реальности. А саму реальность он понимает не как состояние, а как процесс — процесс бесконечного расширения восприятия, роста сознания и жизни вообще.

Кастанеда показывает эту борьбу между низшим и высшим по-разному, в различных перспективах, но всегда с большим или меньшим, и притом не слишком навязчивым драматизмом.

Во-первых, это чисто «психологические», «слишком человеческие» переживания героев, связанные с отказом от прежних перцептивных, когнитивных и даже моральных, повседневных привычек, с мучительной перестройкой психического («энергетического») организма на новый лад. Огромная эволюционная инерция этого организма — вот причина мощного, упорного сопротивления, которое испытывает «воин на пути к знанию» (то есть к самому себе как высшему существу). Образ *смерти* как мудрого советчика и одновременно неумолимого терминатора не случайно актуален у Кастанеды в описании именно этих коллизий: смертельная битва *должна* завершиться гибелью одной из сторон. (Если бы современный писатель и впрямь как-то зависел от Ницше, можно было бы сказать, что он *на деле* выполняет установку Великого терминатора на всеприятие и всеутверждение: и сама смерть у Кастанеды позитивна, и вообще в его мире нет ничего, что он отрицал бы, — кроме глупости и ошибок, расплатой за которые — та же смерть.)

Во-вторых, нам показывают перспективу, в которой видна битва между уже далеко зашедшим магом и энергиями его бессознательного. Эти энергии (то есть все ту же эволюционную инерцию) Кастанеда изображает теперь в олицетворенном виде «мира неорганических существ», которые, проявляя незаурядное коварство, готовят магу всяческие хитрые ловушки, чтобы погубить его, или навсегда пленить его сознание, или воспользоваться его энергией, —

иными словами, так или иначе воспрепятствовать ему в дальнейшем продвижении. «Мир неорганических существ», или, что звучит гораздо более выразительно, «мир *теневых* существ», — это, безусловно, одна из граней бессознательного, хорошо знакомая нам по фигуре гётевского Мефистофеля, *тоже* соблазнявшего «человека знания» всемогуществом и безграничным познанием (разве что, в отличие от неорганических существ, не сулившего ему вечного, но пленного и бесплодного, нетворческого существования).

Эту сторону бессознательного Кастанеда описывает как *материальную вселенную, наделенную женской сущностью*. Мужчины же (то есть, конечно, не просто мужчины, а «воины», маги, занятые трансформацией своей природы и, значит, природы вообще) одиноки во вселенной, полной «хищников», которые всегда готовы их сожрать. В переводе с языка метафор все это означает борьбу энтропийного и негэнтропийного начал человеческой психики, борьбу, у которой может быть два исхода: либо эволюционная стагнация и деградация, либо продолжение эволюции человечества. Что Кастанеда, видимо, имел это в виду, говорит одно место из его 10-й книги, где дон Хуан вводит представление о «летунах», и это — *третья* перспектива, в которой предстает борьба за свободу — свободу стать чем-то бóльшим, свободу исследовать «сверхчеловеческое неизвестное» и в конце концов слиться с ним.

Летуны — это метафорическая визуализация неких хищных сил «вселенной», которые порабощают *обычное сознание*, чтобы эксплуатировать его, объедая почти до корней. Такова, по Кастанеде, общая судьба людей с обычным (а в моих терминах — матричным) сознанием: *ему никогда не вырасти*, потому что любой его росток тут же «поедается» страшными и всемогущими летунами. У этих созданий есть разум, и притом *разум хищника* (они, по определению дона Хуана, — одна из разновидностей «неорганических существ»). Поедая обычный человеческий разум, хищники вселенной заменяют его своим собственным — *«чужеродным устройством»* — и т. д. Они сокрушили (я пересказываю) человечество много веков назад, сделав людей *слабыми, уязвимыми и покорными* (тень Ницше одобрительно кивает головой).

На самом деле здесь сталкиваются две отнюдь не чужеродные силы. Дело в том, что обычное человеческое сознание, по Кастанеде, — это как раз и есть сознание хищника. Его альтернатива — так называемое «левостороннее сознание», или «повышенное сознание». Разница между ними будет особенно хорошо понятна, если обратить внимание на место из 7-й книги, где «повышенному сознанию» приписываются атрибуты *ясности и свободы*, а «обычному», или «нормальному» — «рациональная мотивация, защитные рефлексы, злость и страх», а по сути дела (я домысливаю) смутность и даже чуть ли не сумеречность. Так ведь эти последние и суть свойства хищника или по меньшей мере животного, пусть даже социального животного — человека! Вот и получается, что «повышенное сознание» — это всего лишь человеческое сознание, каким

оно должно быть, а вовсе не магическое чудо; но между ним и «обычным сознанием» — пропасть *забвения* (я намеренно оставляю тут дело в плоскости метафоры; ср. тему забвения и опамятования у Ницше; у Кастанеды опамятование приходит по достижении «целостности самого себя»). Получается и еще кое-что: кастанедовские *летуны* — всего-навсего метафора обычного человеческого, слишком человеческого, коллективного по своей природе сознания, метафора, дающая его специальную перспективу.

Смысл всех этих метафор, более или менее близких к психической действительности, без труда можно разглядеть, уже без метафорической оболочки, в той самой перспективе, которую я предлагаю в этой книге — перспективе познания европейской психической матрицы. Мне даже, признаться, как-то совестно — и потому я не буду — подсказывать моему осведомленному читателю, чтó ему следует для этого сделать. Во всяком случае, коллективно-энтропийный смысл деятельности *летунов* ему должен быть очевиден.

Но это — кастанедовское описание судьбы матричного сознания — еще не все о *летунах!* Намного важнее другое: по Кастанеде, оказывается, что эти смертельно опасные для человечества твари, вернее, их существование, наделены своего рода космически-телеологическим смыслом: они предназначены быть экзаменом, *препятствием-проверкой* на эволюционном пути человечества (ср. ницшевский «поучительный эксперимент над нами, вивисекцию, произведенную над самою жизнью»). Они — «безжалостный вызов»; противостоять им можно только одним способом — подчинив себя «дисциплине», под которой понимается «внутреннее безмолвие», а уж это — основа всей магической (мистической вообще) практики и во всяком случае нечто безусловно нематричное.

Такая победа над *летунами* на индивидуальном уровне означает освобождение от их коллективного, «чужеродного разума», навязывающего иллюзорные, коллективные нормы и ценности, и, стало быть, открывает путь к творчеству, самостановлению, к личности[12]; а на всеобщем уровне она означала бы возможность эволюционного перехода человечества на новый уровень (дон Хуан выражает это лапидарным оборотом «пройти дальше»). Не вернуться ли нам к разговору о творчестве? И не сказать ли, что есть еще один важнейший вид творчества, кроме творчества самого себя, — творчество эволюции человечества, автоэволюция?

[12] Это же содержание Кастанеда реализует и с помощью другой, очень красивой метафоры — я имею в виду притчу еще одного его магического героя, дона Хенаро, его рассказ о своем «путешествии в Икстлан». Это бесконечное путешествие и есть магическое восприятие мира, а с точки зрения его адепта, все обычные люди, встречающиеся на пути, суть лишь «призраки» (чей характерный символический признак, кстати, — обращенные к адепту настойчивые призывы к *еде* и предложение *товаров*); реальны же только маги.

Интерес Кастанеды к эволюционным судьбам человечества не очень бросается в глаза, он теряется в лучах будто бы другого интереса — к личной «спасительной» практике. Лишь изредка, устами дона Хуана, писатель высказывается на этот счет — но зато вполне определенно и исчерпывающе. Пожалуй, главное из таких мест — предисловие к 9-й книге. Там он говорит, что для выживания человечеству необходимо срочно изменить саму социальную основу своего восприятия, отказавшись от перцептивного *шаблона* (свойственного хищнику), в котором мир воспринимается как мир физически определенных твердых объектов, и научившись непосредственно воспринимать его как мир текучей энергии.

Новое описание мира, основанное на таком восприятии, будет несравненно более захватывающим, изощренным и богатым. Но речь не идет о том, чтобы совершенно и навсегда отбросить обычный способ восприятия и основанное на нем поведение: просто в руках у человека будут сразу две возможности, и он только выиграет в свободе, свободе от иллюзии, свободе к реальности. Что речь тут идет именно об эволюции (а не, скажем, о спонтанной революции), несомненно: Кастанеда говорит, что перцептивный шаблон хищника был необходим нашим предкам (правда, он не говорит, *зачем*, но это очевидно: чтобы быть хищными), но теперь эта необходимость себя уже исчерпала и обернулась своей противоположностью — угрозой гибели. Налицо новая необходимость, и задача магов — донести ее до человечества.

«Энергетическому» способу восприятия, по Кастанеде, можно обучать, а обучиться ему может всякий. В ходе обучения происходит «сдвиг точки сборки» человеческого восприятия (подробности, сами по себе очень интересные, нам тут не нужны) и настройка «внутренних эманаций» на «внешние»[13] — иными словами, *изменение перспективы мира*. Этим сдвигом маг способен управлять с помощью *воли* — и, конечно, можно и даже нужно вспомнить тут о ницшевской воле к власти, ведь она — тоже «перспективообразующая сила», а воля магов способна привести к росту власти над возможностями своего восприятия и действия, к росту реальности, к росту жизни, к возможности как минимум «хоть мельком взглянуть на истинное величие вселенной».

Теперь, пожалуй, самое время сказать кое-что важное о *воле*. Эта таинственная сила — всего-навсего возможность распоряжаться энергией, самому не будучи энергией (ведь энергия не может распоряжаться сама собой). Но кто или что этот «сам», кто или что распоряжается энергией? В том-то и дело, что

[13] На языке нематричной европейской традиции — это установление полной корреспонденции микро- и макрокосма. От этой традиции кастанедовская позиция отличается тем, что утверждает способность человека «создавать» и менять множество перспектив, делая мир полнее (и реальнее), в то время как *та* говорит только об одной (и уже потому искаженной) перспективе — так называемого (и притом довольно абстрактного) «истинного бытия».

сказать об этом, по сути, нечего, а потому сказать приходится нечто на первый взгляд странное: это *ничто*. И, вероятно, будет только естественно сопоставить его с самостью как творческим «ничто», о котором я говорил много выше. Поэтому, надо думать, что, развивая в себе волю, маг искусно и целенаправленно совершает упоминавшуюся «иерогамию» сознания и бессознательного, а именно сознательно уподобляет свое сознательное «я» самости (что в корне отличается от юнговской *бессознательной* ассимиляции «я» самостью).

Дело в том, что самость — не только «ничто», но и источник, средоточие всей энергии, оно зараз и сознательное, и бессознательное, мужское и женское. Получается, что трансформированное сознание мага, мужское ничто, управляет энергией, женским началом, «вселенной», причем то и другое в нем оказываются слитно-раздельными, двуединством, единством двух сторон одного, традиционно носящим имя андрогина. Иначе говоря: знаменитый кастанедовский сдвиг точки сборки, то есть смена перспективы, и есть такое управление энергией в пользу реальности, и здесь можно увидеть большую общность «воли» магов и ницшевской воли к власти.

Правда, в отличие от Ницше, Кастанеда представляет себе (и старается показать всем), как, собственно, воля работает. Она начинает работать, когда в человеке очищается «связующее звено с намерением». Намерение — это в магической картине мира созидающая основа вселенной, а в моем термине, позаимствованном у Рильке и, наверное, уже надоевшем читателю, — «натяжение»[14]. А очищается оно, как можно понять, в результате главным образом обыкновенной мистической, нематричной операции сдвига… чуть было не сказал «точки сборки»… сдвига позиции сознательного «я» с центра — далеко на периферию психической системы. Кастанедовская воля, как уже ясно из сказанного, конечно, не имеет ничего общего с волей *матричного* сознательного «я», с хайдеггеровой «волей к воле» как «основой западной метафизики». Ведь она — личностный аспект *безличного* намерения, и управлять ею может только периферийное, в большой степени уже снова обезличенное «я», а разделить эти два аспекта воли, личностный и безличный, невозможно[15]. Самое замечательное в ней то, что благодаря ее проявлениям «наши команды могут становиться командами Орла» — а ведь это и есть обретение реальности!

---

[14] А именно, натяжение «кольцевой силы» и «опрокидывателя» — аспектов двуединой мировой энергии: первый из них несет жизнь и сознание, второй — смерть (см. кн. 7), причем первый приходит «чуть-чуть раньше». Правда, Кастанеда пользуется этим архетипическим ходом мысли — в плоскости *текста*! — на тех же правах, что и остальные (за исключением Рильке, который, мне кажется, осознавал его по крайней мере в виде схемы), а именно бессознательно.

[15] Терминология у Кастанеды не отработана до конца, так что у него можно найти место, где *воля* и *намерение* терминологически переставлены местами (что не меняет сути дела).

Обучение магов предполагает все то, о чем я уже сказал выше: полную и целенаправленную трансформацию человеческой природы, творчество (достижение целостности) самого себя и, наконец, *достижение реальности*. Такой реальностью — *единственной реальностью!* — Кастанеда считает «то существо, которое живет в тебе и удел которого — смерть» (оглянемся на Ницше, чтобы вспомнить нечто подобное: «”Растет что-то более великое, чем мы” — вот наша сокровенная надежда: и мы готовим для этого существа все, чтобы оно благополучно явилось на свет…»). Нужно добиться слияния с этим существом и обрести «его самосознание» — речь тут явно идет о «целостности самого себя», об актуализации энергии самости. Это достижение — «неделание самого себя». В результате такого рода нечеловеческих или сверхчеловеческих борений человеческое существо *впервые становится реальным*.

А на что будет способен такой сверхчеловек, этот, по существу, новый, даже сверхновый, то есть «сделавший самого себя», эволюционный вид[16]? Ответ магов гласит: он будет способен на полную, или окончательную свободу. Для описания этой свободы, вернее, ее возможности, Кастанеда предлагает нескрываемо юмористический миф об Орле, но тут же великодушно оставляет читателю право обойтись без юмора и без мифа[17], одними более или менее философскими представлениями: маг, достигший такой свободы (для этого ему надо «сгореть в огне изнутри», что на метафорическом уровне проделал и Ницше, и войти в «третье внимание», то есть полное осознание всего и вся, — чего Ницше не проделал, а проделал нечто прямо противоположное), приобщается к вечности (и тем самым каким-то образом по кривой объезжает смерть), навсегда сохраняя свое личностное самосознание.

Собственно говоря, только личностное самосознание и остается от мага в вечности — да еще способность (в которую нам позволено только верить или не верить) помещать его в любую точку любого из миров (то есть перспектив единого мира). Но, может быть, это и есть верх и цель автоэволюции человечества? Тогда речь тут идет о том, о чем она никогда еще, насколько мне известно, не шла: об изменении «вечности» (самости), самой ее природы. Ведь, приобщаясь к ней со своим сознанием, маг сообщает ей личностные черты, делает ее, «изначально» — чистое бессознательное, все более сознательной и личностной. Правда, Кастанеда об этом молчит, но, может быть, именно в этом и состоит смысл его формулировки «активная сторона бесконечности».

Человечество как активная сторона бесконечности! Какая великая задача, какой вызов! Полно, уж не иллюзия ли это, не очередной ли идеал?

---

[16] На то, что это так и для кастанедовских магов, намекает и их представление о «потере *человеческой* формы» и соответственно о достижении магом «бесформенности» как необходимых условиях продвижения к конечной цели — абсолютной свободе.

[17] Миф, образ в книгах Кастанеды — это и есть природа, или «вещество» реальности; поэтому в них и говорится о том, что маги, по сути дела, живут в мифе.

Предположим, что так; но зато *иллюзия, неимоверно усиливающая жизнь* и бесконечно привлекательная, куда более привлекательная, чем предназначенная для этого же иллюзия вечного возвращения. Она, как и учение магов в целом, явно призвана вывести человечество за пределы матрицы. Ведь доступная нам сторона ее сути — *активное взаимодействие сознания с бессознательным, расширение сознания, усиление личностных аспектов самости*, рост, усиление *власти над судьбой* путем слияния с нею, все большее продвижение к «магической» *реальности как очеловеченному миру*.

Это и есть «послание магов» человечеству — как и все другие послания такого рода, разумеется, пропущенное адресатом мимо ушей. Автор или авторы этого послания, кажется, не слишком-то рассчитывали тут на прямой успех. Так чего же ждать нам, пока еще немагам, предположительно оставшимся позади? И стоит ли еще на что-то надеяться, с тревогой глядя в бездну, в которую кастанедовские маги прыгают, чтобы обрести полную реальность — целостность самих себя?

Выход: О перспективах «утра богов»

…Ничего не скажешь: эта лестница в бездну оказалась все-таки вполне проходимой, хотя и очень трудной, так что тянет даже прошептать: *exegi scalam* (а может быть, и памятник своей болтливой глупости), воздвиг лестницу, вырубив ее из весьма неподатливого материала, из незнаемого, полузнаемого, плохо знаемого. Правда, мне и уцелевшим, поредевшим, уже сильно уставшим моим читателям пришлось и попотеть, и померзнуть, и натерпеться кое-где страху, и поблуждать по ее довольно сомнительным, а то и мрачным закоулкам, тут — шарахаясь от внезапного подземного огня, здесь — дрожа от ледяного ветра с высот. Проходили мы и другие, особые места, где нельзя было удержаться от смеха и чего-то вроде влаги на глазах. Точнее, можно было удержаться, но мы решили этого не делать. Кое-где мы видели развлекавшие нас маленькие сценки — миниатюры, то нарисованные на стенах, то разыгранные специально приглашенными актерами. И всегда — громче или тише — звучала музыка: как знать, может быть, это звучала сама лестница и попавшие в нее отголоски бездны.

Но вот лестница почти уже вся лежит за нашей спиной, и вышло так, что наш проход по ней выпрямил ее, наполнил светом и превратил в то, чем она и должна была стать по замыслу — перспективой познания мира людей, *одной* из его возможных перспектив. Осталось сделать еще немного шагов, со скромным грохотом обрушить несколько последних замшелых камней, и весь свет, возможный на этой лестнице, хлынет в нее из зева бездны и пронижет от входа до выхода.

Вот я стою на последней площадке лестницы и пока щурюсь от этого света и воздуха, еще не очень четко различая видные вдали очертания. Оглянусь ненадолго, чтобы попривыкли, прояснились глаза…

В ответ на свою многолетнюю жестокую обеспокоенность нынешним состоянием человечества я обнаружил, как мне кажется, распознал в основных чертах и описал, далеко не со всех заслуживающих того сторон, *европейскую психическую матрицу* в ее целом, этот порождающий корень и ствол всей жизни современной мировой цивилизации. Она стала первым, абстрактным «героем» моей книги — предметом внимательного разбирательства для начала с психикой вообще (я сделал это, во многом опираясь на юнговскую теорию), а потом и с психологией матрицы.

Оказалось, что матрица, сущность которой состоит в узурпации сознательным «я» центрального места в психической системе, неизбежно порождает иллюзорное восприятие мира, отсекает сознание от его питательной почвы — архетипического слоя психики — и тем самым обрекает его на сужение и обеднение. Она способствует форсированному росту *только одной* из функций созна-

ния — хищного инструментального разума, нацеленного исключительно на эксплуатацию всего окружающего, на присвоение. Все остальные сознательные функции — интуиция, высшие отделы интеллекта и эмоций — оттесняются на периферию и хиреют; отмирает творческое измерение человеческой психики вообще. В результате сознание теряет связь с реальностью, душа становится одномерной, сохнет и нищает; личностное, негэнтропийное начало психики лишается перспектив роста, и человек превращается в насквозь коллективное, роевое (по выражению Льва Толстого) существо, в своего рода разумное насекомое, а человечество — в песок, в пыль, в пустое, пассивное ничто. Каменеет питательная почва творчества, а вместе с творчеством отмирает культура.

Обнаружив все это, я захотел нащупать и, мне кажется, нащупал узловые точки матрицы — высшие символически-смысловые проявления ее природы. Ими — в моей перспективе — оказались исторически ориентирующие фигуры Сократа и Христа. Эти фигуры сыграли для коллективной и индивидуальной психики европейцев символическую роль искупительных жертв — в широких масштабах была предпринята бессознательная попытка выкупить право, которое сознательное «я» с его разумом присвоило себе уже и без всяких жертв, заняв не подобающее ему место в психике и попробовав освободиться от связи с архетипами. Жертвы эти не были приняты — освобождение «я» от власти бессознательного произошло, но страшной ценой деградации психики с более или менее человеческого уровня до уровня социального животного. Лишь разум, впавший в иллюзию самостоятельности, мог бессознательно счесть, что сделка состоялась, а сам он оказался в выигрыше, то есть получил право управлять жизнью.

Выяснив это, я постарался в самых общих чертах показать *естественную*, то есть не девиантную психическую «матрицу» — так сказать, нематрицу, а в некоторых специальных случаях — антиматрицу, и ее борьбу в истории европейской цивилизации с матрицей за целостность и сбалансированность психической системы человечества (нематрица и антиматрица в моем *абстрактном* изображении были теоретической моделью; на самом деле далеко не все конкретные нематричные и даже антиматричные проявления психики способны указывать и тем более прокладывать путь к реальности, но все они так или иначе разворачивают психику спиной к матрице). Оказалось — и это очевидно, — что в борьбе за человека в нем самом верх постепенно взяла матрица, извращение человеческой природы, окончательно вытеснившее все естественное в нем на периферию.

Итак, разум на шахматной доске жизни самовольно сделал себя и своих *белыми* фигурами (в то время как «по природе» ему полагалось «играть» сразу за две стороны): он символически и притом *иллюзорно* пожертвовал сначала ферзем, а потом и королем, думая выиграть партию, которую выиграть невозможно — ее можно только играть. И вот, когда, казалось бы, белые уже были

совсем близки к победе, к своей иллюзорной победе (ведь играли-то они на самом деле против себя), на шахматной доске появилась новая фигура, Черный король, — то есть, разумеется, не появилась, а вступила в активную, наступательную, даже азартную игру.

На входе в эту лестницу я назвал так Фридриха Ницше — человека, который первым распознал матрицу и пережил ее как не только всеобщего, но и личного врага (ведь матричные черты индивидуальной психики — препятствие на пути самостановления, а оно было естественной стихией ницшевской жизни). Этот, человеческий, герой моей книги вышел на бой против матрицы со всей яростью и в полном одиночестве. Он нащупал ее главные черты — иллюзорность, извращение и ослабление жизни, правда, *в прямом смысле* не вполне последовательно приписав их происхождение только двум источникам: христианству (шире — религии) и морали, но верно рассудив, что они были симптомами ослабления жизни как целостности (в его терминах — жизни как инстинкта).

Но этого мало: Ницше догадался и о смысле двух названных жертв «за матрицу». Перепробовав все доступные ему способы борьбы и убедившись в неуязвимости матрицы, он решился на последний, отчаянный шаг — принести в жертву себя, Черного короля, чтобы «отменить» две первые жертвы, чтобы «сравнять счет» и чтобы, наконец, игра, то есть иссохшая, отмирающая психическая жизнь человечества, культура, могла продолжаться в будущее. В жертву европейскому бессознательному он предназначил и принес собственный разум — то самое, что должно было быть погашено этой жертвой во всеобщем масштабе.

Я задал вопрос: ну а сама жертва — была ли она принята той инстанцией, которой предназначалась, интегральной психикой человечества? И ответил на него: по всей видимости, нет: матрица как искалеченная целостность не обратила на нее никакого внимания, она только окончательно закрепилась, «замaтерела» как всемирный склад деградирующей, обреченной жизни, вытеснив все остальное далеко на обочину. И все же это «остальное», нематричное и антиматричное, еще существует, и существует во множестве форм. Но оно оказалось не в состоянии изменить общий курс человечества — задавать его высшие ценности и направление эволюции, обеспечивать его будущее.

А этот общий курс ведет человечество в эволюционный тупик. Эволюция прекращается и становится инволюцией, если вид в целом не адаптирован к действительности, подлинная же действительность для человечества как вида — это потребность в переходе от человека как коллективного, социального животного к человеку как личности. Есть два рода такой адаптации — внешняя, к условиям окружающей среды, и внутренняя, к внутренним условиям — здесь речь идет о работе психической системы. Система, порождающая иллюзорную

картину внутренней реальности, неадекватна по отношению и к внешней реальности, энтропийна; рано или поздно она потерпит катастрофу.

Такую катастрофу «предвидит» и уже бессильно компенсирует бессознательное матричного человечества — чем больше крепчает матрица, тем чаще оно порождает образы катастроф, и реальных, и иллюзорных, заставляя сознание вслепую тяготиться ими. Поеживаясь от страха, массовое сознание бессознательно (все массовое бессознательно, даже массовое сознание) наперед «наказывает» себя катастрофами, проецируя их причины вовне — на природу, «внеземные цивилизации», политиков и, наконец, на науку (что проявляется, например, в страхе перед «бозоном Хиггса» или физическими экспериментами на новейшей аппаратуре). Компенсирующее бессознательное все активнее порождает и переживает образ профессора физики, математики и т. д., этого хилого наследника д-ра Фауста, ученого вообще, как *угрожающую жизни* фигуру, как чудовище (вспомните симптоматичный в этом смысле американский кинообраз одного симпатичного высококультурного людоеда).

Компенсация матричной девиации человечества ощущением катастрофы, не доходящая до своего адресата, а застревающая на уровне абстрактного, щекочущего нервы, даже приятного страха или развлечения, триллера, говорит о том, что все остальные компенсирующие и корректирующие возможности бессознательного уже исчерпаны. Идея мировых катастроф не чужда и нематричным формам психической жизни, скажем, индуизму, — но в них катастрофы означают обновление жизни. Об эсхатологизме древнего христианства я говорил выше. Нынешний же катастрофизм матричного бессознательного предполагает представление об окончательном уничтожении человечества как *наказания*, кары — уже не потусторонней, а вполне реальной, физической. В нем нигилизм, о котором так выразительно говорил Ницше, доходит до своего апогея и овладевает уже самим бессознательным, точнее, его верхними слоями, битком набитыми результатами вытеснений. Нигилистический катастрофизм европейской цивилизации лишний раз демонстрирует, что две первые жертвы «за матрицу» не были приняты бессознательным.

* * *

Есть ли выход из этой безвыходной ситуации? Возможно ли обращение человечества к реальности, продолжение его подлинной жизни, настоящей творческой эволюции? Такое обращение означало бы возобновление связи сознания с архетипическим слоем психики, с бессознательным как живым корнем и единственным источником энергии, силы жизни. Оно было бы, если выразиться на языке поэзии, «утром богов», наступившим после «гибели богов».

У Рильке, одного из тех, кто глубже всех заглядывал в бездну «бытия», есть стихотворение, где говорится:

> …Да будет снова ваше утро, боги.
> Мы — повторяем. Только вы — источник.
> Мир встанет с вами, и сверкнет начало
> на всех изломах наших неудач.

Это, конечно, всего лишь красивый и благочестивый дезидератив. Слышат ли его в глубинах всеобщей бездны — те, которым *следовало* заметить и зачесть жертву Ницше? Об этом нам знать не дано, а можно только гадать в ожидании: но ожидание не должно быть бессильным и обессиливающим.

Гадая на такой манер, можно, например, думать (я поворачиваю дело самой красивой из возможных сторон), что *для того и нужны были «наши неудачи»*, то есть смертельный тупик матрицы, чтобы на местах изломов «сверкнуло начало», *новое начало*. Не такова ли судьба и «неудачи», безумия Ницше? Не обернется ли она еще когда-нибудь победой? Не для того ли и «Бог умер», о чем возвестил этот жертвенный мыслитель?

Выходит, Черный король в своей абсолютно одинокой борьбе все-таки проиграл партию с эпохой? В буквальном, фактическом смысле — да. Человечества он не исцелил ни в какой мере — оно равнодушно прошло мимо него, а болезнь привела его, человечество, к окончательной порче. Христианство умерло и без его участия; так же умерла и мораль господ, а мораль рабов воцарилась безраздельно; культура погибла, нигилизм победил, а с ним и все низшее, что есть в человеке. Воздействие, оказанное им на умы, оказалось ограниченным и, что самое главное, превратным — эти немногочисленные умы увлеклись прежде всего соблазнительной аурой самостановления личности Ницше, а также передним, броским планом общей картины его жизни и учения, яркими, экзотическими деталями, производными и потому фиктивными смыслами его основных концептов, и воздвигли монумент Ницше, лишь некоторыми второстепенными, часто карикатурными чертами напоминающий его самого. Но зато на опустевшей с его смертью дороге остались лежать незамеченными созданные им и пока никому не нужные новенькие, превосходные инструменты (прежде всего познание матрицы), готовые для использования и ждущие созревших для этого душ и умелых рук. И если они когда-нибудь будут использованы как надо, то в этом, будущном смысле борьба Черного короля чревата его победой.

Можно мыслить не только на поэтический, но и на «мистический» лад: пусть, скажем, человечество переживает сейчас свою «малую смерть», это непременное условие перехода на высший уровень жизни, это коренное обновление жизни. Надо думать, что «двухтысячелетний эксперимент» над человечеством (по выражению Ницше) не был напрасным: без авантюр, без отча-

янных, слепых порывов, тупиков, падений и катастроф не обойтись ни одной живой системе, которая ставит перед собой задачи широкого размаха, которая стремится к большему, нежели гибельное болото «статуса кво» и инволюции. Все дело только в том, чтобы вовремя «опамятоваться» и выбраться из тупика, чтобы выдержать «экзамен вселенной» (Кастанеда) и не даться энтропии коллективного начала.

Если так, то и на гибель культуры позволяется смотреть не столь удрученно: погибла культура, слишком засоренная, испорченная всем коллективным — коллективными нормами и ценностями, познавательными и эстетическими установками, культура, насквозь пропитанная этими смертельными ядами и все равно обреченная гибели. Ведь возможна и необходима другая культура — та, что будет строиться исключительно на личностном начале, на творчестве в чистом его виде, на созидании новых перспектив бесконечного «источника» всех возможных перспектив. Мне грезится культура, строящая себя как подвижную иерархию замкнутых и самодостаточных, абсолютно самостоятельных, но хорошо согласованных между собой миров, подобных Лейбницевым монадам.

Еще можно и нужно думать на эволюционный лад, но не в духе биологического эволюционизма, всецело обращенного к прошлому и просто не способного смотреть вперед. Речь идет о том, способно ли человечество на тот переход к высшему уровню, о котором я сказал, как к сознательному усилию, то есть способно ли оно на *автоэволюцию*. Здесь мысли двоятся в вопросах — чтобы, может быть, затем снова слиться в один поток.

Во-первых, не прекратилось ли уже развитие вида *H. sap. sap*. и не идет ли речь о его сосуществовании с другим, высшим видом существ, только и способных на творчество широкого размаха, творчество себя как нового вида собственно человека, на автоэволюцию? (Эта идея бродит в умах — главным образом хороших, то есть мыслящих писателей-фантастов.) Представители или хотя бы провозвестники этого вида были всегда, и всегда они были исключительно редки, а теперь их даже, кажется, становится все меньше, и, самое главное, они никак не могут повлиять на низший вид (который и не подозревает об их существовании) — так есть ли у нового вида шансы на успех?

Во-вторых, может быть, все-таки стоит рассчитывать на то, что матрица в конце концов погибнет, а человечество — нет? Что оно как-то выберется из эволюционного тупика и пойдет к высшему уровню *все вместе*? Как бы там ни было, матричная девиация была необходимым эволюционным эксцессом, экспериментом, давшим отрицательный («нигилистический») и тупиковый, но абсолютно ценный результат: путем автономии разумного «я» с доминантой в виде логического мышления, рассудка, автономии, достигаемой за счет сужения сознательного восприятия и потери реальности, ходить нельзя. Настало время, когда сделалось ясно, что необходимость в этом эксперименте уже

напрочь отпала и сменилась другой, острейшей необходимостью — закончить его и обратиться к реальности как другому, более высокому и перспективному эксперименту.

В чем же состояла первая необходимость и какова вторая? Дело в том, что естественная, нематричная психическая установка при всех своих достоинствах в сравнении с матричной, а именно при потенциальной широте сознания и более обширной связи с реальностью, страдает одним серьезным недостатком — большой склонностью к стагнации. Ведь расширение сознания еще не означает должного увеличения его объема: сознание растет при этом «горизонтально», но не «вертикально», а ведь требуется то и другое зараз.

Если горизонтальное расширение с его восточной пассивностью, как бы растекание сознания в одной плоскости, пусть даже оно идет очень широко, не восполняется его вертикальным ростом, то приводит только к *лабильности*, неустойчивости и в конечном счете к слабости всей психической системы, к ослаблению жизни вообще и постепенному затуханию ее эволюционных потенций. Упомянутая склонность к стагнации, вызванная отсутствием оптимального, обеспечивающего рост *напряжения* между сознательным и бессознательным полюсами психики, вполне очевидна в эпоху торжества матрицы: нематричные установки со страшной скоростью ассимилируются и поглощаются матричными. Западная «вертикаль» с легкостью теснит и побеждает восточную «горизонталь».

Вот этот-то вертикальный рост и взлет сознания и был реализован европейским человечеством, матрицей. При этом она оказалась столь же нежизнеспособной в эволюционном отношении, как и нематрица, поскольку результатом ее внедрения в психику стало, как я уже говорил, *катастрофическое* сужение сознания и его отрыв от реальности бессознательного, от его творческих импульсов. Икар, насладившись минутным полетом, бесславно рухнул и стал трупом. Совмещения «горизонтали» и «вертикали», подлинного роста объема сознания, не произошло — и, видимо, потому, что на такую операцию у вида *H. sap. sap*. попросту не хватило энергии: в случае нематрицы она почти не использовалась, хотя была доступна, в случае матрицы — перекрыта отрывом от ее источника, бессознательного. Но вертикальный рост сознания *должен был* реализоваться в любом случае, чтобы когда-нибудь оказалось возможным названное совмещение. Ведь он дает напряжение, необходимое для жизни. Матрица создала такое напряжение — но в отсутствие стабилизирующей «горизонтали» оно не привело к жизни, а только увело от нее, мало того, оно вызвало психическую катастрофу; катастрофы же, как известно, имеют не только пессимистический (ведь они могут стать и окончательными), но и оптимистический смысл, потому что могут быть двигателями эволюции (что говорило бы о

«провиденциальном» участии бессознательного в автоэволюции человеческого вида[1]).

Я думаю, что рост объема сознания как совмещение нематричной «горизонтали» и матричной «вертикали» и есть задача человечества, обеспечивающая его возможный переход на новый эволюционный уровень. Этот рост всегда вызывает и рост бессознательных корней сознания, и если удерживается нематричная, периферийная позиция сознательного «я», то — актуализацию и «персонализацию» самости; он же создает и возможность сознательного взаимодействия с ней. Но свою задачу человечество может выполнить, только «опамятовавшись», обратившись к повышенному сознанию: полагаться на спасительную регулирующую, природную функцию бессознательного уже не приходится — она полностью заблокирована матрицей, и все, что бессознательное может теперь сделать, сводится к катастрофе, самоуничтожению системы. Теперь человечеству, вероятно, потребуется уже сверхприродная саморегуляция, возможная только при напряжении всех его сил.

Новая же, *антиматричная* необходимость состоит в том, чтобы разрядить неплодное, нежизнеспособное матричное напряжение и создать другое, ведущее к творческому росту сознания, создать новую перспективу — так сказать, новую «волю к власти». Именно это дело и было миссией Ницше и смыслом его жертвы: он, разогнав свое сознание вверх и одновременно раскрепостив бессознательное, путем крайнего напряжения психических противоположностей символически распял себя на символическом же кресте, образованном совмещением «горизонтали» и «вертикали». Эта жертва обязана быть принятой, не может не быть принятой силами жизни, силами творческой эволюции человечества.

А в чем могла бы состоять упомянутая сверхприродная саморегуляция? Я сказал, что полагаться на спасительную регулирующую, природную функцию бессознательного уже не приходится, — но в этом есть и другая, не угрожающая, а потенциально спасительная сторона. Боги-архетипы больше не будут спасать и сохранять человечество: оно в лице матричного сознательного «я» с его хищным разумом само отказалось, отвернулось от них, оно настроило их против себя, сделало их враждебными себе и недоступными для сотрудничества. Но, может быть, архетипы (и природа вообще) и не должны больше безраздельно руководить им, нами? Может быть, их собственная эволюционная миссия уже закончена, и теперь взрослеющий человек обязан прокладывать себе путь вперед, *за пределы природы*, сам, своим расширенным сознанием?

Тогда новое «утро богов» состояло бы не в бессильном возвращении к ним, в родное спасительное лоно, а в сознательном обращении к архетипам, к

[1] Иными словами, тогда вышло бы, что «боги» запланировали эту катастрофу, то есть временный триумф матрицы, заранее — со спасительными для эволюции целями (как в античных трагедиях).

их *сознательно-послушному* использованию, которое будет подобно здоровому использованию органов физического тела, но не использованию как эксплуатации. А в таком случае и матричный отказ от бессознательного получит другой, дополнительный и не столь безнадежный смысл — смысл жестокой, опасной, но *необходимой подготовки* к самостоятельности и расширению, к росту сознания. Тогда приобретут несколько иной смысл и названные мной жертвы, принесенные человечеством на этом пути, и зло все-таки получит свой шанс на какой-то странный лад неизбежно обернуться благом.

Это благо может состоять лишь в отказе от матрицы как роста сознания вверх и только вверх и в сознательном выборе в пользу его одновременного роста вверх, вширь и вглубь, то есть увеличения его объема. А что матрица с ее наукой и техникой (видом витальной десмургии или цивилизационных костылей), с ее тотальным взаимным и убежденным, истовым социальным рабством и уничтожением личности в стихии либерализма блокирует такой путь, яснее ясного: ведь она делает человека почти полностью зависимым от этих суррогатов деятельности и жизни и потому слабым, неспособным к самостоятельному существованию и к сознательной работе с архетипами. Она закрывает возможность перехода от зависимости к свободе, от иллюзии к реальности, возможность расширить реальность и придать ей новое качество, то есть *продолжать творение природы*.

Смысл совмещения роста сознания вширь, вглубь и вверх имеют все подлинно антиматричные движения. (Это означает — *осознанно и последовательно антиматричные*; мне известны только два, о них-то и идет речь в этой книге; М. Хайдеггер, о котором здесь тоже было сказано, на этом уровне удерживается очень неустойчиво.) Чтобы как-то сориентироваться в этом, я направил немного (но для моих целей достаточно) света на одну современную фигуру, довольно одиозную в глазах нынешних интеллектуалов и раздражающую их, но зато единственно значимую сейчас для ответа на поставленные мною вопросы, — *Карлоса Кастанеду*. Кастанеда, безусловно, — тот, кто после Ницше предложил наиболее антиматричную из всех прошлых и нынешних антиматричных позиций, наиболее яркую и реалистичную из всех современных активных альтернатив матрице и напомнил охваченному ею человечеству о сверхчеловеке, с тех пор, правда, снова забытом.

И совершенно не важно, была ли эта альтернатива «только» метафорической или все-таки «всамделишной» — ведь и сказки способны придавать силу, особенно если это «сказки о силе» — не о той, что подчиняет, присваивает себе все окружающее, но при этом делает присваивающего все менее реальным, развоплощенным существом, разбавленным чужим вплоть до исчезновения своего, а о силе становиться самим собой, *все более реальным и потому могучим существом*, о силе наращивать реальность, и свою, и мира, о силе не присваивать, но осваивать реальность, делая ее не собственностью, а своим, не

чужим себе миром. А кастанедовские сказки, оставляя место надежде, говорят о возможности для каждого сделать из себя нечто большее, *много большее*, чем «человек», живущий в клетке своих самодовольных иллюзий, потакающий своей глупости, самовлюбленности и слабости и обреченный тщетности пустого и рассудочно-хищного, нечеловеческого существования.

И пусть показанные Кастанедой «сверхлюди», маги, — только красивая метафора, как и ницшевский Заратуштра. Зато в этой метафоре смутно проступает «единственный способ уравновесить ужас перед тем, что ты человек, и восхищение тем, что ты человек» и не впадать в черное отчаяние от разочарования в человеческом роде. Может быть, большего нам пока не дано? Может быть, нам дано только изо всех сил, с тревожно бьющимся сердцем, вглядываться в бездну, пробуя изведывать ее хотя бы мыслью и строить лестницы, ведущие в нее?

Так куда же она ведет, куда уже привела — пока что — *эта* моя лестница в бездну? Вверх или вниз? Ведь бездна окружает нас со всех сторон, она и сверху, и снизу, она и прошлое, и будущее; она принцип бессознательного и принцип сознания, но еще больше — принцип их творческого сплава; бездна всегда свежа, в отличие от вечно спешащих мыслей разума, быстро выдыхающихся и смертельно устающих.

Есть такое широко распространенное выражение — «глубоко копать». Вот, например, и Ницше писал о себе в «Утренней заре» как об усиленно копающем недра человеческой души «подземщике». Но разве он от этого оказался *ниже* других? Или, может быть, наоборот, докопавшись до дна своей бездны, улетел в дальние моря будущего, словно свободная птица (как в последнем афоризме из той же книги)? Что ж, кого куда вынесет! Кто-то из попавших сюда заблудится в лабиринтах моей мыслящей и играющей себя музыки и проклянет их и ее, кто-то, может быть, не удержится и будет спущен по этой лестнице, оставшись далеко в прошлом, а кто-то — высоко поднимется с ее помощью к будущему.