

О книге «Завет и метафизика»

(Л. Черняк & М. Роклин. «Завет и метафизика».
Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль: Изд. Маханаим, 2024)

Черняк Л.С.,
философ
leon.chernyak@gmail.com

Аннотация: Статья представляет собой попытку сжатого изложения основной идеи 450-страничной книги «Завет и метафизика», написанной Лионом Черняком и Митчелом Роклиным. Формат аннотации к этой попытке краткого изложения идеи книги требует краткого изложения этой попытки краткого изложения идеи сей книги. Так вот, в книге ставится вопрос о метафизических причинах продолжающегося уже не менее 400 лет постепенного и прогрессирующего отмирания теологической составляющей культуры Запада. В связи с этим прежде всего обсуждается в книге возможность чисто философской формулировки понятий «сакральное» и «сакральный опыт». Последние 2000 лет центральным религиозным фактором становления культуры Запада являлось христианство, т. е. религия, чей религиозный опыт самым интимным образом связан с библейскими текстами. Соответственно, книга обращается к библейской специфике понимания сакрального опыта. Поскольку, по общему убеждению, греческая культура и библейский религиозный опыт служили (а возможно, все еще служат) живыми корнями культуры Запада, т. е. ее базисными метафизическими составляющими, поскольку авторы предполагают, что и отмирание теологической составляющей культуры Запада связано с некоторой трансмутацией этого метафизического альянса — греческого и библейского. И не только предполагают, но и стараются показать «механизм» этой трансмутации. Понятно, что такая задача не может не обернуться вопросом о пересмотре философских интерпретаций метафизической конституции человека, т. е. того, что Хайдеггер именует словом *Dasein*. И так же понятно, что, в отличие от хайдеггеровского *Dasein*, в книге «Завет и метафизика» сакральный опыт предстает как фундаментальная основа метафизической конституции человека.

Ключевые слова: феномен жизни, внутримирная жизнь, хитрость жизни, сакральный опыт, библейский Завет, понятие опыта у Канта, неполнота опыта у Канта, метафизическая конституция человека

*

Что есть человек?

Общепринято полагать, что классическая греческая культура и библейская религия (в ее христианском изводе) составляют два корня культуры Запада. Здесь слово «корень» используется метафорически для обозначения животворящего прошлого культуры. Имеется в виду, что эти два исторических истока все еще живы в душе Запада и душу эту продолжаютживить. В той мере, в которой культура Запада стала мировой культурой (культурой культуры, культурой, открытой другим культурам), мы можем заменить выражение «в душе Запада» выражением «в душе современного человека, или человека постмодерна». При этом мы можем философски уточнить выражение «в душе человека», заменив его выражением «в метафизической конституции человека, в Dasein».

Значит, предполагая, что классическая греческая культура и библейская религия все еще являются животворящими корнями души человека постмодерна, мы предполагаем, что они все еще являются составляющими метафизической конституции этого человека. Напомним замечательные слова Хайдеггера, касающиеся темпоральной конституции Dasein:

В удержании или забвении пребывает Dasein в соотнесении с собой. Оно соотносит самого себя с тем, чем оно уже было. <...> Бывшество (Gewesenheit), прежде всего, как раз и не означает того, чем Dasein более фактически не является; как раз наоборот, оно есть, фактически именно то, чем оно было. <...> Dasein не более в силах отделаться от своего прошедшего (Vergangenheit), чем в силах оно отделаться от своей смерти [21, p. 375].

Как кажется, в реальной ситуации культуры постмодерна Dasein *только в забвении* соотносит самого себя с тем, чем оно уже было. Другими словами, в культуре постмодерна все выглядит так, как если бы Dasein здесь не соотносило себя с тем, чем оно уже было. А, возможно, даже не выглядит, но и действительно не соотносит. Современный классический филолог зачастую не может сказать, в чем заключается прок его занятий. Его ответы на сей вопрос обычно имеют характер, мало относящийся к проблемам собственно культуры (ему очень интересно этим заниматься; или он верит, что сие занятие очень развивает сообразительность; или вскрывает оно исторические истоки современных пороков, скажем, истоки мужского шовинизма; или даже так — сие занятие может плодотворно использоваться при создании компьютерных игр, и т. п.). Однако современный классический филолог не скажет, что без его занятий невозможно сколь-нибудь осмысленно сформулировать ответ на вопрос «Что есть человек?». Впрочем, не только филолог, но и современный биолог, и врач, и даже антрополог более не обращаются сколь-нибудь серьезно к сему вопросу. Всем им нет дела до метафизической конституции человека.

Но ведь и библейская религия (и ее иудейская, «ветхозаветная» версия, и даже ее версия христианская, которая собственно и выстраивала культуру Запада последние 2000 лет) тоже не может похвастаться статусом животворящего корня современной культуры. Против такового ее статуса явно свидетельствуют не менее четырех веков постепенного, но явно прогрессирующего отмирания теологической составляющей культуры Запада. А в новейшие времена, скажем, в 1990-е годы, дело дошло уже до того, что городские трамваи Бостона могли быть украшены (сей факт могу засвидетельствовать лично) жалкими церковными зазывалками: «Заходите к нам, у нас fun (у нас весело)». Ну и правда, ведь просто смерть как весело — мы поклоняемся здесь распятому Богу!

Получается, что культура постмодерна все же забыла свое прошедшее (*Vergangenheit*), и эллинское, и библейское. Так что же? Означает это забвение, что в культуре постмодерна человек как *Dasein* (т. е. человек как феномен вполне определенной метафизической конституции) уже мертв, а с ним метафизически мертв и сама культура постмодерна? Или и человек, и культура все еще живы? Они все еще соотносят себя с двумя живыми корнями, хотя и в забвении?

Если правда, что эллинская культура и библейская религия были двумя живыми корнями культуры Запада, и, соответственно, если были они корнями становления такого феномена, как человек этой культуры, т. е. если два эти корня были базисными составляющими метафизической конституции этого феномена, то и нарастающая тенденция отмирания теологической составляющей культуры Запада может быть (если может) объяснена исключительно лишь неким фундаментальным *метафизическим* сдвигом. Изменением социальных или психологических обстоятельств тенденция эта объяснена быть не может. Вполне бессмысленны и расхожие объяснения этой тенденции якобы повышенной культурной и научной просветленностью людей модерна и постмодерна. Значит, ответственной за этот метафизический сдвиг может быть лишь некоторая метафизическая же трансмутация. И трансмутация эта может (повторим, если может) быть понята только как некий поворот в исторической судьбе этого метафизического альянса — эллинского и иудейского.

А если дело действительно обстоит именно таким образом, то и культура постмодерна никак не может рассматриваться как отделавшаяся от своего прошедшего (*Vergangenheit*). Это ее все еще живое прошлое ответственно за свое собственное забвение.

И потому осмысление этой ситуации требует возвращения к осмыслению метафизической конституции человека, оно требует возвращения к философской постановке вопроса «Что есть человек?». Вот этот вопрос и есть тема книги «Завет и метафизика».

Но обращаясь к этому вопросу, авторы книги не считают возможным следовать другой хайдеггеровской максиме: «Философское исследование является и остается атеизмом» (*Марбургские лекции*, Летний семестр 1925 года) [22, pp. 109–110]. И это хотя бы уже потому, что исходят авторы из общепринятого убеждения, что на протяжении последних 2000 лет эллинская мысль и библейская религия были двумя корнями западной культуры, и, следовательно, совершенно недопустимо исключать сакральный опыт из состава метафизической конституции того субъекта, который выстраивал и выстроил эту культуру. Поэтому обсуждаемая в книге метафизическая конституция человека отличается от

хайдеггеровского Dasein именно философской тематизацией сакрального опыта как базисной составляющей этой конституции.

*

Вопрос о сакральном опыте

Понятие сакрального опыта в современной философии в значительной степени потеряло свой смысл благодаря все еще доминирующей роли в современной мысли тенденции, заданной еще философией Просвещения, подменять понятие сакрального понятием морального. И это несмотря на то, что уже в первые десятилетия XX в. были опубликованы академические исследования, реабилитирующие представление о сакральном qua сакральном. Наиболее важные среди них — *The Varieties of Religious Experience* («Многообразие религиозного опыта») [20] Уильяма Джеймса [первое издание 1901–1902 гг.] и, что представляет особый интерес для нашего обсуждения, *Das Heilige* («Сакральное») [30] Рудольфа Отто [первое издание 1917 г.]. Оба автора фактически отбрасывают вопрос о происхождении религии и какие бы то ни было попытки спекулятивного объяснения такового происхождения. Они не пытаются найти источник религии в спорах о морали, социальных факторах или в метафизике. Вместо того чтобы спрашивать, как объяснить феномен религиозного опыта, они спрашивают, как мы можем *описать сам феномен*, и это безотносительно каких-либо объяснений или предположений об источнике данного феномена.

В то время как Джеймс сформулировал вопрос более в психологическом ключе, публикация *Das Heilige* сделала Отто основателем западной феноменологии религии. Предлагаемое Отто описание сакрального опыта имеет прямое отношение к настоящей работе как одна из отправных точек нашего обсуждения. Согласно Отто, сакральный опыт переживается как прикосновение к сфере глубочайшей тайны (*mysterium*), которая вызывает ужас (*tremendum*) и в то же время завораживает, очаровывает (*fascinans*). Именно это сложное переживание Рудольф Отто называет переживанием *mysterium tremendum et fascinans*, переживанием встречи с сакральным как таковым (*das Heilige*). Встреча с сакральным как таковым есть встреча с «Совершенно Другим» (*das Ganz Andere*) [31, pp. 13–39]. Речь идет у Отто не о необычности или неожиданности опыта, а о переживании того, что *дано в опыте в качестве находящегося за пределами ... какого бы то ни было опыта*.

Мы позволим себе заключить, что, поскольку опыт является конститутивным компонентом любой жизни, этот *опыт за пределами опыта* есть *опыт жизни за пределами опыта жизни*. Расшифровке выражения «выход опыта жизни за пределы опыта жизни» посвящен весь корпус книги «Завет и метафизика». И насколько это было возможным, тому же посвящена и данная статья.

Поскольку переживание «Совершенно Другого» отличается именно от «нормального» переживания, мы должны, чтобы поближе познакомиться с переживанием «Совершенно Другого», присмотреться к «нормальному» опыту, к опыту «не так уж совсем другого». Мы имеем в виду опыт, вырабатываемый жизнью, мотивированной ее, так сказать, мирскими

заботами — питанием-дыханием, онтогенетическим развитием, здоровьем, защитой, общением, заботой о продолжении рода, воспитанием, обучением, освоением окружающей реальности или (по крайней мере, в случае человека) той формой освоения окружающей реальности, которая именуется *познанием*.

Поставив вопрос таким образом, мы выходим за пределы феноменологии религии в смысле Рудольфа Отто. Ибо теперь само наше следование за предложенным Отто *феноменологическим* описанием сакрального опыта понуждает нас обратиться к открываемому этим описанием *онтологическому* смыслу понятия «жизнь». Такой переход сам по себе ничего оригинального собой не представляет. Сближение феноменологии с онтологией жизни легко увидеть и в работах Гуссерля, и в работах Хайдеггера. По поводу размышлений позднего Гуссерля Ханс-Георг Гадамер говорит: «Тот факт, что Гуссерль повсюду видит “действие” трансцендентальной субъективности, просто соответствует задаче феноменологического исследования конституции сознания. Но подлинный замысел <позднего> Гуссерля состоит в том, что он говорит уже не столько о сознании, и даже не о субъективности, сколько о “жизни”» [4, с. 297]. И тот же Гадамер говорит о восхищении Хайдеггера (и своем собственном) абстракциями довольно примитивной диалектики жизни графа Йорка: «Структура жизненности состоит в том, чтобы быть пра-делением, т. е. в делении и расчлененности самой себя самоутверждаться в качестве единства» [4, с. 302–305].

Однако в предлагаемом ниже обсуждении сами мы *не* следуем в нашем понимании жизни и жизненности ни за Гуссерлем, ни за Хайдеггером.

*

Заботы жизни о себе самой

Любая смертная жизнь движется заботой о *самоподдержке*, об *освоении внешней среды* как источника специфических для данной формы жизни средств (вещества и энергии), необходимых для ее *самоформирования*. Жизнь движется также заботой о *самоформировании*. Она занята *формированием инструментария* (в случае природных организмов — *своей видоспецифической органной системы* или, в случае одноклеточной жизни, *системы органелл*), *необходимого для освоения внешней среды*. Другими словами, жизнь индивида представляет собой прежде всего процесс формирования тела не как некоей автономной по отношению к внешней среде системы, а как некоторой *индустриальной* (органной) системы освоения среды.

Далее, для того, чтобы данный живой индивид действительно мог осваивать окружающую среду доступным ему инструментарием, этот индивид должен иметь дело именно с теми объектами и с теми аспектами своей среды, ради освоения которых эта инструментальная (органная) система выработана. Понятно, что такое соответствие должно быть заботой самой же индивидуальной жизни данного индивида и никак не может быть заботой окружающей его среды. Поэтому, будучи движимым двумя указанными взаимно зависимыми заботами — 1) освоением среды и 2) самоформированием, организм не может не быть озабоченным 3) организацией встречи с внешней средой на своих специфических условиях, т. е. на условиях, продиктованных обоими видоспецифическими (или, в случае человека, культурными

и индустриальными) задачами — задачей освоения среды и задачей самоформирования. Так формируемое отношение встречи живого организма и внешней среды есть не что иное, как *отношение* (в широком смысле) *опыта* или (в узком смысле) *перцепции*.

Определяемая перцепцией (опытом) среда природного организма есть видоспецифический *мир* этого организма. Мир же человека, чьим инструментарием освоения среды является не столько его органная система, сколько индустрия (от каменной до постиндустриальной), мы назовем не видоспецифическим, а культуроопределенным.

К сформулированным трем формам заботы жизни о себе самой следует добавить еще и четвертую, а именно, заботу о продолжении своей жизни в потомках — заботу о самовоспроизводстве. Также и эта последняя забота, или самоответственность, чужда чему-либо похожему на мотивацию утверждения живым организмом своей автономии. Ибо импульс, движущий носителем эротической заботы, был вложен в его природу Всевышним (ну, если хотите, был выработан эволюцией) не ради заботы о данной индивидуальной жизни, а ради того поведения ведомого эросом индивида, которое кульминирует в производстве потомков, т. е. других, независимых индивидов. Это во-первых, в природе эта забота почти универсально [18, р. 125] выражается в стремлении к встрече не с самим собой, а с весьма специфическим фактором внешнего окружения — с сексуальным партнером.

Разумеется, не только задачи сексуальной репродукции озадачивают индивида данного вида необходимостью выстраивания своих отношений с другим или другими индивидами того же вида. Такого рода задачи касаются самого различного (помимо эротического) разделения функций у всех видов социальных животных. В опыте социальной жизни центральным фактором внешнего окружения индивида, помимо его собственного тела, становится свой собственный социум и члены этого социума.

Эти четыре формы заботы жизни о самой себе лежат в основе ее ответственности за *выстраивание себя как некоторого феномена, принадлежащего некоторому миру* (который открывается в горизонте либо видоспецифической, либо культуроопределенной перцепции) и находящегося с этим миром в самом тесном отношении освоения. В этом смысле жизнь всегда и безо всякого исключения выстраивает себя как *жизнь-в-мире*. Выше мы описали жизнь индивидуального организма как четырех-единую связь с внешним миром: (i) жизнь как освоение своего мира, (ii) жизнь как формирование себя в качестве осваивателя своего мира, (iii) жизнь в качестве организатора встречи со своим миром, (iv) жизнь в качестве продолжателя жизни в своем мире.

Повторим, живой организм не просто каким-то образом соотносится со своим миром, но он *сам и есть это отношение с внешним миром*. Он есть видоспецифическая связь (видоспецифическое единство) с этим миром, он есть *жизнь-в-мире*. Теперь же нам следует особо подчеркнуть, что он не просто есть отношение со своим окружением, но он *есть также и автор себя самого как этого отношения*. Действительно, говоря о выстраивании жизнью себя как четырех-единого отношения со своим миром, мы фактически говорим о жизни как *авторе самой себя*. А *жизнь, творящая саму себя, должна сама же творить свою творческую*

способность. Она должна быть автором своего авторства, она должна быть причиной самой себя как творца самой себя.

Индивидуальная земная жизнь, будучи причиной самой себя, не творит себя из ничто. Авторство земного живого существа в отношении самого себя есть авторство существа, принадлежащего миру (который это существо само же и открывает) и пришедшего в этот мир в качестве потомка других также принадлежащих миру существ. А пришедши в этот мир, это смертное существо застает в нем прежде всего самого себя. Но это именно авторство в отношении себя самого в том мире, в котором это существо было рождено, в мире, в котором оно себя застало как принадлежащее этому миру. Оно *застало само себя* в мире как главную для себя самого *предпосылку жизни-в-мире*.

Все это означает, что онтогенез организма, понимаемый как органогенез, составляет лишь одну сторону той активности жизни, которую мы назвали самоформированием. Другая сторона той же активности *самоформирования* — это (v) *формирование организмом своей способности формировать*, т. е. состоит эта сторона активности самоформирования в выработке индивидом своей способности авторствовать в отношении своей способности самоформирования и своего поведения в разных фазах онтогенеза. Понятно, что в природных формах жизни выработка своей способности авторствовать в отношении своего самоформирования и поведения имеет видоспецифический характер, ибо это авторствование в отношении своей способности авторствовать вырабатывается в ходе видоспецифического онтогенеза.

Индивидуальная жизнь как авторствующая в отношении себя самой, будь это жизнь существа природного или культурного, есть тот самый агент себя самого, то самое *Self* живого индивида, которое фигурирует в вышепоименованных формах активности жизни, направленной на разрешение ее основных забот — забот устроения себя как *бытия-в-мире*. Это устроение себя-в-мире есть активность, определяемая заботами: (i) освоения мира, (ii) формирования себя в качестве осваивателя мира, (iii) организации встречи со своим миром, (iv) продолжения жизни в мире. Все это — заботы и формы активности «нормальной» жизни.

*

Онтологическая хитрость жизни, или предварительная формулировка понятия «сакральный опыт»

А как быть с пятой формой жизненной активности — с формированием жизнью своей видоспецифической (у природных форм жизни) или культурной (у человека) способности формировать себя?

Активность жизни, направленная на разрешение забот (i), (ii), (iii) и (iv), может осуществляться только в том случае, если жизнь способна *внимать* своей собственной озабоченности этими заботами, т. е. когда так или иначе эти заботы *внятно «озвучены»* для самой же жизни. Напомним, что каждая из этих «нормальных» забот жизни представляет собой те обращенные к жизни *требования* внешнего мира, которые однако формируются единственно усилиями самой же жизни по организации встречи с этим своим миром. Другими словами,

в своих заботах «нормальная» жизнь предстает сама для себя в качестве своего собственного **объекта**, что означает — она предстает сама для себя в видоспецифических (культурно-специфических) требованиях своего мира. А вот в качестве своего **субъекта** жизнь внедряет этим заботам и направляет свою активность на разрешение этих забот.

Понятно также, что жизнь как свой объект и жизнь как свой субъект (агент) — это не две разные жизни, одна из которых представлена своими (видоспецифическими или культуро-специфическими) заботами, а другая — обслуживанием этих забот. Жизнь как свой объект есть жизнь как встречное самой себя, встречное по отношению к жизни как своему субъекту (агенту). Статус встречного жизнь получает от встречающего, от себя как встречающей. И поскольку жизнь как свое встречное представлена своими заботами лишь по отношению к жизни как агенту самой себя, у жизни не может быть каких-либо забот безотносительно этого агента, т. е. безотносительно жизни как встречающей саму себя.

Итак, «нормальная» жизнь есть индивидуальная обращенная сама на себя жизнь, т. е. жизнь, занятая сама собой, занятая устроением себя самой в доставшемся ей внешнем окружении. Отношение со своим окружением как раз и артикулируется жизнью для самой себя в форме ее специфических забот. Другими словами, голос реальности, окружающей жизнь, голос ее собственного мира как раз и артикулируется присутствием жизни в этой окружающей ее реальности. И этот голос, точнее — эти (видоспецифические или культуро-специфические) голоса окружающего мира как раз и есть то, что называем мы заботами жизни. «Нормальная» активность жизни как раз и составляет суть обращения жизни на эти голоса, т. е. на себя как объект самой себя. Жизнь «нормальная» — это жизнь, представленная ею же самой *ее собственными заботами о себе как заботами о своем отношении с окружающей средой*, точнее, *о себе как отношении с окружающей средой*, т. е. заботами о своем бытии как **бытии-в-мире**.

Однако мы сказали выше, что органогенез составляет лишь одну сторону той активности жизни, которую мы назвали самоформированием, а другой стороной той же активности самоформирования является формирование организмом своей способности формировать, т. е. выработка своего авторствования *vis-à-vis* своей способности авторствовать. И мы присвоили этому аспекту активности жизни номер (v).

Однако жизнь сосредотачивается на разрешении своих забот лишь тогда, когда эта позиция обращения жизни на себя уже выработана, так сказать, синтезирована, т. е. когда в качестве агента самой себя жизнь уже противостоит себе как своему объекту. Сама же **выработка** такого обращения жизни на себя, **выработка себя как субъекта, противостоящего себе как своему объекту**, отнюдь не направлена на жизнь как объект жизни, на жизнь, озабоченную самой собой. Нет, она направлена на формирование жизнью себя самой как агента, противопоставленного жизни как объекту. И если вектор активности «нормальной» жизни обращен на саму же жизнь как свой объект, то вектор активности жизни, **вырабатывающей свою способность авторствовать в отношении самой себя**, т. е. вектор формирования авторства жизни в отношении своего авторства, указывает направление жизни прочь от «нормальной» жизни. Нормальная жизнь есть жизнь-в-мире, жизнь, «размещающая»

себя в мире. Чтобы авторствовать в отношении самой себя, жизнь должна постараться «разместить» себя вне себя, она должна стать жизнью, которая уходит из своего бытия в мире. Если жизнь не отстраняется от самой себя, она не может обратиться к себе. Следовательно, *этот уход жизни индивида от самой себя как жизни «нормальной» и есть активность выработки своей способности авторствовать в отношении самой себя.*

Если жизнь понимается как забота о себе, т. е. как «нормальная» жизнь, то мы должны сказать, что жизнь не может быть жизнью, если она не может при этом быть не-жизнью, т. е. *жизнью-вне-жизни*. Другое жизни — это смерть. Следовательно, жизнь, уходящая вне себя, по ту сторону себя, уходит в смерть. Это жизнь, живущая в модусе умирания. Возвращение жизни к себе есть возвращение жизни к себе из жизни, *живущей в модусе смерти*. Это возвращение есть воскрешение — возвращение жизни к себе *живущей в модусе жизни*. «Нормальная» жизнь вершится ее непрерывным возвращением из смерти. А возвращение из смерти предполагает жизнь вне жизни, жизнь как непрерывное умирание. *Это непрерывное умирание есть базисная активность жизни.*

Эта жизнь, живущая в модусе умирания и смерти есть, так сказать, онтологическая хитрость жизни: чтобы жить, т. е. чтобы быть в состоянии постоянного возвращения к себе (быть в состоянии постоянной заботы о себе), жизнь должна уходить от себя, она должна умирать. Только этот уход от себя, только это отворачивание жизни от себя позволяет жизни стать агентом самой себя. Это отворачивание жизни от себя и есть пятый фундаментальный аспект жизни — он и есть активность формирования себя как обращенного на себя агента, активность формирования своей творческой способности в отношении своего формирования. Только этот выход жизни индивида вовне и за пределы себя позволяет состояться жизни в качестве (i) осваивателя своего «мира», (ii) формирующего себя (органогенез) в качестве такового осваивателя, (iii) организующего встречу со своим «миром», (iv) продолжателя жизни в этом «мире».

Естественный вопрос: каков конечный пункт назначения этого выхода жизни за пределы самой себя? Понятно, что это должен быть поворотный пункт, т. е. тот, по достижении которого жизнь начнет возвращаться к себе. Но что есть этот поворотный пункт? В тех терминах, в которых мы выстраиваем здесь понятие «жизнь», единственное, что мы можем сказать об этом поворотном пункте, что он есть «точка» встречи жизни с *трансцендентным* (по отношению к жизни) Источником жизни. Этот Источник отнюдь не подменяет авторство жизни в отношении себя самой. Но Он есть тот Инициатор жизни как авторства в отношении самой себя, без которого это авторство совершенно невозможно. Он есть Инициатор жизни как *автора самой себя*. Он есть *Источник свободы как собственного модуса жизни*.

Итак, трансцендентный Источник жизни *открывает Себя в качестве такового Источника* только благодаря специфической активности жизни — той, которую мы назвали *онтологической хитростью жизни*. Эта онтологическая хитрость жизни и есть активность встречи с «Совершенно Другим» (das Ganz Andere). Она, эта хитрость жизни, и есть организация жизнью своего сакрального опыта, т. е. организация встречи с «Совершенно Другим». А сама эта встреча является основой всякой смертной жизни. Она есть опыт по ту сторону любого «нормального» опыта, по ту сторону опыта жизни-в-мире.

Итак, хитрость жизни есть сакральная смерть как опыт близости с трансцендентным Источником жизни. Если верно все предшествующее рассуждение о смертной жизни, чьей базисной конститутивной активностью является сакральная смерть (хитрость жизни), то в основе религии может лежать только одно — какая-то форма социализации сакральной смерти.

Для авторов «Завета и метафизики» очень важно, что этот последний вывод, отнюдь не позаимствованный из каких-либо религиоведческих или антропологических исследований, а полученный из философских размышлений по поводу понятия «жизнь», получает серьезную поддержку одного старого антропологического исследования — Анри Юбер и Марселя Мосса, «Жертвоприношение: Его Природа и Функции» [24]. Одним из важнейших результатов этого исследования является следующий вывод. *Жертвователь* (тот субъект, которому причитаются блага жертвоприношения, или тот, который подвергается последствиям этого акта, и/или *жрец*, то есть тот, кто совершает жертвоприношение от имени жертвователя) *отождествляется в акте жертвоприношения с сакральной жертвой*. (Защиту выводов этого исследования перед лицом современной критики см. [16, с. 482–507]).

Другими словами, жертвоприношение как раз и представляет собой социализацию (культурную объективизацию) того, что мы назвали хитростью жизни. А поскольку хитрость жизни конституирует саму жизнь, объективизация хитрости жизни (сакральной смерти) как раз и выявляет *феномен* жизни, т. е. жизнь в ее целостности. Получается, по-видимому, что (исторически) первичной институцией, открывающей (объективизирующей) сакральную смерть, является институция сакральных жертвоприношений. Беря на себя ответственность за функционирование этой институции, человек берет на себя ответственность за объективизацию сакральной смерти, за открытие ее жизнь-конституирующего значения. И тем самым он берет на себя ответственность за свою встречу со своим Божеством. И вот эта последняя практика как раз и получила имя **религии**. А **центральным действом религии является именно жертвоприношение**.

Сам факт открытия (объективизации-тематизации) сакральной смерти в этом ритуале открывает (по крайней мере, имплицитно), что *сакральная смерть является источником божественности Божества*, ибо только в сближении смертной жизни с жизнью Божества Божество актуально предстает как Божество.

Эта последняя импликация становится эксплицитной в религии Завета.

*

Израиль — сакральная жертва

Два ключевых события истории Израиля — исход праотца Авраама из Ура Халдейского и исход народа Израиля из Египта. В случае Авраама речь идет о разрыве связей с языческой родиной, с родственными связями («И сказал Господь Абраму: уйди из земли твоей, от родни твоей из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе» (Бытие 12:1–2)). В случае исхода

народа Израиля из Египта, из «дома рабства», *בֵּית עֲבָדִים* (Исход 13:14), речь идет о разрыве с языческим лоном, породившим народ Израиля (за несколько веков до Исхода сошла в Египет семья Иакова-Израиля, всего «семьдесят душ» (Исход 1:5), а вышли из Египта потомки той семьи, и было их уже «до шестисот тысяч пеших мужчин, кроме детей» (Исход 12:38). Кульминацией каждого из двух этих исторических событий является жертвоприношение, в котором *приносящий жертву отождествляется с жертвой*. В случае Авраама речь идет о жертвоприношении, чье традиционное название — *Завет между рассеченными частями* (*ברית המבוקרים החלקים בין*). Это жертвоприношение скрепляет Завет между Богом и Авраамом. Авраам здесь встречается с Богом, который, приняв образ небесного огня, прошел между половинами приносимой Авраамом жертвы.

В случае же народа Израиля речь идет о синайском жертвоприношении, скрепляющем заключение Завета между Богом и народом Израиля. В этом ритуале Моисей собирает кровь жертвенных животных в два сосуда. Кровь из одного сосуда он выливает на алтарь (что вполне традиционно для библейских жертвоприношений), а кровью из другого окропляет народ, заключая это словами: «вот кровь союза, который заключил с вами Господь обо всех словах этих» (Исход 24:3–8). Кровь в Библии есть собственно душа данного живого существа, или его жизнь (Левит 17:11, 14; Второзаконие 12:23). Как таковая она принадлежит только Источнику жизни — Богу, о чем и говорит сам Бог: «Я предназначил ее вам для жертвенника, на искупление душ ваших» (Левит 17:11–12). В том, что кровь первого сосуда была вылита на алтарь, нет ничего странного. Ведь этот ритуальный акт есть акт возвращения крови Тому, Кому она принадлежит — Всевышнему. А вот окропление кровью второго сосуда всего народа кажется актом кощунственным. Но не забудем, что кровь свята, и, значит, окропление народа этой кровью есть *акт освящения* сего народа («В Исходе 24:3–8 Израиль освящается как священный народ Бога» [29, pp. 74–86]).

Мы сказали, что в каждом из этих ритуалов *приносящий жертву отождествляется с жертвой*. Действительно, в ритуалах жертвоприношений (не только библейских) таковое отождествление осуществлялось как «...окропление [приносящего жертву] кровью [жертвы], прикладывание кожи жертвы (к жертвователю или жрецу), помазание жиром [жертвы], контакт с остатками кремации. Иногда животное разрезали на две части, и жертвователь ходил между ними» [24, pp. 39–40].

Богу было желательно согласие Авраама на распространение его, Авраама, статуса сакральной жертвы и на его потомство. Завет с народом Израиля есть продолжение Завета с Авраамом. И вот кульминацией истории Авраама как жертвы-избранника оказывается требование Бога принести в жертву Исаака и принесение Авраамом этой жертвы. Здесь отождествление жертвы (Исаака) и жертвователя (Авраама) уже и при самом скептическом взгляде на эпизод никак не может быть определено как «условное», поскольку и по слову Авраама, и по смыслу всей истории жизнь Исаака дороже и важнее для Авраама его собственной — без этого сына, подаренного ему Богом, а теперь Богом же и отнимаемого, вся жизнь Авраама лишается смысла. Принося в жертву Исаака, Авраам приносит в жертву себя самого. Здесь уж без всяких сомнений жертвователь есть жертва.

Джон Левенсон отмечает [25, pp. 176–177], что уже в пред-раввинистической экзегезе (что видно из *Книги Юбилеев*, II век до н. э.) тема Акеды (приношение Авраамом в жертву Исаака) толкуется как этиология пасхального жертвоприношения — центрального ритуала в праздновании Исхода. Тема Исхода — тема рождения евреев *как народа*. Народ Израиля — «семя Исаака», и сущность Исаака есть жертва. А потому и их рождение как народа отождествляется с принесением Исаака в жертву. Сам процесс исхода из Египта есть процесс приготовления принесения народа Израиля в жертву Богу. Жертвоприношение при синайском откровении, когда весь народ был освящен окроплением кровью жертвенных животных, и есть ритуал принесения этого народа в жертву. Освящение Израиля и есть наделение его статусом сакральной жертвы. Тем самым каждый израэлит получает статус сакральной жертвы в самый момент своего рождения. *Еврей есть сакральная жертва.* И именно в качестве сакральной жертвы каждый еврей, как и весь народ Израиля, является «заветным» партнером Бога Израиля.

Человек, принадлежащий племени Израилеву, является партнером Бога в каждое мгновение своей жизни. А потому, в отличие от эллина, или вавилонянина, или, скажем, персиянина, да, впрочем, в отличие от кого угодно, *еврей есть сакральная жертва не по случаю того или иного события, скрепляемого ритуалом жертвоприношением, а в каждый без исключения момент своей жизни, начиная с момента его рождения.* И это понимание еврея как сакральной жертвы, т. е. как человека, чья жизнь есть сакральная смерть, следует не только из этой древней экзегезы, но и прямо из Книги Исхода. Как объявляет Бог в этой Книге, и первенцы всех домашних животных, и человеческие первенцы принадлежат Ему, Богу, т. е. являются жертвой: «Посвяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие недра в среде сынов Израильевых, от человека до скота. Мне они» (Исход 13:2). Но в этой же книге Исхода первенцем и, следовательно, жертвой, объявляется и весь народ Израиля («...так сказал Господь: “сын Мой, первенец Мой — Исаэль”» [Исход 4:22–23]).

*

Творение словом

Не только в Библии творение вершится словом. Согласно документу «Мемфисская теология», бог Птах словом создает людей. У стоиков, вслед за Гераклитом Эфесским, космос есть огонь, упорядочиваемый первичным логосом (*λόγος* — слово, речь, мера). Упорядочивание осуществляется как последовательное распадение первичного логоса на множество меньших, именуемых сперматическими логосами (*λόγοι σπερματικοί*). Здесь творение представлено буквально как *именование*. Вроде бы похоже на библейское творение. Вот и в неоплатонизме каждое сущее является фактически словом, ибо каждое сущее есть *выражение* некоторого смысла (*эйдоса*), а весь космос есть иерархия слов-смыслов. Стало быть, весь космос творится именованием. А сам акт именования именуется здесь *эмансацией* (лат. *emanation*; греч. *ἀπόρροιή*, *ἀπόρροια* — *истечение*). Эманация (истечение энергии сверхсущего Одного) выстраивает

космическую иерархию сущих-слов. Все, что в этом космосе есть, есть слово. Космос как иерархия слов есть речь.

И все же основной корпус Торы (Пятикнижия Моисея) по своему жанру не есть некая онтология, а является Тора сакральной хроникой. Ее содержание — судьба Завета, заключенного Богом с Авраамом. «Онтологические» шесть дней творения играют роль Введения в эту сакральную хронику. Однако если библейское творение по сущности своей так же мало относится к сущности Завета, как мало к сущности Завета относятся творения «Мемфисской теологии», Гераклита, стоиков и неоплатоников, то в каком смысле может Шестоднев претендовать на роль Введения в нарратив Торы? Похоже, что ни в каком.

А если все же Шестоднев действительно играет роль Введения в нарратив Торы, повествующей об истории Завета, то Бог Шестоднева есть Бог Завета. Тогда тот факт, что библейское творение завершается творением человека, означает, что все божье творение вершится *ради* человека как партнера Бога Завета. И, следовательно, человек предстает как **конечная цель** творения. И потому по самому божьему замыслу предполагалось, что творение Адама должно было быть творением иудея. И потому любого человека, как потомка Адама, следует нам понимать как тварь, возникшую в силу замысла Божьего сотворить иудея. Но ведь творение «исторического» иудея (в смысле потомка Иакова-Израиля) начинается с инициации человека к принятию этого статуса — статуса партнера Бога по Завету. Библейское творение человека должно нам понимать, следовательно, как избрание человека в качестве партнера Бога Завета. *Оно, это творение, есть инициация Завета.* Если человек был замыслен как иудей, то акт словесного творения человека «Сотворим человека, מְלָאֵךְ לְעַמּוֹ» (Бытие 1:26) есть божественный акт инициации Завета, т. е. акт избрания человека.

Избрание, или инициация Завета, не есть колдовской акт. Дескать, был куском глины, а Бог пошептал, и кусок этот стал человеком. Избрание предполагает свободный ответ — принятие или непринятие избрания. Значит, библейский акт божественного избрания-творения предполагает, что *избираемый-творимый есть уже избранный-созданный человек*. Тот, кто в качестве такого уже способен осознанно и свободно реагировать на божественное избрание. Значит, избрание-творение обращено к тому, кто уже избран-создан. Чтобы стать партнером Бога, нужно уже состояться в качестве партнера Бога. Чтобы стать человеком как существом *созданным*, нужно быть *созданным* своего собственного творения.

Библейское творение по сути своей принципиально отлично от всех других форм творения словом — и того творения, о котором толкует «Мемфисская теология», и творения стоиков, и творения неоплатоников. Да, библейское творение, как и эти версии творения, есть творение-именование. Но во всех не библейских творениях-именованиях именующий есть агент, по отношению к которому именуемый есть пассивный объект. В Библии человек, как творимый божественным именованием, оказывается соименующим сотворцом Творца.

*

Бессмертное и смертное

Старинный мидраш [34, р. 61] (*Encyclopaedia Britannica* полагает, что этот мидраш был сложен в V веке н. э. Однако речь в нем идет о языческом Риме. Так что вполне возможно, что мог он быть составлен еще в III веке н. э.) обсуждает строку *Второзакония* (33:5): «Господь стал там царем для Йешуруна...» (Йешурун — поэтическое имя Израиля). Мидраш нашел нужным поставить вопрос, каким образом Бог может стать Царем, Господом. Раздумывая над этим вопросом, мидраш приводит слова Исаии: «Вы — свидетели Мои, говорит Господь» (Исаия 43:10). И получив таковую зацепку в Исаии, мидраш полагает, что нашел ответ на свой вопрос: «Когда вы мои свидетели, Я Бог, а когда вы не свидетельствуете, Я не Бог». Другими словами, сей мидраш полагает, что Бог Израиля есть Господь, т. е. Царь Израиля только при том условии, что сам же Израиль свидетельствует, что его Бог есть Господь, т. е. Царь Израиля. Здесь явно само свидетельство Израиля есть акт, возводящий Бога Израиля в статус Господа, т. е. Царя Израиля. А без этого свидетельства Он Израилю не Господь, не Царь, и, в сущности, не Бог. Интересно, что в одной из версий этого мидраша редактор благочестиво поправляет: если Израиль не свидетельствует Бога, то Бог предстает **как если бы** Он не является Богом. Вероятно, редактор счел уж слишком скандальным это простое заявление «Я не Бог». Но продолжающееся использование простой формулировки безо всяких там «как если бы» красноречиво отражает давнюю еврейскую точку зрения.

Действительно, Бог не может быть Богом Завета вне отношения Завета и, значит, вне отношения с тем, кто принял свое избрание и тем самым признал Бога Завета своим Богом. Свидетельство Израиля и есть принятие Израилем своего избрания, т. е. признание Бога Богом Израиля, Царем для Йешуруна, Господом. И потому избранный к Завету и принявший сие избрание свидетельствует, что избравший его есть Бог. И без этого свидетельства Бог не есть Бог.

Как бы странно ни звучало утверждение о взаимной зависимости (смертного и бессмертного, твари и Творца), но мы выше уже выяснили «механику» этого кажущегося парадоксом заключения. Мы выяснили, что избираемый к Завету избирается в качестве того, чья жизнь будет протекать в модусе сакральной жертвы. А еще раньше (см. секцию «Хитрость жизни») мы выяснили, что только сакральная смерть позволяет Творцу быть Творцом, Богу быть Богом. Человек зависит от Бога так, как каждая тварь зависит от Творца. Бог зависит от человека, поскольку от человека зависит вся Его божественность. Это утверждает мидраш, сложенный в пятом (а, возможно, в третьем) веке н. э. А в XIV веке это утверждает Майстер Экхарт: «Очевидная истина заключается в том, что Бог по необходимости вынужден заботиться о нас так, как если бы вся Его божественность зависела от этого, да она и зависит» [26, р. 44].

Не только временное зависит от вечного, но и вечное от временного. Нет времени без вечности, но и нет вечности без времени. Нет смертного без бессмертного, но нет и бессмертного без смертного. Нет профанного без сакрального, но нет и сакрального без профанного.

На самом деле в христианской мысли предчувствие этой взаимозависимости смертного и бессмертного обнаружило себя много раньше XIV века. Принятый в V веке Халкидонский символ веры требует «исповедовать нашего Господа Иисуса Христа одного и того же Сына,

также совершенного в Божестве, как и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека...» [19, р. 186]. А еще сюда же относится обнаруженная Аквинатом в XIII веке недостаточность концептуального аппарата античной философии для осмыслиения христологической проблематики. Здесь, в христологической проблематике, обнаруживается фундаментальная импликация религии Завета: не только смертное, временное принципиально зависит от бессмертного вечного, но верно и обратное [32, pp. 17–27].

*

Ренессансная генеалогия концепции опыта Канта

Феномен человекоцентричной культуры Ренессанса можно понять как экспликацию этой заветной, т. е. взаимообусловленной связи сакрального и профанного, тварного и творящего. При этом ренессансная интуиция сделала акцент на особом аспекте заветной мысли — человек есть сотрудник (сотворец) Творца. *Если человек есть сотворец Творца, то его отношение с тварным миром есть отношение сотворца этого отношения.* Мир, в котором живет человек, открывается только в тех горизонтах, которые создает (створит) сам же человек. Другими словами, человек не принадлежит тварному миру просто потому, что сам он тварь. Нет, он принадлежит тварному миру потому, что он сотворец всякой твари, и в первую очередь себя самого как сотворца — он сам творит свое отношение с тварным миром. В культуре Ренессанса это относится ко всем горизонтам жизни человека — религиозным, моральным, интеллектуальным, художественным, политическим, социальным, физико-географическим, научным, технологическим, научно-технологическим. И потому основную черту духа Ренессанса можно определить как страсть заглядывания за горизонты, т. е. страсть выстраивания все новых и новых горизонтов, т. е. открытие все новых и новых миров. И это в самом что ни на есть буквальном смысле. Строятся новые суда с тем, чтобы открывать миры, скрывающиеся за горизонтом. Шлифовать стекла, чтобы заглядывать в глубины космоса, а также, хотя и несколько позднее, шлифовать стекла, чтобы заглядывать в микромир. И то и другое — с тем, чтобы заглянуть в миры, спрятанные за тем горизонтом, который формируется ничем не вооруженным глазом человека. Художники создают линейную перспективу. То есть создают свой (живописный) горизонт видения.

Замечательным результатом этой общей тенденции понять (увидеть, изучить, освоить) мир, который открывается только в тех горизонтах, которые создает сам человек, явилось формирование экспериментальной науки. С этим формированием новой науки сам Кант прямо связывает свою концепцию опыта.

*

Неполнота Кантовой концепции опыта (созерцания)

В *Предисловии* ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант формулирует знаменитую юридическую метафору, выражющую замечательную черту новейшей науки.

Имеет он в виду науку, сформировавшуюся в XVI–XVIII веках, т. е. науку экспериментальную. Разум, говорит Кант, должен подходить к природе с тем, «чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [9].

Это новое (фактически ренессансное) понятие опыта предполагает и новое понятие человеческого разума — это разум твари, ответственной за творение своего отношения с тварным миром. Опыт этой твари-соторца представляет такую ее встречу с тварной реальностью, ответственность за организацию которой полностью несет эта тварь-соторец. Однако язык этих двух последних предложений мало соответствует языку текста «Критики чистого разума». В языке «Критики чистого разума», там, где речь идет о понятии опыта или о понятии перцепции (созерцания, *Anschauung*), ни слова нет о человеке как соторце Творца. Речь там идет лишь о трансцендентальных структурах опыта, т. е. о структурах, не взятых из опытных данных, из мира опыта, а принадлежащих лишь конституции самого же отношения опыта, т. е. отношения встречи мысли и внешней для мысли реальности. И Творец в этих структурах никак не представлен. Следовательно, и человек разумный никак не представлен как соторец.

Последнее предложение явно указывает на некоторое противоречие в нашем рассуждении. С одной стороны, мы говорим о Кантовой концепции опыта как порождении библейской (доведенной Ренессансом до практической экспликации) традиции, в которой человек предстает как тварь, сотрудничающая с Творцом в величайшем предприятии Творения. А с другой стороны, мы сами же сообщаем, что текст Канта, в котором речь идет о концепции опыта, никак не касается ни понятия соторца, ни понятия Творца. Если мы правы и в нашем первом утверждении, и в нашем втором, то мы обязаны попытаться понять, что именно отделило мысль Канта (или кого-то из его предшественников) от той самой традиции, которая эту мысль и породила.

К этому вопросу я обращусь несколько ниже. А сейчас попробую уточнить, как именно описывает Кант трансцендентальную конституцию опыта. Кант выделяет две трансцендентальные формы опыта (созерцания) — трансцендентальное пространство и трансцендентальное время. Трансцендентальное пространство есть горизонт видения (перцепции вообще) данного объекта как отстраняемого *во-вне*. А трансцендентальное время есть горизонт видения (перцепции вообще) того же объекта, но как переносимого обратно из этого *во-вне* поближе к тому (точнее — в интерьер того), что можно назвать душой (*Gemüt*) созерцателя. Другими словами, Кантово созерцание представляет созерцаемый предмет как *соприсутствующий* созерцателю — он есть для созерцателя другое, внешнее, но ему близкое, в смысле, другое, но каким-то образом «касающееся» (достигающее интерьера души) созерцателя. Все вроде бы хорошо, но остается все же ощущение какой-то неполноты картины. Для прояснения этого неясного ощущения ненадолго отвлечемся от Канта и обратимся к культурному событию, случившемуся более чем за 300 лет до написания «Критики чистого разума».

В начале XV века Филиппо Брунеллески открыл принципы линейной перспективы. С этого момента ренессансные художники научились создавать *объемные образы на плоскости*. Они, разумеется, знали, что линии перспективы не принадлежат изображаемой художником реальности. Они, эти линии, лишь обозначают позицию глаза художника и любого другого зрителя данного изображения в отношении изображаемой реальности. Я утверждаю, что *эти линии перспективы представляют собой живописный вариант того, что Кант в XVIII веке назовет трансцендентальной составляющей опыта* (в случае Брунеллески — визуального опыта).

Действительно, если мы прослеживаем эти линии в их виртуальном беге от глаза художника туда, к изображаемому объекту, то они формируют горизонт *видения* данного объекта как отстраняемого *во-вне*. Это и есть Кантона трансцендентальная форма *внешнего опыта*, или, что то же самое, Кантона трансцендентальное пространство. Бег этих линий «*во-вне*» соответствует Кантона понятию *трансцендентальной* формы опыта, поскольку они не принадлежат изображаемому объекту, а представляют структуру акта созерцания.

Если же мы прослеживаем эти линии в их обратном виртуальном беге от изображаемого объекта к глазу художника (а точнее, к зрачку его правого глаза), то они формируют горизонт *видения* данного объекта как переносимого обратно из этого *во-вне* поближе к тому, что можно назвать душой созерцателя этого объекта. А это и есть Кантона трансцендентальная форма *внутреннего опыта*, или, что то же самое, Кантона трансцендентальное время.

Я обратился к Филиппо Брунеллески, дабы указать на совершенно очевидное визуальное изображение того, что я имел в виду, говоря о беспокоившем меня ощущении *неполноты кантона понятия опыта*. Рисунок не полон, ибо на этом рисунке отсутствует душа созерцателя. Отсутствует агент *видения*, задающий линейную перспективу.

Предлагаемая Брунеллески и Кантом нераздельная-неслиянная пара внешней и внутренней (трансцендентальной) формы опыта, казалось бы, представляет собой необходимое и достаточное условие созерцания некоторого объекта как *соприсутствующего* его созерцателю. Однако отношение соприсутствия реципрокно. И линейная перспектива (по Брунеллески), и трансцендентальная конституция созерцания (по Канту) обусловливают представление созерцаемого объекта как соприсутствующего созерцателю. Однако в силу реципрокности отношения соприсутствия в том же самом художественном изображении должны быть представлены и изображаемый объект, и созерцатель этого объекта. И точно также в силу их реципрокности, в Кантовом созерцании должны быть представлены и объект созерцания, и созерцатель. Но созерцание Брунеллески и Канта, чья конституция сводится к взаимодополнительности трансцендентальных пространства и времени, формируя образ созерцаемого как того, что *отдвигается и притягивается* созерцанием, не формирует образ того, кто *отдвигает и притягивает*. А это и значит, что *в пределах данного изображения* сам соприсутствующий объект ни в коем случае не соприсутствует. Ибо не соприсутствует этому объекту его созерцатель. А не может быть видимо как соприсутствующее некоему В, если В не видимо как соприсутствующее этому А. Сходящиеся линии перспективы только указывают на зрачок созерцателя, находящегося вместе со своим зрачком вне изображения. В самом же изображении они (изображаемое и этот зрачок) отнюдь не соприсутствуют.

Живописцы той эпохи ощущали эту неполноту живописного образа созерцания и потому время от времени помещали на полотне зеркало или иной предмет с рефлектирующей поверхностью. А в них — свой собственный образ. Но этот прием лишь подчеркивает, что в сем изображении созерцатель представлен не в качестве созерцателя, а в качестве еще одного объекта созерцания.

*

Слепота чистого разума и философская катастрофа

О чистом разуме Кант говорит: «На самом деле, чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия» [9, В с. 708]. В этом видит Кант принципиальное отличие чистого разума от созерцания (*Anschauung*) и рассудка (*Verstand*). Созерцание занято не собой, а созерцанием внемысленного (вещи в себе), превращая его в явления. Рассудок занят не собой, а концептуализацией явлений. Если исходить из того факта, что «*Критика чистого разума*» есть кульминация традиции, заложенной Декартом, то себя мыслящее мышление, *ego* («я») Декарта, есть мышление как субъект. Именно так скажет Гегель: «“я” есть мышление как субъект» [5, с. 114]. Он, разумеется, имеет в виду «мышление как субъект себя самого». В этом смысле кантовский чистый разум является безусловным кандидатом на роль трансцендентального Я, мышления как субъекта себя самого.

Однако у Канта есть и другой кандидат на эту роль. Этот кандидат есть синтетическое единство апперцепции. Синтетическое единство апперцепции «есть то самосознание, которое — порождая представление я мыслию, — должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» [9, В с. 133]. Другими словами, для того, чтобы мышление могло быть осмыслением реальности, поставляемой созерцанием, оно должно синтезировать себя в качестве автора своих осмыслений, и синтез своего авторства есть синтез мысли я мыслию. Я этого я мыслию лежит в основе любого опыта. И потому это Я не может быть получено из какого бы то ни было опыта. Оно трансцендентально. И вот этого кандидата на роль трансцендентального Я Кант связывает не с чистым разумом, а с рассудком (*Verstand*), занимающимся концептуализацией явлений (которые поставляет созерцание). При этом Кант почему-то не говорит: рассудок есть концептуализация явлений и не что иное. А говорит он: «...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, <...> более того, эта способность и есть сам рассудок» [9, В с. 134, примечание].

Но почему это Я, синтезирующее себя в ходе осмысления внешней реальности и осмысляющее внешнюю реальность в ходе синтеза себя самого, есть собственно рассудок? Почему не собственно чистый разум? Почему не Я чистого разума, которое ведь тоже есть Я как мышление, мыслящее само себя? Почему рассудочное Я не есть разумное Я? Или почему разумное Я не есть Я рассудочное?

По-видимому, потому, что синтетическое единство апперцепции «должно иметь возможность сопровождать все остальные представления». Оно, это синтетическое единство апперцепции, т. е. единство синтеза рассудком своего собственного авторства в отношении своей способности авторствовать, синтезируется в ходе обращенного *вовне* (к явлениям) синтеза концептуализации явлений (*synthesis intellectuali* [9, В с. 151]). Это синтез обращения мысли к себе в ходе ее обращения к иному. А чистый разум как мышление самого себя, по-видимому, не обременен таковой обязанностью. Чистый разум автономен. В «*Критике чистого разума*» Кант находит место обсуждению и классификации базисных понятий рассудка (категорий). А вот о том, что представляет собой синтетическое единство апперцепции внутри себя самого, т. е. что оно есть само по себе, он не говорит ни слова. Просто оно есть то инвариантное одно, которое сопровождает все представления. Это рассудочное «я». Но что есть оно?

Все это очень уж похоже на линейную перспективу Брунеллески. Линии, сходящиеся в точку зрачка правого глаза созерцателя, указывают на то, что не присутствует в художественном изображении, — зрачок созерцателя изображения отсутствует в самом изображении, как отсутствует и глаз созерцателя, и сам созерцатель. Но этот предполагаемый (но не изображенный, т. е. присутствующий в изображении своим отсутствием) зрачок «сопровождает» каждый образ из многообразия образов данной картины художника. Этот зрачок (присутствующий своим отсутствием) и есть Кантово синтетическое единство апперцепции.

А вот Кантов чистый разум и есть тот субъект созерцания и мышления, который можно рассмотреть, только поместив его изображение в зеркале, изображенном на той же картине. Следовательно, истинного субъекта созерцания можно рассмотреть, только представив его независимо от угадываемой в картине активности созерцания (угадываемых линий перспективы). Другими словами, такой субъект созерцания данной картины может быть доступен рассмотрению (в данной картине) только в качестве объекта, а не субъекта созерцания. Будучи представленным в картине, субъект созерцания становится созерцаемым, но не созерцающим. Он оказывается слепым.

Но может ли быть зрячим зрачок глаза созерцателя, если слеп субъект созерцания, т. е. если слепо созерцающее Я?

Трансцендентальный синтез, который, согласно Канту, обеспечивает самую возможность созерцания, есть трансцендентальное воображение. Оно создает схемы, которые «суть не что иное, как *определения времени* (*Zeitbestimmungen*) *a priori*» [10, В с. 184–185]. От схем (т. е. от определений времени) производны чистые образы, являющиеся априорными детерминантами пространства [9, В с. 204]. В частности, геометрия, по Канту, основывается на *априорных* детерминациях *пространства*, каковые детерминации осуществляются продуктивным воображением. И вот оказывается, что рассудок может выступать не только под названием синтетического единства апперцепции. Он, говорит Кант, также выступает «под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*» (*transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*) [9, В с. 153–154]. Этот последний синтез обеспечивает априорную пространственно-временную структур явления. А поскольку этот синтез осуществляет сам же

рассудок, являющийся автором концептуализации явлений, то тем самым явления оказываются, так сказать, конгруэнтными понятиям рассудка.

Однако здесь и возникает вопрос — каким образом трансцендентальное воображение, эта «слепая, хотя и необходимая, способность души» [9, В с. 103], *зрит* то, что еще только должно явиться благодаря априорной пространственно-временной структуре, синтезируемой самим же этим воображением? Другими словами, каким образом трансцендентальное воображение *зрит то, что в принципе не зrimо?* Не получается ли, что трансцендентальным воображением (повторим вслед за Кантом, этой *слепой способностью*) руководит божественная предустановленная гармония, понятая, например, в формулировке Спинозы: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [14, с. 407]?

На этот вопрос, признается Кант, ответа у нас быть не может, ибо синтез трансцендентальной способности воображение есть скрытое «в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [9, В с. 180]. Действительно, ведь искусство это должно быть *зрячим*, оно должно видеть то, на что оно примеряет свой априорный пространственно-временной синтез. Но видеть это оно не может, ибо это «это» становится видимым только в результате успешного пространственно-временного синтеза. Фактически слепая трансцендентальная способность воображения есть понятие комплементарное понятию недоступной никакому видению *вещи в себе*. А, пожалуй, точнее будет сказать, что понятие вещи в себе комплементарно понятию трансцендентальной способности воображения как способности слепой.

Все вышесказанное в данной секции относится к трансцендентальной конституции опыта нового человека, сформированного эпохами Ренессанса и Нового времени (и, в свою очередь, эти эпохи формировавшего). Но мы говорим здесь о *трансцендентальной* конституции опыта, и потому как-то не очень логично обозначать субъекта этого опыта столь анонимно — «человека эпох Ренессанса и Нового времени». Если речь идет о *трансцендентальной* конституции опыта, то субъект этого опыта может нас интересовать лишь в аспекте трансцендентальной же конституции его субъектности, трансцендентальной конституции его *самости*.

Выше мы указали на два обсуждаемые в *Критике чистого разума* образа этой трансцендентальной субъектности. Это синтетическое единство апперцепции и чистый разум собственно. Первое есть аналог зрачка созерцателя того изображения, которое сформировано в согласии с принципами линейной перспективы, но зрачка, в изображении не присутствующего. Для созерцателя картины этот зрачок один и тот же, он не меняется по мере того, как исходящие из него лучи скользят по поверхности изображения, и даже когда сам созерцатель не остается неподвижным. Но, повторим, эта инварианта созерцания и самая ее инвариантность никоим образом не представлены в созерцаемом изображении. О втором, т. е. о чистом разуме, мы сказали, что он подобен тому субъекту созерцания, который в изображении, выстроенном согласно линейной перспективе, можно увидеть лишь

в зеркальном отражении, т. е. в зеркале, вписанном в картину как особый образ, т. е. как объект, а не субъект созерцания. Как объект созерцания чистый разум не созерцает, он слеп.

К тому же заметим, что если к единству апперцепции прилагается эпитет «синтетическое», то к чистому разуму и его идеям таковой эпитет не прилагается. В первом случае таковой эпитет естественен, поскольку речь идет о единстве, которое должно сохранять тождество с собой, несмотря на тот факт, что оно непрерывно синтезируется в корреляции с непрерывно изменчивой реальностью, открываемой опытом. А вот Кантов чистый разум никак не зависит от этой непрерывно изменчивой реальности.

Получается, что трансцендентальный субъект Канта в качестве субъекта (и как синтетическое единство апперцепции, и как чистый разум) полностью ответственен за организацию своей встречи с внешней реальностью, он ответственен за выстраивание тех горизонтов, в которых открывается мир этого субъекта, мир его жизни. Он ответственен также и за освоение (концептуализацию) так открывающегося мира. Другими словами, жизнь этого субъекта протекает в мире, который открывает сам же этот субъект. Однако жизненный мир этого субъекта никак не касается его самого, не касается его субъектности, его свободной самоопределяющейся полностью автономной самости. Самость эта описывается некоторой классификацией идей чистого разума (т. е. классификацией мыслей, каждая из которых мыслит исключительно саму себя). Но ни эта классификация, ни классифицируемые типы мыслей никак не зависят ни от синтеза отношений опыта, ни от синтеза концептуализации опытных данных. Следа не только способность синтеза трансцендентального воображения, но слеп и открываемый этой способностью мир. В этом мире никто и ничто не видит человека. К самой самости этого человека, к его чистому разуму никто и ничто не обращается, и самообращения этого разума никто и ничто не тревожит. Получается, что чистый разум, который живет в своем мире, в мире этом *не* живет, миру этому он *не* принадлежит.

Третья пара космологических антиномий Канта задается вопросом: есть в мире свободная воля или нет в мире свободной воли? Космологические идеи утверждают нечто о мире, непозволительно игнорируя тот факт, что исходное отношение с миром (в сущности, мир конструирующее) есть отношение опыта. Поэтому и невозможно решить, какое из утверждений (тезис или антитезис) данной антиномии является справедливым. Но в мире, открываемом опытом (опытом в Кантовом смысле), правит жесткая детерминация. И, следовательно, никакой свободы в реальном мире, т. е. в мире, открываемом опытом, быть не может. Ни той, которая представлена самосинтезом рассудка — синтетическим единством апперцепции, ни той, которая представлена чистым разумом как своим собственным субъектом и своим собственным объектом. И тут Кант удивляет нас сообщением, что свобода (самодетерминация) человека вершится не в мире нашего опыта, не в нашем реальном жизненном мире, а в мире ноумenalном. Хотя, строго говоря, в контексте философии Канта мир ноуменов вообще не есть мир, он вообще не есть какая-либо реальность. Этот мир кантовых ноуменов есть просто имя интеллектуальной беды, выдаваемой Кантом за интеллектуальную добродетель. Кантово понятие «ноумен» трудно отличить от понятия «вещь в себе». Разве только то, что вещи в себе Кант не делегирует нашу ответственность за нашу свободу. Однако и то и другое означает реальность, удостоверяемую умом, но недостижимую

для опыта, и потому **непознаваемую** [9, В с. 567–569], ибо, напомним, Кант понимает познание как концептуализацию данных опыта. Но что толку человеку в сообщении, что свобода его вершится не в жизненном мире самого человека, а в вещи в себе?

Мысль Канта, самого значительного рационалиста эпохи модерна, обозначила конец этой эпохи. Сам новейший рационализм обнаружил, что свобода человека вершится не в мире опыта, т. е. не в живом отношении человека со своим жизненным миром, а в мире ноумenalном, в мире вещи в себе, т. е. в сфере, разуму недоступной. А вещь в себе по замыслу своему есть *то, что является в явлении, в явлении не являясь*, ибо вещь в себе не есть явление, а явление, соответственно, не есть то, что является. Вещь в себе не дана ни созерцанию, ни рассудку, Концептуализация вещи в себе есть дело разума. И как схваченная разумом она как раз представлена антиномиями чистого разума.

Сии открытия Кантовой мысли, вытекающие из намерения утвердить чистый разум как высший авторитет человеческой жизни, знаменовали начало философской катастрофы. Они знаменовали начало эпохи, утверждающей, что мысль (ум) человека не является модусом человеческого бытия. Эта новая эпоха направила свою философскую **мысль** на поиск того модуса человеческого бытия, который есть **не-мысль**. И это именно с тем, чтобы сия **не-мысль** заняла место **мысли** как собственного модуса человеческого бытия. Оказалось, что кандидатов на эту роль совсем немало. Шопенгауэр объявил, что это воля. Фейербах объявил, что это эрос. Маркс объявил, что это трудовое отношение. Поклонники Вильгельма Гумбольдта объявили, что таковыми являются лингвистические структуры. Ницше, Дильтея, Бергсон объявили, что жизнь есть нечто более фундаментальное, чем мысль. Хайдеггер объявил, что таковым является место бытия. Сартр объявил, что таковым является дыра в бытии. Общее у всех этих направлений лишь одно — каждое из них возникает как приключение **мысли**, пытающейся найти что-то, что есть **не-мысль** и что, тем не менее, должно будет исполнять роль **мысли** как модуса человеческого бытия. Дело, разумеется, не-мыслимое!

*

Способность слышать Бога

Получается, сказали мы, что чистый разум, живя в мире, в мире *не* живет, миру этому он *не* принадлежит. Он слеп, ибо не видит ту самую картину, которая написана его собственной кистью. Но это опять точная аналогия с живописцем эпохи Брунеллески. Живописец изображает нечто, соприсутствующее ему как созерцателю этого изображения. И, значит, он видит *изображаемое* в изображении как ему, созерцателю, соприсутствующее. Он видит так не изображение (как полотно на мольберте, или картина на стене), а изображаемое в этом изображении. Но самого живописца нет в этом изображении как соприсутствующего тому, что изображение изображает. Он там не соприсутствует тому, что ему соприсутствует. Значит, в качестве созерцателя этой картины он слеп. Ибо зрячий созерцатель должен присутствовать как созерцающий в том же акте созерцания, в котором формируется образ того, что созерцается.

Действительно, сотворец Творца должен быть сотворцом прежде всего себя самого и именно как сотворца. Он, сотворец, прежде всего творит себя самого как сотворца. Если ум есть модус бытия этого сотворца, то это модус бытия твари, творящей себя как сотворца. Ум твари, которая есть сотворец, может твориться только самим же сотворцом. Ум человека, т. е. модус бытия человека, не божественен, а принципиально тварен. Его творит сотворец. И потому ум человека принципиально секулярен. Но это ни в коем случае не может служить оправданием заявления Хайдеггера: «Философское исследование является и остается атеизмом». Тварный секулярный ум живет опытом, в котором неразделимо сплелись профанная и сакральная составляющие. И только потому его сотворческая активность есть активность причины самого себя. В качестве тварной причины самого себя он созерцает, творя своим созерцанием себя как созерцателя, и мыслит, творя своей мыслью себя как мыслителя. Синтез, формирующий образ созерцаемого как того, что отодвигается и притягивается созерцанием, комплементарен синтезу образа агента, который отодвигает себя от того, что он созерцает, и притягивает себя к этому же созерцаемому.

При этом не забудем, что в качестве отодвигающего и притягивающего себя самого он не некая автономная сущность, а сотворец. Его творчество может быть лишь ответом на призыв Творца «Сотворим тебя», а это «тебя» означает «сотворца». Принимая этот призыв, человек принимает на себя обязанность участвовать в творении себя самого как сотворца, т. е. в творении всех своих творческих способностей, включая способность слышать своего Творца. Значит, человек творит себя самого исключительно в ответ на призыв Творца. При этом он творит все свои творческие способности, включая и способность слышать Творца. Однако он должен уже обладать этой способностью слышать, чтобы услышать призыв Творца.

Если мы не хотим замкнуть себя в этом бессмысленном круге (чтобы услышать Творца, мы должны сотворить свою способность слышать Его, но мы можем сотворить свою способность слышать Его, только если мы уже услышали Его призыв сотворить себя), мы должны принять, что Его обращение к нам есть наше обращение к Нему, а наше обращение к Нему есть Его обращение к Нам. (Ср. Майстер Экхарт: «Следует понимать, что это то же самое: познавать Бога и самому быть познаваемым Богом, узревать Бога и самому быть зримым Богом» [25, р. 31]. И Николай Кузанский: «...любить Бога — то же самое, что быть любимым Богом...» [10, с. 278]).

Это и есть сакральный опыт — творение способности слышать Творца есть слышание Творца, а слышание Творца есть творение способности слышать Его.

*

Трансцендентальная конституция опыта внутримирно-внemирного бытия человека

Жизнь, авторствующая в отношении самой себя, есть (далее следует тавтология) жизнь, противостоящая самой себе в качестве своего агента. Это и есть, как мы выяснили, жизнь-в-мире. Жизнь-в-мире, т. е. жизнь, обращенная к самой себе в качестве автора самой себя, не является однако жизнью, авторствующей в отношении своей способности авторствовать. Она не является активностью, порождающей эту свою обращенность на себя. Активность

авторствования в отношении своей способности авторствовать мы назвали выше хитростью жизни. Хитрость жизни (или сакральная смерть) есть жизненная активность, обеспечивающая встречу жизни не с собой, а со своим Творцом. Именно эта встреча, имеющая место за пределами жизни, обращенной на себя, позволяет жизни обернуться на себя.

Заметим, что эта зависимость жизни от встречи с Творцом никак не похожа на зависимость самодетерминации Кантовой мысли от ее встречи с ноуменом. Ибо встреча с ноуменом не является результатом направленных усилий мысли, она осуществляется, так сказать, не спрашивая разрешения мысли. Она вообще не входит в состав жизненной стратегии человека, наделенного Кантовым чистым разумом. А вот хитрость жизни есть ее, жизни, собственная тварная активность, целенаправленно обращенная на организацию встречи с Творцом.

Нам известен смысл этой встречи. Смысл ее для Творца состоит в том, что только эта встреча наделяет Бога Его Божественным статусом, и потому делает Его Господом, и Творцом, и Царем Израиля. А для человека смысл сей встречи заключается в том, что делает она его автором способности авторствовать в отношении своей жизни. С требованием такого авторствования Творец и обращается к человеку как сотворцу: «Сотворим человека, **מִתְחַדֵּשׁ פָּנָיו**». Эта фраза фактически означает: «Давай, сотворец, сотворим тебя как Моего сотворца». Значит, именно это «Сотворим человека» требует от человека стать автором самого себя, т. е. осуществлять свою жизнь как жизнь-в-мире. Если хитрость жизни заключается в отворачивании жизни от жизни-в-мире, то «нормальная» жизнь, жизнь-в-мире по сущности своей есть отворачивание от встречи с Творцом.

Последнее не следует понимать в том смысле, что обращение к Творцу и отворачивание от Творца представляют собой два попеременно сменяющих друг друга интервала времени жизни. Во-первых, речь не может идти о двух интервалах времени, поскольку время есть форма опыта, принадлежащая (как и пространство) жизни-в-мире, но не выходу жизни из мира, т. е. не сакральной смерти, не хитрости жизни. Выход жизни из мира, т. е. сакральное умирание человека, есть активность вневременная. А во-вторых, поскольку человек как сотворец Творца участвует в творении всякой твари и, прежде всего, себя самого как твари, то участвует он в творении всех своих творящих способностей, включая и свою способность творить самого себя со всеми своими творящими способностями. Значит, *человек есть тварь, которая непрерывно в каждое мгновение своей жизни обращается к созиданию своего авторствования в отношении своей способности авторствовать*. В каждый момент своей жизни человек обращается к Творцу, и в каждый момент своей жизни человек слышит обращенный к нему призыв Творца: «Давай, сотворец, сотворим тебя как сотворца, т. е. давай ты да Я сотворим мы тебя **как человека**». И *в каждый момент своей жизни* человек, отвечая на этот призыв Творца, становится человеком или, напротив того, разрушает в себе человека. На то он и причина самого себя, т. е. существо свободное.

Этот автор своей способности авторствовать может быть таковым автором, только будучи автором своей жизни-в-мире, ибо только своими тварными способностями он может творить способность отворачиваться от жизни-в-мире. Потому и сама способность

отворачиваться от жизни-в-мире есть тварная способность, творимая человеком как сотворцом Творца. Другими словами, человек может быть автором своей временной жизни-в-мире, только совершая свой вневременной выход из жизни-в-мире, т. е. вневременным образом обращаясь к своему Творцу, ибо только так он может стать автором своих творящих способностей, тех, которые позволяют ему быть автором своей жизни-в-мире.

Разумеется, все это относится ко всем творческим способностям человека, включая и способности быть автором своего опыта (созерцания, перцепции). Как агент созерцания (опыта) тварного мира он, созерцая тварную реальность, творит себя как автора своего созерцающего авторствования. И творя себя как автора своего созерцающего авторствования, он созерцает тварную реальность.

Однако, поскольку не существует для Канта сакрального умирания и, соответственно, сакрального опыта, то и сам Кант, и мы, изучающие «Критику чистого разума», не видим в его концепции опыта той активности авторствования жизни-в-мире, которая в каждое свое мгновение представляет собой другую сторону авторствования жизни в отношении своей способности авторствовать, т. е. другую сторону активности встречи. Мы не видим Кантову концепцию опыта как концепцию расставания жизни с «только что» встреченным Творцом.

Конечно, Кантова структура созерцания похожа на структуру созерцания, описанную нами. Сходство это заключается в том, что в обоих случаях речь идет о соотношении двух априорных форм: формы расставания и формы возвращения. Однако в Кантовой трансцендентальной структуре опыта некий внутримирный объект отодвигается от субъекта опыта и притягивается к нему (подобно тому, как в соответствии с Брунеллески отодвигается от глаза художника и притягивается к нему реальность, изображаемая художником). В описанной же нами трансцендентальной структуре опыта представлено не только это внутримирное отодвигание и притягивание, не только трансцендентальная структура опыта тварной реальности, но и сам субъект предстает как отодвигающий себя самого, и не от какого-либо внутримирного объекта, а от своей собственной жизни в мире. И он же предстает у нас как сам притягивающий себя самого к этой своей внутримирной жизни. И с этой точки зрения вся Кантова концепция трансцендентальной структуры опыта оказывается концепцией опыта жизни, возвращающейся в свою жизнь-в-мире. В Кантовой концепции речь идет о «принудительном» отодвигании и «принудительном» же притягивании внутримирного объекта. В нашей концепции вся кантова версия опыта представляет собой свободно совершающую человеком активность возвращения к жизни-в-мире (подробнее см. [15, с. 380–477]).

*

Забвение сакрального опыта

В основе Кантова анализа работы разума лежит продумывание характерной для эпохи модерна новой интуиции опыта, как той встречи с окружающей человека реальностью, которая организована мыслью человека. Мы обсудили выше, что до-ренессансным истоком интеллектуальной традиции, породившей такое понимание опыта, является библейское

понимание отношения человека и Бога как отношение Завета. Мы также обсудили выше библейское понятие творения как «изоморфное» понятию Завета. Из понятия Завета следует принципиальная взаимозависимость Бога Завета и того, кто принял свою избранность к Завету. А из «изоморфности» Завета и творения следует взаимозависимость Творца и твари. Бог зависит от человека отнюдь не меньше, чем человек зависит от Бога. Человек есть тварь, и он зависит от Творца так же, как от Творца зависит и любая другая тварь. Бог же зависит от человека, поскольку от человека зависит вся Его божественность, ибо божественность Бога может быть божественностью, только будучи открываемой хитростью смертной жизни, т. е. жизнью, проживаемой смертным как сакральное умирание. Смертная и бессмертная жизни самым фундаментальным образом взаимно зависимы. А эта взаимозависимость оборачивается взаимозависимостью двух видов опыта — опыта встречи с тварной реальностью и опыта встречи с Творцом. Мы также сказали выше, что эта взаимозависимость явно артикулируется в христианстве уже с принятием в V веке Халкидонского символа веры (и ту же взаимозависимость артикулирует в том же V веке, а возможно, и на два века раньше, тот мидраш, что мы обсуждали выше: «Когда вы Мои свидетели, Я Бог, а когда вы не свидетельствуете, Я не Бог»). Затем эта же взаимозависимость сакральной и профанной сторон опыта человека осмысливается в XIII веке Фомой Аквинским как суть христологической проблематики, затем она же обнаруживает себя в мистике Майстера Экхарта в XIV веке, а потом и в философии Николая Кузанского в XV веке, и даже все еще явственно звучит в мысли Декарта в первой половине века XVII.

Однако, хотя мысль Канта совершенно явно восходит к мысли Кузанского и Декарта (я не утверждаю, что сам Кант осознавал эту генеалогию своей мысли), но в Кантовой концепции опыта речь не идет ни о какой взаимозависимости сакрального опыта, как опыта встречи с Творцом, и опыта профанного, как опыта встречи с тварной реальностью. Сакральная составляющая полностью отсутствует в том опыте, который обсуждается в «Критике чистого разума». Куда же подевалась эта самая сакральная составляющая опыта?

Говоря о христианском философском осмыслении библейской религии, мы имеем в виду, что инициировать эту христианскую философскую работу мог только эллинский ум. Сама Библия не могла предложить свое собственное библейское философское осмысление, ибо Библия не философский трактат. А это означает, что и осмысление библейского сакрального опыта осуществлялось умом именно эллинским, Аристотелевым νοῦς'ом. Ибо другим философским умом эллинизм не располагал. Этот эллинский ум примерял к себе библейский опыт. А осмысление библейского сакрального опыта, осуществляемое эллинским умом, не могло не оборачиваться переосмыслением этим умом себя самого в процессе примиривания на себя библейского опыта. Разумеется, философское переосмысление Библии не могло в одночасье обернуться полным переосмыслением эллинского ума. Ведь даже и чистый разум Канта все еще существенно сходен с эллинским νοῦς'ом. Напомним: аристотелев ум (νοῦς) есть себя мыслящая мысль, νοήσεως νόησις [1], а Кантов чистый разум (Vernunft) «занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия».

Тот факт, что *νοῦς* есть себя мыслящая мысль, как раз и означает для Аристотеля, что *νοῦς* есть бог. Дело в том, что Аристотель определяет движение как переход от одного состояния к другому. А деятельность ума не может быть понята как движение, ибо Аристотелев ум всегда пребывает в одном и том же состоянии — он всегда есть себя мыслящая мысль. Поэтому, говорит Аристотель, мышление «скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение» [2]. Мышление, как пребывающее в одном и том же состоянии, не знает становления, а потому и не причастно потенции, ибо оно всегда та же самая активность себя мыслящего мышления, *неподвижная активность*. Эта активность без потенции, то есть чистая актуальность. «Деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его [бога как ума и ума как бога, т. е. бога как себя мыслящего мышления], какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» [3]. Ум же человека понимался как ослабленная версия этого верховного философского языческого божества.

В средневековой еврейской философии (прежде всего, у Маймонида) это языческое обожествление ума соотносилось с библейской строкой: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Бытие 1:26–27). И перипатетик Маймонид говорит: «То, что это библейское изречение должно означать, есть специфическая форма интеллектуального схватывания» [27, р. 22]. Маймонид, следовательно, видит интеллект как образ и подобие Творца. И вслед за Маймонидом перипатетик Фома Аквинский соотносит интеллект с той же самой строкой из Книги Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему». И он говорит: «Интеллект или ум — это то, благодаря чему разумное существо превосходит другие существа; поэтому образ Божий даже в разумном творении не встречается <ни в чем>, кроме как в уме [в смысле — ни телесная форма разумной твари, ни какие-либо другие аспекты ее души, отличные от ума, не являются образом Божиим. Только ум является этим образом. — Л. Ч. & М. Р.]» [32, р. 429]. И для Маймонида, и для Фомы творцом ума является не тварь и не ум твари, а Сам Творец, и это Он сотворил ум как Свое подобие. Мы же выше утверждали, что ум может твориться только той тварью, которая есть сотворец. А поскольку ум мы рассматриваем не как одну из способностей человека, а как его модус бытия, то мы обязаны заключить, что ум сам творит себя.

Однако не только у Маймонида и Фомы, но и у Канта ум все еще сохраняет черты языческой богоподобности. Эта Кантова богоподобность ума прячется за такими понятиями, как спонтанность, т. е. ничем не детерминированная активность, и автономность, т. е. самодостаточность. Синтез трансцендентального единства апперцепции спонтанен, хотя и не совсем автономен (он соотносится с синтезом концептуализации явлений). А вот единственное занятие чистого разума — мышление самого себя — уже совершенно автономно и представляет собой непрерывно длящуюся спонтанность. Это и есть Аристотелева божественность, но без упоминания ее языческого прототипа. Автономность чистого ума Канта означает, что его конституция никак не зависит от опыта встречи с внешней реальностью. Но таков и *νοῦς* Аристотеля. Спонтанность чистого разума у Канта означает, что его авторство в отношении его активности полностью совпадает с его активностью. Но таков и *νοῦς* Аристотеля. Этот Кантов чистый разум божественен именно в том смысле, в каком божественен ум Аристотеля.

Однако сам Кант не называет чистый ум богоподобным и не дает каких-либо оснований думать, что, хотя бы и молча, он признает богоподобность ума. Почему?

Ну, хотя бы потому, что Кантов чистый разум появляется как ответ на вопрос, в чем состоит самость, т. е. трансцендентальное Я, человека как автора опыта, который он, Кант, именует чувственным. Аквинат или Кузанец вполне могли бы назвать такой опыт опытом тварной реальности. Во всяком случае опыт, о котором толкует «Критика чистого разума», это не опыт встречи человека со своим Творцом. Между человеком и чувственным (т. е. тварным) предметом его опыта Творец никак не фигурирует. Здесь вся субъектность принадлежит человеческому индивиду, точнее — его богоподобному уму (в Аристотелевом смысле богоподобия). А это означает, что в той жизни, на которой сосредоточен опыт человека и которая выстраивается, основываясь на этом опыте, Творец никак не фигурирует. Творец и не может фигурировать в том опыте, единственным автором которого является богоподобный ум человека. А человеку, который по сущности своей (по своему разуму) есть аватар языческого божества, сакральный опыт (отношение к божеству как к совсем Другому) не нужен. Ведь человеческий разум как субъект опыта сам себе божество. И он себе самому не Другое.

Так, может быть, не человек или его разум являются подобием Творца, а Творец — подобием человека? Недаром же Декарт начинает онтологическое доказательство бытия Бога с доказательства (точнее, с показательства) бытия человека. Мы, согласно Декарту, можем убедиться в бытии Бога именно потому, что «...заключение о существовании Бога вытекает из того, что в нашем понятии Бога содержится необходимость Его существования» [8, с. 319]. И только актуализация этой идеи позволяет человеческому *ego* быть человеческим *ego*. Но ведь эта Декартова конструкция просто-напросто эмбрион «Критики чистого разума», где рассудок есть одновременно и синтез трансцендентального воображения, и синтез единства апперцепции. Так понятый рассудок представляет собой актуализацию безбожного богоподобия чистого разума. В этом и состоит базисная импликация атеизма модерниты — не человек образ Бога, а Бог есть идеальный образ человека. Но и философская плата за эту импликацию уж очень высока. Философия заплатила за нее слепотой чистого разума, чей опыт окружающей реальности есть опыт явлений, в которых являющееся не является. Этот опыт слепоты разума обернулся безумным (без-умным) отрицанием самим же умом статуса ума как собственного модуса человеческого бытия. *И этот же опыт лежит в основе отмирания теологической составляющей культуры Запада.* Богу как трансцендентному источнику жизни и свободы, как совершенно Другому нет места между человеком и окружающей его реальностью. Этот Бог умер. Это и сообщает Гегель, говоря о несчастном сознании (*das unglückliche Bewußtsein*) и имея фактически в виду сознание человека картезианского типа: «Оно есть скорбь, которая выражается в жестких словах, что бог умер» [6, с. 319]. Разумеется, речь не идет и не может идти о «несчастном сознании» самого Рене Декарта, человека, инициировавшего философскую жизнь модерна и бывшего одним из создателей математики модерна. К тому же человека, прожившего жизнь солдата и джентльмена. Речь идет о заданном им философском «конструкторе», определившем философское направление осознания человека как личности.

Великим достижением Канта является тот факт, что и его чистый разум, как и Кантов рассудок, и Кантово созерцание сформулированы, исходя из представления принципиальной конечности человеческого бытия и всех человеческих способностей. Все они тварны. И это предположение тварности всех творческих способностей человека неразрывно связано с предположением, что человек сам ответственен за формирование этих способностей, т. е. что он творец самого себя. В «Предисловии» ко второму изданию первой «Критики» Кант говорит, что «чистый спекулятивный разум заключает в себе ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления», и поскольку «в познании *a priori* объектам не может быть приписано ничего кроме того, что мыслящий субъект берет из самого себя», поскольку чистый разум находит в себе *многообразие* своих проекций. Многообразие это, говорит он, не разрушает, а утверждает *единство* разума, поскольку, «когда он [чистый разум] касается принципов познания, [он] представляет собой совершенно обособленное и для самого себя сохраняющееся единство, в котором, как в организме [in einem organisierteren Körper], каждый член существует ради всех остальных и все остальные — ради каждого» [9, с. XXIII]. Другими словами, он тварный творец самого себя и всех своих творческих способностей. Это вполне в духе библейской традиции. Однако почему-то Канту уже не нужно помнить, что человек может быть творцом только в качестве сотворца своего Творца, что он не может обратиться к себе, не обращаясь к своему Творцу. Почему так? Да ведь просто потому, что человек Канта, *его* этого человека, есть языческий ум, который «по природе своей» всегда обращен на себя.

Ум как это языческое божество или как аватар языческого божества-ума стоит между человеком сотворцом Творца и Самим Творцом — Богом Авраама, Исаака, Иакова. Тем Богом, который создал человека как сотворца всякой твари и себя самого прежде всего. Получается, что опыт сотворца произведен не от опыта встречи с Богом Завета, а от встречи разума с самим собой, каковая встреча, однако, не предполагает никакого опыта с другим — ни с тварью, ни с Творцом, ибо суть встречи разума с собой состоит в эллинской встрече-без-встречи (встрече-без-начала-и-без конца) себя мыслящей (себя встречающей) мысли с собою. А эта мысль и есть *его* человека. Так что Бог, создавший (создающий) человека сотворца, умирает. В этом и заключается «механизм» отмирания теологической составляющей культуры Запада.

*

Трехпостасная метафизическая конституция человека — жрец-художник-мыслитель

Повторю, человек как неизбывный сотворец своего Творца является также и неизбывным участником творения себя самого. И в этом смысле он есть своя собственная причина, он есть *causa sui*. Однако в качестве своей собственной причины он ни в коем случае и ни в каком смысле не является сущностью автономной, самодостаточной. Как тварь-сотворец человек обязан быть сотворцом и своего отношения к тварной реальности (включая, разумеется, и его отношения к себе самому как твари), и своего отношения к своему Творцу. Творя свое отношение с тварью, человек творит и свое отношение с самим собой как тварью. Его

активность в этом случае и есть активность *causa sui*. Но творя свое отношение со своим Творцом, он отворачивается от самого себя, т. е. отказывается от своего статуса *causa sui*. Другими словами, творение отношения со своим Творцом представляет собой именно то, что мы назвали выше хитростью жизни, или сакральным умиранием. Только сакральное умирание, «выход за пределы» себя самого, т. е. отворачивание от своего жизненного мира, позволяет человеку обернуться на себя самого, как живущего жизнью-в-мире. Именно это отворачивание от себя позволяет человеку обратиться к себе в качестве агента себя самого как живущего жизнью-в-мире. Жизнь же агента себя самого, живущего жизнью-в-мире, — это жизнь, занятая устроением себя самой в своем жизненном мире, т. е. очеловечиванием и этого мира, и себя в этом мире. Однако эта внутримирная жизнь всестороннего очеловечения, т. е. жизнь, обращенная на саму себя, может вершиться только потому, что благодаря своей хитрости жизнь удостаивается близости с Творцом. И вследствие этой близости жизнь может, отвернувшись от Творца, встретиться с собой, живущей в своем жизненном мире. Эта встреча с собой и со своим миром также выстраивается самим же человеком. Она и есть то, что называется опытом или в несколько обуженном специальном смысле — перцепцией. Перцепция здесь понимается не в анатомо-физиологическом смысле, а в смысле онтологическом — как один из фундаментальных аспектов онтологии человека.

Итак, мы идентифицировали три базисных метафизических аспекта жизни человека как потомка Адама, которого сотворил Бог Завета как Своего партнера по Завету. Этими тремя базисными аспектами жизни человека являются:

- (1) жизнь, которая есть сакральное умирание (хитрость жизни), т. е. жизнь как усилие встречи с Творцом;
- (2) обращение жизни, встретившей Творца, к себе самой как тварной; это обращение к себе, или встреча с собой как тварной есть перцепция (понятая не анатомо-физиологически и не психологически, а онтологически);
- (3) жизнь, творящая себя (*causa sui*) как посредника между Творцом и тварью.

Сделаем здесь небольшое отступление-напоминание. «Критика чистого разума» представляет собой наиболее глубокое исследование из всех исследований эпохи Просвещения, посвященных уму как собственному модусу бытия человека. В то же время, как мы видели, именно эта «Критика» самым решительным образом противопоставила понятие ума понятию жизни человека. И мы выяснили почему. Причина тому неполнота Канта понятия опыта — отсутствие сакральной составляющей опыта. И потому теперь, реабилитировав понятие сакрального опыта, мы можем утверждать, что модусом жизни индивида, принадлежащего виду *Homo sapiens* (т. е. человека *разумного*), ни в коем случае не являются постмодернистские заменители разума (ума), а является этим модусом все же сам *разум* (ум), т. е. себя мыслящая мысль. Уточним Канта, утверждавшего, что «чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия». Да, только собой. Но только в том смысле, что чистый разум как себя мыслящая мысль есть не стационарная коллекция трансцендентальных идей, а ум, *непрерывно доводящий себя до ума*. И вот это отнюдь не бесплатное, но очень даже

трудоемкое доведение умом себя до ума действительно есть единственное занятие ума qua ума, т. е. чистого разума. В этом отношении Гегель был совершенно прав. Дух есть понятие, доводящее себя до понятия — до своего собственного понимания.

Приняв, что разум есть модус бытия человека, т. е. что *разум есть основа метафизической конституции человека*, мы можем следующим вполне очевидным образом ответить на эллинский вопрос «Что есть человек?». Человек есть разум. Конечно, это утверждение вполне тривиально. Но оказывается, что в постмодерне эту тривиальность необходимо доказывать, необходимо трудиться, доводя ум до ума. И сей труд — благодать, а не наказание. Он именуется философией.

Сформулированные выше три базисных аспекта жизни (ума) человека (как потомка Адама) мы можем теперь переформулировать следующим образом. Человек по сути своей метафизической конституции есть:

(1) ум, который есть сакральное умирание (хитрость жизни), т. е. ум, отворачивающийся от ума, дабы обращением к Творцу создать возможность *творчески обратиться к себе самому* — к уму как творению тварного сотворца; это ум (человек) как субъект *сакрального опыта*;

(2) ум, обращающийся к себе самому как творению тварного сотворца, или ум, организующий себя самого как встречу с собой — с тварным модусом бытия такой твари как человек, проживающую в тварном мире; это и есть ум (человек) как субъект *тварного опыта* (созерцания, перцепции);

(3) ум, творящий себя самого (*causa sui*) как посредника между Творцом и тварью; *этот ум и есть чистый разум собственно. Ум мыслителя*.

Каждый из этих аспектов ума является формой творения себя самого, формой бытия человека как *тварной* причины самого себя. И каждый из них предполагает два других. *Сакральная смерть есть основа философского ума*. Ибо, на мой взгляд, философия — это вторая историческая форма восприятия жизни человека *как феномена*. Первой, как мы обсудили выше, была, по-видимому, институция жертвоприношений. Сократ у Платона говорит: «Те, кто истинно предан философии, заняты только одним — смертью и умиранием» [12]. Имеет Сократ в виду, что истинный ум занят доведением ума до ума, для чего требуется ему (уму) «выйти за пределы ума». Но не с тем, чтобы поглупеть и обратиться к поиску чего-нибудь неумного, что могло бы заменить ум, а с тем, чтобы открыть себя (свой ум) опыту сакральному. И ум не может не быть основан на своей собственной трансформации в ум перцептирующий (созерцающий). Созерцающий ум предполагает ум как чистый разум и ум, трансформирующий себя в хитрость ума, в ум жертвенный. А жертвенный ум предполагает и ум созерцающий и чистый разум.

В книге «Завет и метафизика» всего 19 глав. Из них **десять последних глав** (т. е. более половины всей книги) посвящены подробному обсуждению этих трех базисных аспектов метафизической конституции человека. Там предстают они как три *взаимозависимые* метафизические ипостаси человека:

Первая Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Жрец

*Вторая Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Художник
Третья Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Мыслитель*

*

Первая Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Жрец

Принятие избрания к Завету есть принятие ответственности за свое единение с Богом Завета. Как мы выяснили, суть активности единения с *любым* божеством — акт жертвоприношения, в каковом акте тот, кто приносит сакральную жертву (жрец), отождествляется с жертвой. Завет есть состояние *постоянного* единения с Богом Завета. Соответственно, человек Завета в каждое мгновение своей жизни приносит в жертву себя самого (ибо приносящий сакральную жертву отождествляется с приносимой жертвой).

В любой религии отождествление с сакральной жертвой, т. е. сакральная смерть, жизнь, уходящая от жизни, обеспечивает жизненность жизни, ее способность обращаться на себя, т. е. способность быть автором себя. В религии Завета божественная инициация Завета «изоморфна» акту божественного Творения. И, соответственно, жертвенная близость к Богу Завета есть близость к Творцу, каковая близость только и оборачивается принятием статуса сотворца, постоянного со-трудника Творца. Человек как жрец — одна из трех метафизических ипостасей сотворца. В этой своей ипостаси жизнь предстает как авторствующая в отношении своей способности быть автором самой себя, т. е. быть автором своей способности в каждое мгновение жизни достигать близости с Творцом, каковая близость с Творцом непосредственно оборачивается обращением жизни на саму себя. И все это является *и следствием, и причиной* принятия человеком Завета своего избрания к Завету. И все это входит в понятие ответственности человека Завета как *жертвы-жреца*.

*

Вторая Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Художник

Вторая метафизическая ипостась человека-сотворца представляет собой антитезу первой — человеку-жрецу. В то время как первая ипостась представляет жизнь, уходящую от себя, уходящую от жизни-в-мире, вторая метафизическая ипостась человека-сотворца представляет жизнь, обращающуюся к себе, т. е. обращающуюся к жизни-в-мире. Вторая ипостась, следовательно, представляет жизнь как встречу с собой, живущей жизнью в мире. Она есть жизнь, «переживающая» ситуацию таковой встречи. Другими словами, это жизнь как *перципирующая, созерцающая*. Речь при этом не идет о физиологии или анатомии человеческих органов *перцепции*. Речь идет об *онтологии* перцепции, т. е. о жизни человека-сотворца как жизни, *встречающей* человеческую жизнь-в-мире.

Хайдеггер справедливо отмечает, что «Кант впервые приходит к онтологическому, а не сенсуалистическому понятию чувственности» [23, с. 27]. Да, Кант был первым, кто подошел к *перцепции* онтологически. Однако Хайдеггер, похоже, не обращает внимания на неполноту

формулируемого Кантом онтологического понятия чувственности. Во всяком случае, он эту неполноту не обсуждает.

То, что Хайдеггер именует здесь онтологическим пониманием чувственного опыта, сам Кант именует *трансцендентальным*. И относительно выявленной Кантом *трансцендентальной конституции* перцепции (созерцания) эта последняя предстает как *перцепция перцепции*, т. е. как перцепция двух априорных форм перцепции — той, что выдвигает перципируемую реальность «вовне», и той, что позволяет этой внешней реальности проделать обратный путь, достигнув (при этом в качестве именно внешней) интерьера души созерцателя. Человек видит сей объект, видя, что он видит его *сейчас и вон там*. Но эти «сейчас» и «вон там» принадлежат не видимой реальности, а акту видения. Это и значит, что человек видит некоторый объект только тогда, когда он видит свое видение. И видит эти «сейчас» и «вон там» не кто иной, как агент перцепции. А агент перцепции не может видеть свое видение не иначе, как видя себя самого как перципирующего. Видение же себя самого перципирующим, т. е. выступающим в роли агента перцепции, возможно только как видение своей встречи с Творцом, т. е. с Источником творения.

В каждый момент жизни Завета Творец выступает как Инициатор завета. Значит, в каждый момент жизни человек встречается с Творцом, обращающимся к нему с предложением совместно начать Творение: «Давай сотворим тебя». В каждое мгновение своей жизни человек заново и с самого начала принимает участие в изначальном творении себя самого и, следовательно, в изначальном творении всего Божьего творения. И, следовательно, в каждый момент *перцепции* перципирующий агент встречается с Творцом, творящим *самое изначальное мгновение Творения* (т. е. самый изначальный момент инициации Завета).

Вообще говоря, перцепция, в которой каждая вещь открывается застигнутой в мгновение ее изначального рождения, в «мгновение» первоначальной немоты, озвученной той самой кристаллической нотой, — эта перцепция обычно именуется художественной. Это перцепция музыканта и поэта, живописца и скульптора. Тем самым получается, что в этой художественности заключена самая суть человеческой *перцепции вообще*, самая суть перцепции **каждого** человека без каких-либо исключений. Получается, что художественны, артистичны чувства всех людей без всякого исключения, или что каждый человек по сути своей перцепции является и музыкантом, и поэтом, и живописцем, и скульптором. Правда, далеко не все и далеко не всегда видят и слышат, не всегда перципируют эту художественность своей собственной перцепции.

Почему это так? Почему люди могут быть слепы и глухи по отношению к своей собственной артистической сущности? Потому что ум есть собственный модус бытия человека, а суть ума заключается в том, что он доводит себя до ума. Процесс очеловечения и в личном плане, и в плане историческом является процессом бесконечным.

Вторая метафизическая ипостась человека — это человек как художник, человек как существо, чья *перцепция, раскрывая вечность в самой сердцевине нашей смертной жизни, наделяет творение образами своей подлинности* — не похожести, а саму себя манифестирующей самости. Эта перцепция раскрывает вечность в том смысле, что раскрывает она изначальность Творения в центре каждого временного мгновения «теперь». Так и сказал

Гегель: «Вечности не будет, вечности не было, а вечность есть» [7, с. 54]. Впрочем, стоит отметить, что «по природе своей» гегелевская вечность совсем не то, что мы находим в Библии как «нечто, похожее на вечность». Вечность, о которой толкуем мы, открывается в каждом *созерцаемом* человеком феномене. Эта вечность принадлежит структуре человеческой *перцепции*, она чувственна. Вечность же, о которой толкует Гегель, есть «вернувшееся к себе понятие» (Konzept, Begriff), т. е. *понявшее себя понятие*, а отнюдь не форма перцепции чего-либо встречного. Обычно переводят как «вечность» библейское слово עולם. Но עולם это не вечность, а именно неисследимая череда поколений, нечто уходящее очень-очень далеко. Это не вечное, а — *не видно, где и как ограниченное, не видно, где и как заканчивающееся*.

Так вот, именно художник, т. е. *каждый* человек как художник, раскрывает вечность в самой сердцевине нашей смертной жизни. В этом суть собственно человеческой перцепции *qua* человеческой. «Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь Вселенной, давший нам истинную *Toru и жизнь вечную взрастивший среди нас!* Благословен Ты, Господь, дающий *Toru!*» Это благословение после чтения Торы. Правда, здесь используется то же слово עולם: «*עולם עמי*», что традиционно переводится как «и жизнь вечную». Однако это благословение не принадлежит тексту Торы. Традиция произносить благословения перед чтением Торы и после него берет свое начало в эпохе Мишны и Талмуда (II век н. э. — VI век н. э.). Так что вполне возможно, что в этом благословении слово עולם несет уже тот же смысл, который часто вкладывают в него и современные переводчики — *бессмертие*, нескончаемое время, то, что Достоевский называл скучищей пренеприличнейшей. Но очень хотелось бы верить, что в данном случае означает оно вневременное и постоянно-непрерывное прикосновение жизни человека Завета к сакральному.

Но не забудем и то, что перцепция есть «функция» сакрального умирания, ибо суть перцепции заключается в обращении жизни на себя, возможность какового обращения на себя (являющегося *возвращением* к себе) является следствием сакрального умирания, следствием ухода от себя. Таким образом, эта вторая метафизическая ипостась человека, ипостась художественная, предполагает первую — его жреческую ипостась. И в то же время, сакральное умирание, сакральное прощание жизни с собой предполагает опыт жизни, т. е. встречу жизни с собой. Значит, и обратное тоже верно: первая метафизическая ипостась человека предполагает его вторую метафизическую ипостась, и ее третью ипостась, ибо и тварный опыт, и опыт сакральный представляют собой проекции «вовне» человеческого модуса бытия как себя формирующего посредника между Творцом и тварью. А этот модус бытия и есть чистый разум.

*

Третья Метафизическая Ипостась Человека как Сотворца — Человек-Мыслитель

Античность тяготеет к пониманию понимания как созерцания того, что себя самого показывает — эйдоса (εἶδος) или, что в греческом то же самое, к созерцанию самой себя показывающей *идеи* (ἰδέα). Цель понимания — максимальная сосредоточенность созерцания, доводящая до возможно наилучшей ясности видение того, что само делает себя видимым.

В отличие от античности, понимание понимания в Новое время, не полагаясь на само-демонстрацию объекта понимания, тяготеет к отождествлению понимания с некоторой активностью человека по отношению к *пассивному* объекту понимания. В помощь такому пониманию понимания этимология латинского понятия *conceptus* (производно от *concipere* — схватить, удержать, т. е. **принять в себя**). Та же этимология и у немецкого *Begriff* — понятие (от глагола *greifen* — схватывать). И та же этимология русского *понятие*, от глагола *понять*, от *поять* от *-ять*, значащего взять (Толковый словарь Даля: *поимать, поять и понять; стар. взять, забрать или увести*).

Уже у Гоббса и Спинозы понятие-схватывание означает способ схватывания. Понятие окружности, например, означало у них способ **построения** окружности (один конец интервала, расположенного на плоскости, фиксируется в точке, а движение нефиксированного конца вычерчивает окружность). Таковое понимание понимания отчасти сохраняется у Канта, толкующего функцию понятий рассудка как схватывание (апроприрование рассудком) явлений. Но сохраняется оно именно лишь отчасти. Напомним, что сущность рассудка Кант отождествляет не с этим схватыванием, а с синтетическим единством апперцепции, т. е. с «тем **самосознанием**, которое — порождая представление *я мыслю*, — должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании». И еще вспомним, что именно об этом синтетическом единстве Кант говорит: «...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, <...> более того, эта способность и есть сам рассудок». Значит, по сущности своей рассудок есть не столько способность схватывать нечто внешнее, сколько мышление, которое, обращаясь на себя, порождает «я» как мышление, которое есть субъект мышления (*я мыслю*). Или, точнее, то мышление, которое, обращаясь на себя, порождает «я», есть активность этого самого трансцендентального «я», оно есть собственно *Ichkeit*, собственно *Self* человека, его субъектность.

Однако мы выяснили, что это трансцендентальное «я» кантовского рассудка на самом деле слепо, ибо оно, выступая под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*, «слепой, хотя и необходимой, способности души», синтезирует априорную пространственно-временную структуру, которая наделяет внемысленную реальность (вещь в себе) статусом явления. Получается, что эта слепая способность зрит то, что в принципе не зримо, то, чему еще только предстоит стать зримым в результате синтетических усилий этой способности. Не зряющим оказывается (и отнюдь не случайно) также и Кантов чистый разум. Все это, как мы выяснили, является следствием неполноты кантовской концепции опыта (перцепции, созерцания).

Теперь, когда мы восполнили эту неполноту, нет смысла различать разум и рассудок. Объединившиеся же рассудок и разум — это то мышление, которое есть *субъект* (агент) мышления, т. е. трансцендентальное «я», мышлением же порождающее свою субъектность. Теперь это обретенное единство рассудка и разума предстает как истинный чистый разум. И мы толковали ум как собственно человеческий модус бытия.

В то же время мы показали, что собственно человеческий модус бытия есть бытие человека как себя порождающего посредника между Творцом и тварью. Значит, чистый разум

есть модус бытия человека в качестве соединяющего-разделяющего **тварного** посредника между Творцом и тварной реальностью. Это бытие есть активность постоянного синтеза себя самого. И потому чистый разум есть ум, непрерывно занятый доведением себя до ума.

Вот это последнее (некончаемое доведение умом себя до ума) и есть дело мыслителя. Потому-то мыслитель и есть третья ипостась метафизической конституции человека.

Вполне очевидно, что эта ипостась так же предполагает две первые, как и каждая из тех двоих предполагает две другие.

В этой трех-ипостасности ума заключается ответ на наш первый вопрос «Что есть человек?».

*

Так вот, человек (*любой и каждый* человек, живущий на планете Земля) есть существо, наделенное этой трехипостасной метафизической конституцией — жрец-художник-мыслитель. В качестве обладателя этой метафизической конституции любой и каждый человек есть *человек собственно*, человек *qua* человек, то самое существо, что оказалось затерявшимся в культуре постмодерна. И он же, этот человек собственно, есть собственно библейский человек — зародышевая плазма человечества, **иудей**, т. е. именно то существо, которое имел в виду Всевышний, творя Адама. Эта зародышевая плазма человечества — не атавистическое образование, а тот самый *внутренний* человек, живущий в душе *каждого* человека, о котором говорил Павел [13]. Он, этот внутренний человек, есть еврей. Не один специально избранный еврей Иисус из Назарета, как полагал Павел, а просто еврей, еврей вообще. Этот еврей- вообще есть и Адам из сада Эдемского, и Авраам из Ура Халдейского, и Моисей Египетский, и Иисус из Назарета, и он же рабби Зуся из Аннополя, и он же всеми забытый портняжка Зелик Черняк из Юзовки, и он же Осип Мандельштам из Санкт-Петербурга. Этот внутренний еврей, этот человечнейший из людей, и есть та неизбывная причина антисемитизма, та невыносимая, нестерпимая бездна, поселившаяся в душе *каждого* (абсолютно *каждого!*) человека, та наитварнейшая из всех тварей, то *ничто*, тот пар, то дыхание уст человеческих, тот Адель, который и выносит на своих плечах судьбу Всевышнего, а значит — и судьбу человечества.

*

Два замечания post factum. Первое замечание. Эта формулировка — «евреи — зародышевая плазма человечества» — принадлежит Борису Парамонову [11]. Я очень благодарен Борису Парамонову за эту формулировку. Что же касается общей антисемитской установки его эссе, то в нашей книге [17, 121–122] она обсуждается так, как того заслуживает.

Второе замечание касается имени Адель, **אָדֵל**. Это имя не несет в себе ничего подобного той морально отрицательной коннотации, которую, вслед за Септуагинтой **ματαιότης**

матаюттво — суета сует), несет в себе его русский перевод — *суета* (и английский — vanity, и немецкий — Eitelkeit, и французский — vanité). Значение слова «авель», אַבְלָה, не столько морально-оценочное, сколько предметно-нейтральное — *пустота, пар, дыхание уст*. Если в нем и есть элемент оценочный, тот, на который указывает его функционирование в качестве имени собственного — Авель (אַבְלָה), то элемент этот скорее положительный [28]. Потому и был мил Богу именно Авель, что все творение держится Авелем, оно держится этим *ничто* — дыханием уст человеческих. Конечно, каждый человек мил Богу. Но это только потому, что в каждом человеке (даже в землепашце Каине) Он любит Авеля — номада, скиталяца, пришельца. Замечательно и то, что изначальное имя первого героя священной истории народа Израиля, Авраама, было Аврам Еврей, אֶבְרָם הַעֲבָרִי, (Быт. 14:13), где слово Еврей, הַעֲבָרִי, производно от ивритского עַבְרֵי — «область по ту сторону». Следовательно, изначальное имя Авраама — Аврам-с-другой-стороны, или Аврам Заречный, или Аврам Пришелец.

Литература

1. Аристотель. Метафизика XII, 1074b 35 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
2. Аристотель. О Душе. I 3, 407a 32–33 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
3. Аристотель. Метафизика XII, 1072b 24–28 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
5. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академия наук СССР, 1959.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль. 1975.
8. Декарт Р. Первоначала философии // Рене Декарт. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
9. Кант И. Критика чистого разума. ВХIII. Здесь и далее ссылки на «Критику чистого разума» (в дальнейшем КЧР) даются по: Кант И. Критика чистого разума // Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II, ч. 1, 2-е изд. (B), 1787; т. II, ч. 2, 1-е изд. (A), 1781. М.: Наука, 2006.
10. Николай Кузанский. О предположениях. // Кузанский Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979.
11. Парамонов Б. Портрет еврея. Петербург — Париж. Из-во Т. Гржебина. 1993.
12. Платон. Федон. 64а // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
13. Послание к Римлянам. 7:22 Синод.; 2-е Послание к Коринфянам, 4:16. Синод.

14. Спиноза Б. Этика. Ч. II. Теорема 7. // Бенедикт Спиноза. Избр. произведения в 2 томах. Т. I. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957.
15. Черняк Л. гл. 5. Чистый образ: вечность-бесконечность и время-пространство. Вечность и время. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014.
16. Черняк Л. Аппендикс: О состоятельности теории Юбера и Мосса // Вечность и время. §42. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014.
17. Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль: Изд. Маханайм, 2024.
18. Buss Leo W. Evolution of Individuality. Princeton NJ: Princeton Univ. Press.
19. Davis L.D. The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990.
20. James W. The varieties of religious experience. Cambridge, MA & London, England: Harvard Univ. Press, 1985 [the first edition 1901–1902].
21. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1975.
22. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
23. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann Rote Reihe, 2010.
24. Hubert H., Mauss M. Sacrifice: Its Nature and Functions. Chicago: The Univ. of Chicago Press. 1964. (Original: Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // L'Année Sociologique. Paris, 1898).
25. Levenson J.D. The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven & London: Yale University Press, 1993.
26. Meister Eckhart. Sermons and Collations. Tractates. Sayings. London: John M. Watkins, 1924.
27. Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed. V. I. (1:1). Chicago and London: Univ. of Chicago Press. 1963.
28. Neher A. Le Puits de l'Exil, la théologie dialectique du Maharal de Prague. Paris. 1962.
Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann Rote Reihe, 2010.
29. Nicholson E.W. The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3–8 // Vetus Testamentum. Vol. 32, Fasc. 1. [Jan., 1982].
30. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1929 [first edition Breslau, 1917].
31. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1929.
32. St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Vol. 14. (Q. 93. Art. 6). Lander, Wyoming: The Aquinas Institute for Study of Sacred Doctrine. 2012.

33. Sifrei Devarim, V'zot HaBrachah, pis. 346, to Deuteronomy 33:5 (ed. Venice 1545–46); reprinted in Jerusalem, 1961, p. 61.

References

1. Aristotel'. Metafizika XII, 1074b 35 // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 1. M.: Mysl', 1976.
2. Aristotel'. O Dushe. I 3, 407a 32–33 // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 1. M.: Mysl', 1976.
3. Aristotel'. Metafizika XII, 1072b 24–28 // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 1. M.: Mysl', 1976.
4. Gadamer H.-G. Istina i metod. M.: Progress, 1988.
5. Gegel' G.V.F. Nauka logiki // Enciklopediya filosofskih nauk. T. 1. M.: Mysl', 1974.
6. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya duha. M.: Akademiya nauk SSSR, 1959.
7. Gegel' G.V.F. Filosofiya prirody // Enciklopediya filosofskih nauk. T. 2. M.: Mysl'. 1975.
8. Dekart R. Pervonachala filosofii // Rene Dekart. Soch. v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma. BXIII. Zdes' i dalee ssylki na Kritiku chistogo razuma (v dal'nejshem KCHR) dayutsya po: Kant I. Kritika chistogo razuma // Immanuil Kant. Sochineniya na nemeckom. i russkom. yazykah. T. II, ch. 1, 2-e izd. (V), 1787; t. II, ch. 2, 1-e izd. (A), 1781. M.: Nauka, 2006.
10. Nikolaj Kuzanskij. O predpolozheniyah. // Kuzanskij N. Soch. v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1979.
11. Paramonov B. Portret evreya. Peterburg — Parizh. Iz-vo T. Grzhebina. 1993.
12. Platon. Fedon. 64a // Platon. Sochineniya v trekh tomah. T. 2. M.: Mysl', 1970.
13. Poslanie k Rimlyanam. 7:22 Sinod.; 2-e Poslanie k Korinfyanam, 4:16. Sinod.
14. Spinoza B. Etika. CH. II. Teorema 7. // Benedikt Spinoza. Izbr. Proizvedeniya v 2 tomah. T. I. M.: Gos. izd-vo polit. lit-ry, 1957.
15. Chernyak L. gl. 5. CHistyj obraz: vechnost'-beskonechnost' i vremya-prostranstvo. Vechnost' i vremya. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, 2014.
16. Chernyak L. Appendiks: O sostoyatel'nosti teorii YUbera i Mossa // Vechnost' i vremya. §42. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, 2014.
17. Chernyak L., Roklin M. Zavet i Metafizika. Filadel'fiya, SSHA & Ierusalim, Izrail': Izd. Mahanaim, 2024.
18. Buss Leo W. Evolution of Individuality. Princeton NJ: Princeton Univ. Press, 1987.
19. Davis L.D. The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990.
20. James W. The varieties of religious experience. Cambridge, MA & London, England: Harvard Univ. Press, 1985 [the first edition 1901–1902].

21. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1975.
22. Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
23. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann Rote Reihe, 2010.* S. 27.
24. Hubert H., Mauss M. Sacrifice: Its Nature and Functions. Chicago: The Univ. of Chicago Press. 1964. (Original: Hubert H., Mauss M. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // L'Année Sociologique.* Paris, 1898).
25. Levenson J.D. The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven & London: Yale University Press, 1993. P. 176–177.
26. Meister Eckhart. Sermons and Collations. Tractates. Sayings. London: John M. Watkins, 1924.
27. Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed. V. I. (1:1). Chicago and London: Univ. of Chicago Press. 1963.
28. Neher A. Le Puits de l'Exil, la théologie dialectique du Maharal de Prague. Paris. 1962. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann Rote Reihe, 2010.
29. Nicholson E. W. The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3–8 // Vetus Testamentum. Vol. 32, Fasc. 1. [Jan., 1982].
30. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1929 [first edition Breslau, 1917].
31. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1929. S. 13–39.
32. St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Vol. 14. (Q. 93. Art. 6). Lander, Wyoming: The Aquinas Institute for Study of Sacred Doctrine. 2012. P. 429.
33. Sifrei Devarim, V'zot HaBrachah, pis. 346, to Deuteronomy 33:5 (ed. Venice 1545–46); reprinted in Jerusalem, 1961, p. 61.

About the book *Covenant and Metaphysics*
(L. Chernyak & M. Rocklin. *Zavet i Metafizika.*
Philadelphia, USA & Jerusalem, Israel: Machanaim, 2024)

Chernyak L.,
philosopher
leon.chernyak@gmail.com

Abstract: This article is an attempt to summarize the main idea of the 450-page book *Covenant and Metaphysics* by Leon Chernyak and Mitchell Rocklin. The abstract for this attempt at a summary of the book's idea is, in fact, a summary of this attempt at a summary of the book's idea. The book raises the question of the metaphysical reasons for the gradual and progressive dying out of the theological component of Western culture, which has been going on for at least 400 years. The book primarily discusses the possibility of a purely philosophical formulation of the concepts of "sacred" and "sacred experience." For the last 2000 years, the central religious factor in the formation of Western culture has been Christianity, i.e., a religion whose religious experience is most intimately connected with biblical texts. Accordingly, the book turns to the biblical specificity of understanding sacred experience. Since, according to the general belief, Hellenic culture and biblical religious experience served (and perhaps still serve) as the living roots of Western culture, i.e., its basic metaphysical components, the authors assume that the dying out of the theological component of Western culture is connected with a certain transmutation of this metaphysical alliance — the Hellenic with the Biblical. The authors go further with an attempt to show the "mechanism" of this transmutation. This task cannot but turn into a re-examining of the philosophical interpretations of man's metaphysical constitution, i.e. what, for example, Heidegger called Dasein. In contrast to Heidegger's Dasein, in *Covenant and Metaphysics*, sacred experience appears as the fundamental basis of the metaphysical constitution of man.

Keywords: the phenomenon of life, inner-worldly life, the cunning of life, sacred experience, the biblical Covenant, Kant's concept of experience, the incompleteness of experience in Kant, the metaphysical constitution of man