

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...
Выпуск 3

Москва
2006

УДК 18
ББК 87.8
О-65

Ответственный редактор

доктор филос. наук *Т.Б.Любимова*

Рецензенты

доктор филос. наук *Н.А.Кормин*

доктор филос. наук *Т.В.Кузнецова*

доктор филос. наук *О.Д.Куракина*

О-65 **Ориентиры...** Вып. 3. — М., 2006. — 268 с.

Третий выпуск сборника «Ориентиры...» посвящен проблемам метафизики и антропологии. В нем затрагиваются и вопросы самого общего философского плана, и более конкретные вопросы метафизики человека в философских концепциях Востока и Запада, соотношения метафизики и религии, значения метафизических и антропологических идей в русской философии и литературе. Затрагиваются также некоторые моменты взаимодействия культур и единства различных культурных традиций.

Введение

Этот выпуск нашего сборника посвящен теме «Метафизика и антропология». В сущности, любое философское учение при построении своих теорий имеет в виду эти «пределы», самые основополагающие идеи о человеке и мире, но только в различной степени проявляет их. Метафизика получила свое имя, на первый взгляд, случайно, но оно как-то очень ей подошло; те вопросы и те категории, которые Аристотель рассматривал в своей «Метафизике», на все времена сохранили свою значимость для философии, которая уже невозможна без метафизики. Однако аналогичный взгляд на мироздание не был присущ исключительно западной мысли; традиционные учения стран Востока, которые не могут быть названы ни религиозными, ни философскими (в западном смысле слова), тоже являются метафизическими, и может быть, даже в большей степени. Поэтому главной теме сборника было придано еще одно направление размышлений: Восток и Запад. Очевидно, что восточная метафизика отличается от западной не только по своей форме, по используемым в ней понятиям и категориям, по обсуждаемым в ней проблемам. Они различны даже по способу своего существования. На Востоке ею пронизаны вся ментальность населяющих его народов и их культура — на Западе, напротив, ей отведено определенное место внутри философии, ее рассматривают как часть философии, она здесь принципиально теоретична. Это только самое первое, поверхностное различие. Понятно, что противопоставление Востока и Запада берется не в строго географическом смысле, а скорее, в культурно-историческом и духовном. Под «Западом» имеется в виду современная цивилизация. Страны Востока гораздо дольше сохраняли связь с духовными и метафизическими принципами как в своей культуре, так и в самом образе жизни. Современная же западная ментальность почти полностью охвачена метафизической глухотой, метафизические истины для нее не просто пустой звук, а они для нее почти не существуют. На эти истины не ориентированы ни сам социум и его институты, ни частная жизнь, ни общественная психология и ее стандарты. Разумеется, что и на Западе нет недостатка в великих мыслителях, мудрецах, мистиках. Но если не устремляться в глубь веков, то для XIX—XX вв., т.е. для времени вспышки научно-технического прогресса и связанного с этим развития общества потребления, становится заметным и даже характерным то, что все крупные философы и мистики, склонные к метафизическим исканиям, находились если не под влиянием восточных доктрин, то по крайней мере были достаточно хорошо с ними знако-

мы. Для того, чтобы углубиться в суть этого вопроса, нужно проделать большую исследовательскую работу. Некоторые моменты этой темы затронуты в статьях нашего сборника.

Глубокие различия существуют и в понимании сущности человека, его метафизического начала. Сравнить антропологические концепции Запада и Востока — задача еще более неблагоприятная, но она совершенно необходима. Она вызвана не только тем, что историческое столкновение разного типа культур, активный период которого начался несколько столетий назад, еще не пришел к своему завершению. Проекты глобализации могут оказаться не менее утопичными, чем проекты «вечного мира» на основании договоров или «светлого будущего» на основе совершенствования социальных отношений. Ведь на самом деле, воистину утопическими представляются начинания, опирающиеся только на явные, доступные наблюдению тенденции, без знания их скрытой, метафизической сущности. Необходимость подобных исследований определена прежде всего задачей понимания и общения, что все разнообразие культуры народов мира представляют собою как бы ветви одного ствола, но ветви, иногда очень далеко разошедшиеся. Даже если весь мир будет говорить на одном языке (чего вряд ли можно ожидать), пользоваться одной валютой, одинаково одеваться и питаться, все равно никакого понимания и согласия нельзя будет достичь без знания неявных высших причин существующих принципиальных различий. Представляется, что различия эти носят не случайный характер, и здесь не обойтись политикой «сохранения малых народов» и уходящих культур.

История столкновения Востока и Запада является поистине драматичной. Грубая колониальная политика, надо надеяться, не совсем уничтожила традиционный восточный дух, во всяком случае, он как бы воскресает в западных мистических учениях, конечно, с разной степенью подлинности, но все же остается узнаваемым. Оставим в стороне строго научные востоковедческие исследования, но нельзя не вспомнить об опыте усвоения восточной мудрости, например, в России. В.С.Соловьев ездил за мудростью в Египет! Е.П.Блаватская путешествовала по многим странам Востока, была даже в Центральной Африке, и, обладая незаурядными способностями к мистике и эзотерическому познанию, оставила большое литературное наследие, повлиявшее на эзотеризм XX века. Продолжатели созданного ею теософского направления Е.Н. и Н.К.Рерихи создали свой «Восток на Западе». Вот как пишет об их миссии исследовательница западного мистицизма Э.Вандерхилл: «Для многих людей, как в России, так и во всем мире, творчество Рерихов стало своего рода мистическим мос-

том между Индией и Европой... Это превосходное введение в духовную культуру Востока, стремящееся передать не столько мертвую букву, сколько сам живой дух восточной мудрости; и это введение тем более ценно, что написано людьми, посвятившими Востоку всю свою жизнь и, при всей своей высокой образованности, свято верившими в его чудеса и тайны»¹. Вообще, русская духовная традиция богата разнообразным мистическим опытом, отнюдь не исчерпываемым официальной религиозной доктриной. В прошлом веке среди наиболее самобытных ее представителей называют К.Э.Циолковского, Г.И.Гурджиева, П.К.Иванова, Д.Л.Андреева; эти имена хорошо известны, но нельзя сказать, что их роль и доктрины достаточно осмыслены в нашей философии.

В XX веке, как в России, так и в Европе, а затем и в Америке увлечение восточными учениями становится уже модой. Мы не будем здесь перечислять имена множества учителей, прибывающих из стран Востока. Они пользуются разной степенью популярности и сами являются личностями разного масштаба. Прежде, чем давать этому явлению какую-нибудь оценку (объективную, а не «партийную», защищающую чью-то частную позицию), необходимо более пристально всмотреться, что осталось от метафизического принципа на Западе и осталось ли вообще что-нибудь, и как этот «остаток» мог бы сочетаться с традиционными учениями Востока.

Существует еще один мотив обращения к этой проблематике. Поиск единства различных культур, религий, а также поиск единства познания, которое характеризуется настоящей потребностью в междисциплинарных исследованиях, требует не синкретического (т.е. соединение несочетаемого) смешения, которое происходит ныне, а согласования на основе единых метафизических принципов, скрыто присутствующих в любой религии, культуре, в любом знании. Только обращение к метафизике, сколь ни было бы оно затруднено в настоящее время, откроет путь к решению этой задачи.

Вопросы, которых мы здесь едва коснулись, требуют очень внимательного рассмотрения, они очень важны и вызваны к жизни самим духом времени. Метафизика и антропология, Восток и Запад – вот тот невидимый перекресток направлений, в котором сходятся размышления авторов нашего сборника.

Т.Б.Любимова

¹ *Вандерхилл Э.* Энциклопедия мистики XX века. М., 2001. С. 284.

Идея сверхчеловека в культуре

Проблема сверхчеловека имеет общекультурный характер и общечеловеческое значение, несмотря на то, что само понятие «сверхчеловек» принадлежит по преимуществу к европейской культурной традиции. Представляется, что в настоящее время данная проблема приобретает новую и особую актуальность в связи с развитием как новых социоцивилизационных стратегий, так и новой экспериментальной техники и новых медико-генетических технологий, с одной стороны, и одновременно — с другой стороны — с практически полным элиминированием этической проблематики из сферы науки, даже непосредственно затрагивающей перспективы существования человека. Кроме того, ныне понятие «сверхчеловек» чаще всего предстает в версии «супермен», что отнюдь не является синонимом первого и имеет легко осязаемый пародийный характер и иронический оттенок. Это, как правило, образы масскультовских суперменов или странных патологизированных героев постмодернистского искусства и не менее странных сверхсущностей произведений всех видов фэнтези.

В то же время может вообще показаться странным разговор о сверхчеловеке на фоне всеобщей невротизации и своего рода нравственной «шудризации» всего населения. О каком сверхчеловеке может идти речь, когда нормальная человечески достойная жизнь требует от обычного человека сверхусилий? Действительно, если понимание сверхчеловека отталкивается от представления о норме, а норма есть соответствие, адекватность человека условиям окружающей действительности, то быть адекватным существующей действительности и одновременно оставаться нормальным практически невозможно, как невозможно быть адекватным подобной шизофренически рас-

слоенной действительности. Однако именно сама жизнь и делает проблему сверхчеловека актуальной и именно современный контекст сообщает рассмотрению данного вопроса острую проблематичность.

Феномен сверхчеловека не может быть ни однозначно рассмотрен в рамках традиционной «школьной философии» или в категориях «правильной», т.е. по сути сциентизированной науки, излишне формализующей данную проблематику, ни до конца решен в рамках ортодоксальной религии. Больше того, данная проблема не может быть не только решена, но и даже адекватно поставлена в какой-либо лишь одной из этих парадигм. Это не просто комплексная, междисциплинарная тема, но тема прежде всего полиметодологическая, ибо она многослойна и в предметном, и в смысловом плане. Уже сама постановка этой проблемы предполагает обязательное рассмотрение следующих, необходимо «сопутствующих» вопросов: о природе человека; о понимании человеческой «нормы» и способов (видов, параметров) ее «превосхождения» в сверхчеловеке; о цели и смысле человеческой жизни; о направлении и цели человеческой эволюции и т.д. Таким образом, понятие «сверхчеловек» не есть чисто научная категория, это одновременно и понятие религиозно-философское в широком смысле слова, и культурно-гуманистическое, и социо-эвристическое, и, конечно, нормативно-оценочное. Учитывая, что каждый из упомянутых вопросов имеет отдельный дискуссионный характер, а каждое понятие само по себе проблематично, мы в нашей статье не имеем возможности начать рассмотрение нашей *основной* проблемы с традиционного прояснения используемых понятий (начиная с их этимологии) и методологических подходов; наша задача — по возможности структурировать многомерное пространство этой многоаспектной и многозначной проблематики, обозначив ее уровни и аспекты и показав связь с некоторыми экзистенциальными проблемами человеческого культурного существования.

Так, среди возможных аспектов обсуждения проблемы можно выделить следующие: онтологический; психологический; символический, телеологический; трансмутационно-психотехнический, мистико-эзотерический; генетико-инженерный; медико-технологический; антрополого-видовой; гуманистический; футурологический и т.д. Разумеется, это в известной степени условное выделение и способов понимания, и типов «образования» сверхчеловека, ибо при конкретном рассмотрении можно увидеть, что данные подходы отчасти перекрывают друг друга в определенных положениях, какие-то аспекты могут совпадать у разных делений. Однако в сущности своей указанные проявления природы сверхчеловека или же способности ее по-

нимания являются разными. При этом перечисленные способы подхода к данной проблематике далеко не исчерпывают многообразия возможных ее аспектов.

Самое простое и общее определение сверхчеловека подразумевает случай, когда человек в духовном и физическом отношениях превосходит возможности человеческой природы. Но здесь, как уже говорилось, мы не можем избежать прояснения вопроса о том, что же является нормальной, обычной человеческой природой, т.е. что принято считать нормой, а что «превосхождением» ее – количественные (усиление каких-либо отдельных качеств или возрастание их числа), например, или качественные показатели, или вообще переход к каким-либо иным параметрам.

Причиной этого оказывается то, что при определении сверхчеловека используются как разные способы понимания нормы, так и разные принципы выделения черт, которые бы характеризовали сверхнормативность. Например, если брать количественные показатели, то их оценка может быть не только очень субъективной, но и колебаться в весьма широких пределах. Йог, воспитавший в себе невозмутимость и сохраняющий спокойствие в любых мыслимых ситуациях, человеку экспансивной культуры может показаться равнодушным истуканом; человек, развивший в себе способность к тонким восприятиям и очень чутко, подобно золотой арфе, реагирующий на мир, может показаться кому-то невротиком. И т.д. Если же говорить о качественных характеристиках, которые определяли бы сверхчеловека, то и это достаточно пограничных случаев, когда, во-первых, трудно различить проявления еще нормы и уже сверхнормативного, а во-вторых, сложно оценить само новое качество, его соответствие постулируемому образу сверхчеловека. Кроме того, качества при их усилении имеют тенденцию переходить в свою противоположность.

Таким образом, получается, что образ сверхчеловека фактически не обладает объективностью: каждая культура, каждое общество, каждая эпоха и даже всякое оформленное направление мысли, если оно занимается данной проблематикой, строит этот образ в соответствии со своими представлениями о должном или высшем, своими понятиями о ценности, в согласии, наконец, с господствующими вкусами. Так, например, возможен романтический акцент на понимании сверхчеловека как человека прежде всего *героического*, или гуманистическое его понимание как человека *совершенного* и *гармоничного*, т.е. такого, в котором все составляющие – физическая, нравственно-этическая, психо-духовная – его природы одинаково хорошо

развиты и находятся в состоянии гармонии. Можно понимать сверхчеловека как человека *великого*, у которого сверхразвито какое-то одно определенное качество или способность, иногда даже за счет какого-либо другого или вообще всех остальных. Эволюционисты и футурологи помещают его в *будущее*, полагая, что сверхчеловек явится как продукт эволюции и социального развития человечества. В эзотерико-мистических построениях это *высший* тип человека. В то же время, создавая образ будущего человека, в своих разработках они исходят из представлений настоящего о будущем. Однако будущее «завтра» часто приходит совсем не таким, каким его ожидает увидеть настоящее «сегодня». Подобный идеальный образ иногда объективно не может учесть *возможных тенденций* развития и связанных с этим черт, желательных для будущего; этот образ представляет то, что является желательным сегодня.

Гуманисты, говорящие о вечной и неизменной человеческой природе, трактуют сверхчеловека как идеал человека *вечного*, каков он есть, был и будет, но «очищенного» от недостатков неравномерного развития и «хорошо исполненного». При этом в их идеализирующих концепциях упускается то, что человек в действительности не только многогранен, но и многослоен, даже «многоэтажен». Как человеческий зародыш в своем развитии повторяет все фазы развития предшествующих земных форм, так и сознание человека сохраняет в себе спящие пласты всех предшествующих состояний, а также нераскрытые потенции будущих. Поэтому в человеке присутствуют в той или иной форме проявления всех состояний — от минерала до Бога. «И желания Бога в человеке... не могут быть гармонизированы с инерцией камня..., с сонным переливанием соков в растении..., с зовом крови животного»¹. К тому же развивающийся человек начинает четче осознавать и ощущать всю разносторонность и даже противоречивость своей природы и своей души. Духу все труднее бывает примириться с ограничениями тела, воображению — с ограничениями наличной природы. Воображение, движущееся одновременно в разных направлениях, будет порождать желания и потребности, удовлетворение которых могло бы встретить противодействие как со стороны общества, так и со стороны возможностей самой природы. Таким образом, будущий человек может составить весьма сложную проблему для мира, и его гармонизация с самим собой и с окружением может также оказаться чрезвычайно сложной задачей, несоизмеримой с его силами или возможностями самовосстановления (в том числе и прежде всего экологического) для природы и мира. Создание воспитательно-гармонизирующих и корректирующих программ для подобных

случаев вряд ли окажется по силам другим, таким же сложноразвивающимся людям. Во всяком случае, будущее в своем развитии может оказаться не совсем таким, как представляется людям, верящим в свою вечную и неизменную человеческую природу. Отвлеченные идеализации гуманистических концепций, если довести их до логического конца и попытаться осуществить, чреватые тем, что при их реализации обычно больше проблем возникает, чем решается.

В свою очередь, мистики разных направлений, отчетливо видящие подобную многоуровневость, «многоэтажность» природы человека, склонны утверждать, что сверхчеловек — это *высший* тип человека, который существует одновременно с обычными людьми, но не может быть ими видим; и вообще «все остальное существует для единственной цели — чтобы из массы человечества, ползающего по земле, время от времени возникал и вырастал **сверхчеловек** — а затем покидал массы и становился недоступным и невидимым для них»². Таким образом, обычная человеческая жизнь и история приобретают цель и смысл — явление сверхчеловека; это они, в складывающейся совокупности своей, подвигают вперед все человечество, выступая для него в качестве учителей, пророков, мессий, открывающих новые горизонты, приносящих новый закон или новую истину.

Исторические корни проблемы рассмотрения сверхчеловека в культуре — в имеющихся у разных народов мифах и преданиях о героях, титанах, полубогах. Это, так сказать, героическая версия сверхчеловека, когда человек наделяется сверхвозможностями в связи со своим полубожественным происхождением (например, Прометей или Геракл). Божественное происхождение приписывалось и людям обычного рождения, если за ними признавались особые, сверхобычные заслуги или результаты деятельности. Так, Александр Македонский официально был провозглашен сыном Зевса, Платон — сыном Аполлона, Пифагор — сыном Гермеса и т.д. Европейская культура знает немало образов героя-сверхчеловека, который, имея обычное, несверхъестественное и не возводимое к богам происхождение, как говорят сейчас, «сделал себя сам». Среди них можно выделить следующие типы: всемогущий творец-мастер, гений, каковых знала эпоха Возрождения, например Леонардо да Винчи; знаток тайн природы, ученый-маг, типа Фауста; герой-властитель, правящий людьми, странами, не прибегая к доводам морали или эмоций, руководствуясь исключительно рациональными мотивами, как, например, герои книги Н.Макиавелли «Государь». Это также могли быть сказочные богатыри или рыцари, побеждавшие сказочных драконов и чудовищ, вожди и цари, призванные выполнить какие-либо особые миссии в истории.

В отличие от героических лиц типа Моисея или Наполеона, «сверхчеловечность» которых определяется лишь преимущественным развитием определенной стороны их человеческой природы, к «сделавшим себя» можно отчасти причислить и святых, которые своими духовными трудами и подвигами добились не столько развития, сколько *преобразования* собственной природы. Однако если в вышеперечисленных случаях героев разного типа мы имели дело как бы с *символическим* сверхчеловеком, то в данном случае возникала особая ситуация, ибо здесь происходили определенные *онтологические* (наблюдаемые, хотя и не объяснимые) изменения. В самом деле, кости святых оказываются нетленны, вместо признаков тления их мощи источают благоухание; иными словами, здесь происходит как бы перерождение самой материи, она становится иной по составу, обретая бессмертие.

Ф.Ницше придал идее сверхчеловека в традиционной европейской культуре новое звучание, породив проблему не перехода или совершенствования, но внутреннего конфликта сверхчеловека с человеческим. Наряду с естественной феноменологией сверхчеловека, в культуре появилась, таким образом, и определенная его *идеология*. Представленный Ницше сверхчеловек был вызовом традиционному гуманизму и ортодоксальному христианству; созданный им яркий образ в сочетании с метафоричностью языка производили чрезвычайно сильное впечатление, поэтому, несмотря на то, что идейно-содержательную программу ему, по сути, заменял пафос и поэтический романтизм, осуждению критики подверглась именно сама идея ницшеанского сверхчеловека. В ней увидели богохульство и вызов общественной морали, однако не услышали при этом голоса глубокой боли и искреннего страдания. Неадекватная *философская артикуляция* поэтического замысла привела к тому, что героическая песнь была принята за философский манифест; а в результате и сама сложная фигура Ницше, и его противоречивая философия не были до конца поняты, но были окончательно осуждены общественным мнением, против «умеренности и аккуратности» (этих двух главных добродетелей вечных и повсеместных Молчалиных) которого в понимании человеческой природы он столь резко выступил. Современный Ницше гуманизм, в отличие от гуманизма Возрождения, утратил героический дух жизнеутверждения и в известном смысле богоборческий характер, усвоив христианское смирение. Ницше выступил против гуманистического сюсюканья по поводу человека, против снисходительного потакания человеческим слабостям, против того, что христианство, порицая гордых и независимых людей, лицемерно воспеваает слабых

и сырых, призывая подражать худшим, а не лучшим. Мыслитель протестовал против морали, ставшей лицемерной, против псевдолюбви официальной церкви. Это был и протест художника — против нарастания интуитивно ощущаемых им тенденций омассовления культуры (что, в частности, найдет потом свое конкретное воплощение в методах становящейся социологии и в ее практике нивелирующего реальную жизнь вычисления «среднестатистических» показателей) — становления безликого (среднестатистического) массового человека, приход которого будет позднее отмечен Х.Ортега-и-Гассетом и вслед за ним целым рядом исследователей, художников, критиков.

В сверхчеловеке Ницше человек делает нетерпеливое усилие обогнать самого себя, но целью оказывается не идеал развития, а желание самоутверждения. Однако сверхчеловек Ницше объявляет о том, что он завершает эволюцию, поскольку, начиная свой поход, он уже имеет определенную цель, иначе сам путь его становился бы бессмысленным. Эгоизм, жестокость, гордыня, вседозволенность — все могло считаться качествами сверхчеловека, если проявления этого качества принимали превосходящую обычные проявления форму. Но переступить границы еще не значит превзойти. Переступить через человека в себе или в другом еще не значит стать сверхчеловеком.

Однако Ницше объявлял своего сверхчеловека и высшим метафизическим свершением. При этом дух подобного сверхчеловека, при всей его напряженности, как бы замыкается в себе, утрачивая связь с родным ему высшим началом, сверхчеловек, переставший быть человеком («преодолевший его в себе»), оказывается в оппозиции и ко всему остальному миру. И если высшие стремления духа в человеке есть проявление в нем Бога, божественного начала, то самоцельное культивирование эмоций и инстинктов, способное разделить людей, есть одновременно удаление от Бога.

Подобная безрелигиозная (и бездуховная в истинном смысле) метафизика, опирающаяся на иррационализм и этический волюнтаризм и пропагандирующая культ сильной личности без человеческих привязок и моральных норм, породила возможность *уплощения* самого понимания сверхчеловека, и этот «посыл» был четко уловлен массовой культурой, заполнившей свое пространство разнообразными — от достаточно художественных до откровенно примитивных и пошлых — пародиями на ницшевского сверхчеловека. Его маскультовские версии, изображающие современного супермена, чуждого всяческим обязательствам перед Богом и людьми, никому не подотчетного и свободно парящего в пространстве без Неба, дискредитировали саму проблематику сверхчеловека, сведя разговор о ней лишь

к сфере физических проявлений на «нуле» идейных оснований. В конце концов, масскультовский супермен — от графа Монте-Кристо до агента Джеймса Бонда и прочих Бэтменов — это всего лишь олицетворенная мечта рядового обывателя, обычного массового человека о своих неимоверно «возросших» по количественным показателям возможностях.

В свою очередь, для ортодоксального христианства сверхчеловеком является Иисус Христос (в частности, так он именуется у представителя патристики Псевдо-Дионисия Ареопагита). В некоторых религиозных течениях сверхчеловеком становится и тот, кто через Христа, следуя его жизни как алгоритму поведения, пришел к богоподобию. С религиозной точки зрения современное масскультовское суперменство предстает всего лишь формой неоязычества. Хотя религия отнюдь не отрицает значение воли человека и его желания в деле собственного преображения.

В то же время ницшевская идеология сверхчеловека по духу (а не по факту) не столь уж далека от исходного христианства как достаточно суровой религии: Иисус Христос дает парадигму вхождения в Царство Небесное, однако сам этот путь доступен только тем, кто в известном смысле способен превзойти, переделать себя. Духовно-психологическая методология сверхчеловека, развитая в религии, была не менее нетерпима к «человеческому, слишком человеческому»; однако ницшеанство предлагало иной идеологический вектор: его сверхчеловек был все-таки человеком количественного превосходения, «дававшего» ему власть над обычными людьми. Идеологическим же вектором религии было раскрытие божественной, вечной стороны человеческой природы, способной к восприятию истинного света и истинного знания. Ницше тоже указывал путь, но и цель его, и средства определялись тем, что взор его был обращен не в небо, но, по выражению С.Цвейга, настойчиво и упорно устремлен в бездну. Поэтому и статус сверхчеловека христианством и ницшеанством «набирается» в разных метафизических пространствах.

Многообразие различных путей, ведущих к сверхчеловеку, и сама настойчивость поисков в этом направлении говорят о том, что причина их лежит достаточно глубоко: в неясном ощущении человеком своей неизвестной самому ему собственной глубинной природы, тайны его возникновения на Земле. Человек ощущает свою актуальную неполноту, свое несовершенство, в своих религиях создает образы богов, выступающих идеальным воплощением его представлений об идеале. Откуда это смятение духа? Ради чего свершается сам путь? Чего ищет человек помимо того, что уже дано ему Богом? Ответ на

подобные вопросы способен прояснить и предназначение самого человека, и смысл человеческой жизни, если будет известна ее высшая цель. Однако и в вопросе определения цели существует расхождение.

Так, например, конечной целью может быть признан новый человек будущего, гармонично развитый физически и нравственно-духовно, движимый высшими мотивациями (метамотивациями, по А.Г.Маслоу³) и стремящийся к реализации высших потребностей (метапотребностей, таких как знание, творчество, истина, красота). Эта социокультурно и гуманистически привлекательная модель тем не менее означает предъявление повышенных требований прежде всего к самому обществу, ибо общество, в котором не востребованы подобные качества, не может способствовать появлению большого числа людей, обладающих такими качествами. Кроме того, у гуманистической (идеализирующей) модели есть и другие недостатки.

Так, для движения вверх нужен прежде всего четко осознаваемый (мысленно постулируемый) вертикальный вектор движения. В свое время подобный вектор восстановил Платон. Он как бы ответил и на утверждение Протагора «Человек есть мера всех вещей», и на замечание по этому поводу Сократа, добавившего «Человек как мыслящий есть мера всех вещей», – своей формулой «Бог есть мера всех вещей, и мера наивысшая», предложив тем самым истинный масштаб оценки и вещей, и человека. Все-таки не сверхчеловек, а Бог сообщает истинную меру и смысл человеческого и то реальное место, которое занимают в этой системе и человек, и сверхчеловек – каков бы он ни был.

Это обязательное введение некоей абсолютной точки отсчета, необходимой для построения и оценки системы, которая не хочет оказаться ложной или мнимой. Если же, как говорил Н.А.Бердяев, человек сам себя признаёт венцом творения и образцом для подражания, он неизбежно будет инволюционировать, утратив эту истинную меру. Человекобог Ницше в принципе не оппозиционен подобной перспективе, просто, в отсутствие вертикали, они находятся на разных полюсах, но – одной и той же *горизонтали*. Истинная же линия другая. Это Богочеловечество В.С.Соловьева как человечество, достигшее высшей точки своего развития, воплотив идею цельного человека в полноте своего исторического осуществления. При этом В.Соловьев преодолевает ограниченный духовно-этический антропоцентризм человека без Бога во имя синархии, синергийной иерархии, объединяющей человека и Бога на общей основе подлинной духовности; развитие мира на чисто человеческом основании даст человекобога (ницшеанского типа), но не Богочеловека, а это, по мнению Соловьева, разные типы бытия⁴.

Человек *как он есть* — не предел и не вершина духовной эволюции. Недаром при указании сверхчеловеческих возможностей человека неизменно присутствует выше уже упоминавшееся нами указание на божественное происхождение героя или какой-либо иной знак божественного к нему расположения. В культуре должна быть идея высшего человека, но не в понимании Ницше, а скорее так, как об этом говорит большинство религий.

Чтобы признать наличие у человека сверхчеловеческих качеств, необходимо освящение его ореолом божества, которое как бы легитимирует проявления сверхчеловеческого. Иной вопрос, какое божество выбирается «для отсчета»: языческое ли божество античного Олимпа, человекобог Ницше или трансцендентный Бог христианства, или же это символическая точка достижения, свершения, как Будда в буддизме. Встретил Будду — убей Будду, — гласит одна из буддийских заповедей; это подразумевает, что нет предела достижения человека, он не должен привязываться к достигнутому им: достиг — иди дальше, и так без конца — от Будды к Будде. И сколько раз ты встретишь его, столько раз его и убей... (Нельзя не отметить, что здесь к символу достижения примешивается и доля враждебности к «преодоленному» божеству. Единственная возможность не убить Будду — это разминуться с ним).

В любом случае, это неизменное присутствие — явственно вводимое или незримое, подразумеваемое — фигуры Бога как истинного масштаба для оценки всех величин данной системы, как точки отсчета, как организующего центра всей системы, без которой система не устоит, оказывается обязательным: по сути вся идеально-символическая, нравственно-этическая, культурно-ценностная линия развития проблематики сверхчеловека связана с представлением о Боге. Ведь совершенно разные сверхчеловеки возникают, с одной стороны, в парадигме *с Богом*, в парадигме устремленности к идеалу, и, с другой стороны, в парадигме *без Бога*. Так Ницше, идеология сверхчеловека у которого выстроена на утверждении мира, в котором человек сам для себя бог, — провозгласил: Бог умер. Значит, Его больше нет... А раз Бога нет, то все дозволено, — отзываются разнообразные «бесы», выведенные Достоевским в целой галерее образов его странных героев: Смердяков в порыве жалкого самоутверждения убивает отца; Раскольников, поставив себе вопрос — тварь я дрожащая или право имею, — решается на убийство старухи-процентщицы. Она для Раскольникова оказывается как бы его персональным Буддой, той чертой, которую он должен переступить, чтобы утвердиться в своей полной свободе. Это *его* символ утверждения в себе сверхчеловека: каждый выбирает себе порог по росту...

Возвращаясь к гуманистической линии, следует также сказать, что она, взятая в ее абстрактном виде, делает акцент на личном психологическом усилии по интегрированию собственной личности; так, Маслоу, декларирующий себя как представитель и даже основоположник гуманистической психологии, в отличие от психоаналитической традиции З.Фрейда, с одной стороны, и позитивистской психологии, с другой, утверждает, что психологически сверхчеловек — это человек, который привел в равновесие свое сознательное и бессознательное, человек, который не боится своего бессознательного и умеет сознательно и добровольно регрессировать в него. Современная массовая культура полна примеров подобной добровольной регрессии в бессознательное, но это отнюдь не способствует массовым человекам в их превращении в сверхчеловеков. Кроме того, почему отдается предпочтение регрессии в бессознательное, а не восхождению в сверхсознание? Это не только более логично, но и имеет «прецедент» в традиционных духовных практиках, где сознание человека рассматривается как некая проекция в нем бесконечного сознания вселенной, отчего человек и ощущает свое глубинное единство с миром. Как правило, методику выхода в сферу сверхсознания (или Высшего начала, или Бога) предлагают, на разной основе, религиозные системы, а также различные школы медитации (в частности, трансперсональная медитация).

В этом направлении мы видим два основных пути, которые предлагают человеку Восток и Запад. Если европейская традиция в основном ставит проблему сверхчеловека в идеально-символической плоскости, то Восток и большинство религий говорят об онтологическом преобразении самой природы человека в сверхчеловека, будь то святой или йогин. В йоге, например, человек, как он есть, считается незавершенным существом, которое потенциально наделено множеством скрытых сил; их следует пробудить и развить с помощью особых упражнений и психотехник. При этом знание способов работы с телом и сознанием было привилегией высшей касты — брахманов. Существующие в буддизме, дзэн-буддизме, даосизме религиозные практики и соответствующие им психотехники (ортопраксия) помогают человеку постепенно, план за планом «отработать» все уровни его существа, начиная с физических уровней и заканчивая высшими духовными. Отработав один план, ученик поднимается к следующему и обрабатывает уже его. Поднявшись на высший уровень, адепт достигает перестройки сознания и научается выходить в состояние просветления, где ему открываются тайны бытия и истины мира. Рамакришна, признававший все

религии и прошедший последовательно все пути, предлагаемые ими для развития сил и способностей, считал, что это переживание состояния просветления, самадхи, становящееся шагом к сверхсознанию, является сущностью всех религий.

Христианство не использует подобной техники. Оно, пренебрегающее физическими уровнями и полагающее плотскую природу человека греховной и не заслуживающей усилий, основное внимание уделяет учению (ортодоксия) и сразу обращается к Богу, сразу устремляется за благодатью. Поэтому часто христианские святые, у которых не «отработаны» нижние планы, испытывают искушения бесами и видениями, осложняющими их продвижение и вынуждающими фактически вести постоянную «битву в пути». Человек одновременно идет вперед, к Богу и благодати, и в то же время продолжает сражаться с темными силами у себя в «тылу». Не мир, но меч предлагает в этом смысле Иисус Христос; при этом меч понимается как тонкий инструмент различения, разделения, понимания. Идеология пути христианства во многом содержится в Новом Завете, где показано, что разделяет людей не истина, а боязнь ее. Разделив в известном смысле плоть и дух, христианство «согласилось» со смертностью плоти, но показало, как духовным усилием человек может «структурировать» свою душу, чтобы сделать ее бессмертной. Давая парадигму *становления* сверхчеловеком, Иисус Христос принес суровую религию усилия, которым «берется Царство Божие». При этом получаемая сила как бы пропорциональна приносимой жертве. Тот, кто сможет пожертвовать всем, сможет достигнуть всего. Абсолютная жертва Христа дала ему абсолютную силу Искупления и Воскресения. В своем суровом пути христианство отбрасывает многие из тех сторон человеческой природы, которые с удовольствием принимает и развивает абстрактный гуманизм.

Итак, сверхчеловек может пониматься как некий качественно иной уровень развития человека, как становление инокачественного существа, что предполагается в религиозных практиках, или же накопление количественного развития, усиления возможностей, которое предлагает гуманистическая психология. Между этими двумя типами сверхлюдей такая же разница, как между метафизическими богами, с одной стороны, и высокоразвитыми инопланетянами (находящимися на более высоком уровне развития цивилизации) — с другой. Или между бесстрастным и целостно-беспольным Буддой — и многофункциональными и столь же бесстрастными и беспольными роботами-антроподами.

Во всяком случае, путь к сверхчеловеку в любом из смыслов включает в себя так или иначе понимаемое совершенствование, которое может достигаться разными способами. Само по себе совершенствование, развивающее жизнь во Вселенной, может быть осуществлено через две онтологические парадигмы. Согласно первой, существо может совершенствоваться само в себе через собственные непрерывные внутренние улучшения. Это случай, когда особь и вид совпадают. Вид развивается через представленность его в этой особи, которая способна к бесконечному развитию и потому бессмертна. (Не исключено, что подобные существа, как предполагают ученые, до сих пор обитают в глубине океанов; но даже при отсутствии достоверных конкретных данных на этот счет подобная форма принципиально возможна — во всяком случае не менее возможна, чем обсуждаемое нами бессмертие.)

Вторая парадигма, по которой идет развитие всех современных форм жизни на Земле, предполагает совершенствование, осуществляющееся через смену поколений, которые, накопив положительные изменения, передают их следующим поколениям и отмирают, уступая им место. Чтобы ускорить процесс совершенствования вида, вводится механизм отбора, когда право на воспроизведение себя получают лучшие особи. Для этого прежнее единство особи (условно говоря, андрогин) разделяется на две разнополюх половины, избирательность которых отныне призвана обеспечивать отбор и наследование лучших качеств в последующих поколениях. Смена поколений означает введение механизма смерти. Иначе говоря, где появляется пол, там появляется смерть. (Вот почему, в частности, проблематика пола и связанных с ним переживаний и соблазнов практически отрицается христианством, ориентированным на бессмертие.) Чтобы, тем не менее, развитие не прекратилось и взаимная тяга противоположных начал не ослабевала, существует, в свою очередь, механизм любви (эволюционной целью которой и является отбор для ускоренного совершенствования). Если инстинкт отбора индифферентен в определении лучшего и худшего или устремлен к худшему и слабейшему, результатом становится выживание.

Итак, любовь и смерть — две стороны одного явления, имя которому пол. «Ибо крепка, как смерть, любовь...», — говорится в «Песне песней». Любовь раскрывает для человека полноту мира, и ужас смерти покидает его, он понимает смысл круга возрождающейся жизни. Можно сказать, что всепоглощающее чувство любви призвано выступить сладким прикрытием, затушевывающим горечь осознания неизбежной смерти, и воспетая в культуре сила этого чувства призвана

заглушать голос рассудка, понимающего тщету земных усилий. Ведь часто жизнь, путь которой состоит из шагов смерти, нельзя ни понять, ни объяснить исходя из нее самой; смысл ее скрыт где-то — в будущей жизни или, может, нигде. Развитие, по словам Н.А.Бердяева, превращает каждое человеческое поколение, каждого человека фактически в средство и орудие для окончательной цели — совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никому из поколений предшествующих места не будет⁵.

И потому человек всегда искал возможности избавиться от смерти, сохранить индивидуальную жизнь, сохранив в то же время и возможность совершенствования вида. До сих пор учеными разных направлений, а не только эзотериками, выстраиваются порою экзотические гипотетико-альтернативные идеи развития человека и человечества, должны согласовать данные наук о развитии Земли и религиозные представления о сотворении Мира, достижения самого современного научного знания и догадки о происхождении жизни в Космосе и возникновении человека на Земле⁶.

Фактически все развитые религии говорят о том, что вначале существовало Единое, в котором содержалось все; будучи абсолютным, оно пребывало неизменным и без движения. Затем это единое разделилось в себе (в разных религиозно-эзотерических учениях это небо и земля, божественный супруг и божественная супруга, энергии инь и ян, и т.д.); характер и действие этого разделения остаются загадкой, ибо предполагают его искусственный волевой характер. Зато результат предсказуем: как говорится в Библии, дом, разделившийся в себе, не устоит. Разделение Единого было не только путем порождения всего остального многого, но и путем к смерти всякого отдельного. Возможность неподвижного и целого Единого развиваться и проявляться в живых формах реального существования была оплачена неизбежностью смены этих форм.

Итак, многочисленный материал теорий, наблюдений и гипотез о происхождении и развитии жизни на Земле позволяет выделить возможность существования двух путей, какими осуществляется движение совершенствования: совершенствование внутри одного организма (андрогинный путь, механизм *внутреннего* развития), и совершенствование через последовательное накопление изменений в сменяющих друг друга поколениях (путь пола, когда механизм развития как бы перемещается наружу, становится *внешним*). Мифы об андрогинности первоначального человека не лишены определенных оснований. Как говорится в Библии, «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину со-

творил их». Как полагает в частности Дж.Кэмпбелл, этот первый человек, безусловно, был двуполым. Адам был андрогином до того момента, когда его женский аспект, Ева, был изъят из него и помещен в другую форму⁷. Говоря современным языком, можно предположить, что земные Адам и Ева (условно говоря, первый земной мужчина и первая земная женщина как конкретный вариант гипотетической практики космической панспермии) были созданы путем эмбрионального (частичного) клонирования⁸ и вследствие незапланированного «грехопадения» через условное яблоко с древа познания («не трогайте с этого дерева — чтобы не умереть вам») узнали об этом. Поняв, кто они, и зная, что боги могут *создавать* любых клонов, но породить себе подобных могут только живые — однако поплатившись за это смертностью, — они вынуждены были покинуть Эдем бессмертных, являвшийся местожительством богов-экспериментаторов. Таким образом, с одной стороны, разделение на разные полы, о котором узнали Адам и Ева, означало запуск механизма смерти, с другой стороны, их знание благодаря плоду с древа познания, определенное как грех, означало конец монополии богов на управляемое «человекопроизводство».

Двуполым был и Эрос, божество любви. Амбивалентным в половом отношении является и эмбрион, который только впоследствии начинает развиваться по какому-то одному из двух равно возможных вариантов. Андрогиновый эмбрион (пока «не разделился в себе», т.е. не определился с полом) в принципе совершенен и бессмертен. На этом основан один из современных способов оздоровления путем введения стволовых клеток зародыша, что как бы иницирует, насколько это возможно в неадекватных условиях, действие модели самопорождения, стимулируя внутренний органический процесс оздоровления и омоложения (самовосстановительные процессы, т.е. «самосовершенствование»). Двойственная природа зародышевой клетки обеспечивает внесение в организм субстанции бессмертия.

Подобным знанием о связи энергий пола и бессмертия располагали представители древних эзотерических ветвей, например в даосизме, в котором разработана специальная практика направления внутрь сил инь и ян для запуска механизма своеобразной «внутренней алхимии»; соединение инь и ян как «вечный двигатель» поддерживает жизнь индивида, самозапуская процессы самовосстановления в нем и как бы имитируя воссоединение вида в одну особь, не нуждающуюся во внешнем разделении функций ради совершенствования. Подобный трансмутационный путь внутренней органической жизни, естественно, имеет свои ограничения, ибо накапливаются ошиб-

ки, сбоев и погрешности в функционировании систем, и потому такое существование не может быть в полном смысле бессмертным. А поскольку бесконечно клонировать бессмертную двуполоую особь, очевидно, невозможно, то и был избран по-своему автономный путь порождения живого живым, существование которых, в принципе, может длиться столько, сколько времени образующие вид особи способны соблюдать разумные правила поведения на Земле, чтобы самим не погубить себя.

Тем не менее примеры появления людей иной природы — не только трансмутировавших, как святые или «даосские алхимики», но и имеющих *иное порождение*, — известны на Земле. Таковым считается уже упоминавшийся Будда. В буддизме, возникшем как монашеский орден, как и в христианстве, которое даже в одеянии своих монахов подчеркивает их внеполость⁹, равным образом содержится некий отказ от пола (который неразрывно связан со смертью): Иисус Христос, отрицнув соблазны пола, идет к стяжанию духовного бессмертия; двуполоый Будда, не нуждаясь во внешнем стимуле развития, идет к физическому бессмертию. В таких религиях, как иудаизм и ислам, также сохраняется несколько пренебрежительное отношение к полу. Половая энергия должна быть подчинена интересам эволюции — как внешней, так и внутренней, индивидуальной, в которых создается новая природа тела и новое качество сознания. Трансмутация половых энергий в энергии высшего порядка порождает, согласно буддизму, новый биологический тип человека, непосредственно создавая новую его онтологию, в то время как в христианстве новая онтология становится результатом духовного преображения, достигаемого обращением к Богу.

Прежде всего сам Будда есть новый биологический тип. История сохранила подробное описание тела Будды, сделанное специалистами и включающее в себя так называемые «тридцать два знака Будды» и «восемьдесят малых знаков». Среди них¹⁰ наличествуют такие, которые позволяют заключить, что реально человека, обладающего одновременно всеми этими признаками, просто не может существовать. Очевидно, это был либо действительно совершенно новый тип человека («пробный шар эволюции»), либо (что можно предположить, исходя из человеческих обыкновений) просто невиданный человек, которого окружающие не замедлили признать богом, преувеличив его особенности. Следует отметить, что на Востоке принято считать всякую аномалию не столько патологией, сколько указанием на особую роль данного человека. Так, например, китайский император Сунь родился с двумя зрачками в каждом глазу, что

было сочтено за особый знак власти, дарованной этому человеку небесами; Лю Бан, основатель династии Хань, имел на левой ноге 72 черные родинки, которые также были сочтены небесными метками, дававшими ему право на управление страной; также по китайской традиции у императора должно быть 36 зубов, у первого министра — не менее 34. И т.п.

В то же время Будда никогда не признавался Богом в истинном смысле слова; он был «только» сверхчеловек, при этом каждый мог при определенных условиях сам стать буддой. (И их было столь много, что могло родиться и существовать упоминавшееся изречение: встретил Будду — убей Будду. Конечно, это всего лишь означало символ *бесконечного* пути совершенствования. Но, с другой стороны, такое выражение могло возникнуть, только если будды встречались не столь уж редко.)

Будда, безусловно, знавший законы связи пола и эволюции, считал, что половое воздержание является первым условием трансмутации половой энергии в энергию совершенствования. Здесь христианство и буддизм близки, но если христианство в основном подавляет или изолирует сублимирует половые энергии, то буддизм переводит их по законам внутренней алхимии в другое качество, обеспечивая энергетический ресурс индивидуального продвижения. Общая причина отрицания пола имеет в то же время, благодаря различиям в западной и восточной, условно говоря, метафизике, и разные следствия, разный объект бессмертия и разные картины будущей жизни. Однако и христианство, и буддизм утверждают, что и нирвана, и Царство Божие — внутри нас. При этом буддизм выглядит как бы более автономным в этом плане, ибо, во-первых, целостно-неразделенная природа Будды, его врожденная двуполость позволяет ему совершенствоваться путем направления половой энергии внутрь организма, что постоянно возобновляет в нем новую жизнь, способную к постоянному обновлению и не зависящую от преходящих внешних обстоятельств; во-вторых, идеология буддизма основана на освобождении от желаний, которые, в свою очередь, порождают страдания. При этом полностью освободиться от страданий можно, только перестав в полном смысле жить, т.е. впад в состояние условной жизни, нирваны.

В буддизме и даосизме используется традиционный для Востока способ постепенного подъема энергии. Энергия из «нижнего поля киновари» (первого из наличествующих трех) утончается, возгоняясь в более высокое «поле», и т.д. Алхимией эта практика называется потому, что, как и в практике обычных алхимиков, производящих операции символического характера в веществе, подобные же операции

могут быть осуществлены в живых существах. Как золото алхимиков есть символ Царства Небесного в христианстве, так порядок сознания, достигаемый в результате последовательной возгонки энергий и изменения вследствие этого химической (вещественной) составляющей мозга, становится предпосылкой достижения нирваны. Даоский или буддийский алхимик получает замершую плоть и успокоенное, растворенное в порядке мира сознание. То есть перерождение плоти как изменение общего гормонально-секреторного статуса функционирования физического организма завершилось и изменением духовного состояния (как результата деятельности этого нового организма).

В христианстве, как уже говорилось, прежде всего перестраивается дух в результате задействования канала связи с Высшим началом. И затем преображенный дух порождает преображенную плоть. Иными словами, изменение идет в другом направлении; выражаясь современным языком, вещество плоти перерождается в результате изменения информационно-программного способа подключения (к сверхсознанию или высшему началу). Управление всегда идет с высшего уровня, и поэтому дух открывается Богу, и затем дух уже перепрограммирует тело.

Представляется, что попытка сделать бессмертным и человеческое тело — это стремление восстановить ту гармонию, о нарушении которой говорил еще Г.Р.Державин: «*Я телом в прахе истлеваю, / Умом — громам повелеваю...*» Трагическая двойственность двух природ человека, несоответствие великого и малого в его душе, порождаемого осознанием этого несоответствия, всегда составляли истинную казнь и Голгофу каждого. Восток, не знающий непримиримости противоречий, решающий подобные проблемы с помощью введения принципа их дополнительности, тем самым предлагает своеобразную языческую парадигму преодолеть эту Голгофу — сделать бессмертной и физическую природу человека, вынеся решение проблемы за ее скобки вообще: нирвана как способ бессмертия, достигнутый ценой отказа от жизни в ее земном смысле. Чтобы стать бессмертным, надо умереть при жизни.

В то же время, правомерно задать вопрос, а что есть бессмертие для человека? *Цель* его усилий по собственному развитию или бесконечно протяженный *путь*, дающий *возможность* достичь и вместить полноту реализации всех потенций, заложенных в неизученной до сих пор природе человека? Или это *характеристика* сверхчеловека, как бы показатель его перерождения и «*качественной*» принадлежности к сверхтипу? А может быть, награда? Миф о Пифагоре гласит, что Гермес, сыном которого он считался, предложил Пифагору выбрать себе

все что угодно, но — кроме бессмертия. Сам Пифагор связывал божественность с бессмертностью: «Если же тело покинув, в эфир придешь ты свободный, станешь богом бессмертным»¹¹. Мысли о бессмертии играют для человека не последнюю роль. Бессмертие способно придать смысл всем усилиям человека, самой его жизни, его трудам, оно сохранит накопленный опыт и знания, оно способно восстановить равенство и «справедливость» между разными во времени поколениями. Бессмертие — это и условие, и смысл совершенствования. Бессмертие позволяет человеку стать *соразмерным* бесконечному миру (которому он подобен), бесконечному в том смысле, что в каждой его точке возможно множество равноправных (но разных) путей развития, которые, в случае бессмертия, человек сможет пройти все.

Две разные модели бессмертия, разработанные христианством и буддизмом, позволяют представить две символические картины будущего — Царство Небесное ушедших в духовное бытие, где разрешены все проблемы и нет страданий, и Нирвана, где поддерживается призрачное существование людей, чье сознание растворено в сверхсознании вселенной: они бессмертны как атомы бессмертной жизни, но и, как атомы, лишены индивидуальности.

В то же время ситуация уже *достигнутого* бессмертия как бы перестает требовать усилий, совершенствования. Подобная возможность сообщает совершенствованию как бы количественный характер, просто это количество становится безразмерным, ибо длительность жизни продолжена в бесконечность. Качество сверхчеловека перестает что-то значить. Он перестает быть собственно сверхчеловеком, он становится обычным человеком, но сверхдлительно живущим. Действительно, о сверхчеловеке можно говорить только в том случае, когда есть просто человек, в обществе сверхлюдей сверхчеловек становится нормой. Иными словами, складывается новая цивилизация новых людей, которая требует новых регулятивов и идеалов, чтобы вновь обеспечить движение развития. Однако в достижении состояния сверхчеловека нет автоматизма. Человек должен стать готовым принять сверхчеловека в себе. Сверхчеловек — это одна из возможностей, лежащих в глубине его души. От самого человека зависит, как отнестись к этой идее и этой перспективе — приблизиться или отдалиться.

Таким образом, возвращаемся к уже ранее поставленному вопросу: зачем все-таки человек выработал саму идею сверхчеловека и постоянно возвращается к ней — разными способами, на разных основаниях, в разных интерпретациях ее содержания? При этом нужен не идеал человека — который как бы ни был хорош, все-таки остается

смертным, — а именно сверхчеловек. Иными словами, человеку нужна не сколь угодно превосходящая степень наличного состояния, но именно переход к *новому состоянию*, в котором можно получить ответ на вопрос, зачем человеку дана жизнь, зачем он Космосу, с какой целью создана им разумная жизнь?

Все религии имеют в своем центре Бога, Высшее начало или божество (в языческих культах), ибо все они отголоски единого древнего эзотерического знания о возникновении жизни на Земле и об истории земного человечества. Отдельные, порою искаженные сюжеты или мотивы этого знания отражены в культах, обрядах, мистериях. Считается, что сверхчеловек — это тот, кому открывается это цельное знание, кто готов его вместить. Подготовкой для этого всегда были обряды посвящения, имевшие разное содержание, но одинаковый смысл в разных религиях.

Итак, сверхчеловека должно прежде всего характеризовать *новое сознание*, новое мышление, позволяющее вместить в себя всю полноту открывающейся сверхсознанию истины, охватить всю бесконечность мира. Для этого человеческий ум должен быть освобожден от тех ограничений в познании, которые налагаются формами чувственного восприятия (которые часто обманывают вследствие субъективных особенностей и искажений) и логическим мышлением (которое упрощает действительность до схематических оппозиций). Человек должен узнать, что мир в вариациях его развития бесконечен, ибо в каждой его точке скрыт пучок полифуркаций, способных стать направлениями возможного развития. Познаваемая им истина вырастает вместе с процессом раскрытия мира его расширяющемуся сознанию. Развитие человека в сторону такого более высокого сознания, т.е. эволюция человека к сверхчеловеку, не происходит автоматически, она требует от человека сознательных действий (как естественным может быть только беспорядок, поддержание же порядка требует усилий, так и бессознательно может происходить только вырождение). Эволюция сознания — истинная ценность и цель развития человека, ибо сознание в его полноте и открытости сверхсознанию — только человеческий феномен.

Сверхсознание, превосходящее обычное человеческое сознание, может достигаться особым образом жизни, комплексной системой специальных усилий, упражнений или спонтанно открываться в результате достижения особых состояний сознания при использовании определенных психотехник. Закрепление качества сверхсознания означает умение превращать это достаточно редкое и случайно возни-

кающее или на время достигаемое явление — состояние спонтанности — в «рабочее» состояние, направленно вызываемое и управляемое, т.е. постоянно действующий фактор общения с миром.

Спонтанность — не только сама по себе есть возможность прорыва в творческое состояние, но и неразрывно связана с творчеством во всех его проявлениях. Овладение спонтанностью позволяет человеку задействовать весь ресурс своего творческого потенциала. И несомненно, что новый человек — это человек *творческий*, способный творить себя и свои отношения с окружающим. Своей целостной природой он соединяет небо и землю, питая от этих разных источников свою способность к совершенствованию и свою творческую силу. Сверхчеловек — это до конца раскрытая и полностью реализованная *истинная* природа человека.

Таким образом, сверхчеловек предстает как *новый тип* человека, способный выстроить *новый тип отношений с миром, новый уровень взаимодействий* с ним на основе знания и себя, и мира. Именно непонимание (незнание) себя, с одной стороны, и непонимание (незнание) мира — с другой, истолковывалось как главное препятствие для человека на его пути к совершенствованию в разных религиозно-эзотерических учениях, к которым восходят все отдельные религии, переосмысливающие единое древнее знание с позиций конкретного времени, культуры, потребностей эпохи и общества, соответствующих духовно-ментальных условий.

Современный цивилизационный контекст складывается таким образом, что эта, на первый взгляд, достаточно отвлеченная проблема, проблема сверхчеловека, становится по-новому актуальной в XXI веке. Человеку на уровне овладения современными знаниями и технологиями как бы предлагается на выбор несколько вариантов достижения возможного бессмертия. Это может быть, например, так называемый гормональный сверхчеловек; получающая ныне все большее распространение практика инъекций стволовых и зародышевых клеток позволяет вспомнить «алхимию» даосов, когда осуществляется внутреннее взаимодействие энергий инь и ян. Как уже говорилось, человеческие зародышевые клетки какое-то время амбивалентны в половом отношении, и введение их в организм в некотором смысле представляет собою микромодель той парадигмы совершенствования, когда оно объединяет в одном организме особь и вид. Представители современных эндокринологии и гормонологии, как истинные последователи Будды, с помощью направленной деятельности желез внутренней секреции организуют работу систем организма так, что за счет стимулирования замкнутого энергетического цикла организм сам возобновляет, восстанавливает, возрождает себя.

Другим вариантом является инженерно-технологически выстроенный человек; встроенный (вживленный) чип позволяет значительно повысить память, работоспособность и другие его характеристики. Это может быть и так называемый киборг, т.е. гибрид человека и машины, являющийся комбинацией биологического мозга, обладающего гибкостью и неординарностью внутренних ассоциативных связей, с надежностью и возобновляемостью искусственных технических приспособлений, обеспечивающих феноменальное быстродействие и свободу от «внесемантических» мотиваций разного рода, свойственных живому человеку. Это, наконец, может быть вариант генно-инженерного человека, освобожденного от «ненужных» программ и управляемого внешними по отношению к нему «нужными» программами.

Идеология подобного превращения человека, который сам, в силу деформаций психокультурного контекста выступает сторонником собственного ухода со сцены жизни, представлена, например, фигурой героя «сказки» К.С.Льюиса: «В человеке органическая жизнь произвела Разум. Она сделала свое дело. Больше она нам не нужна... И мы избавимся от нее. ...Мы создадим стерильный мир. Чистый разум, чистые минералы, больше ничего. Что унижает человека? Рождение, соитие, смерть... Мы сумеем освободить его от этого»¹². Но в результате будет построен идеальный мир постдействительности, свободный от органического «мир чистоты»? Да. «Голый камень, ни травы, ни лишайника, ни пылинки. Даже воздуха нет. Ничто не портится, не гниет... Мы победим смерть, другими словами, победим органическую жизнь. Мы выведем из этого кокона Нового человека, бессмертного, свободного от природы. Природа была нам лестницей, и мы ее оттолкнем»¹³. Если эти варианты показывают путь от служебного человека-функции к не-человеку и затем к постчеловеку, то виртуальный человек, возможность которого также нельзя полностью отбрасывать, может означать превращение человека в информационную матрицу, что становится реализацией считавшихся ранее фантастическими сюжетов. Совершенно очевидно, что подобный технический «сверхчеловек» отнюдь не означает эволюцию человека как вида, но являет лишь развитие техники и вырождение собственно человека.

Имеется, однако, и иная программа выведения сверхчеловека. Это комбинированная система, объединяющая успехи генетики, поиски евгеники, клонирование, трансплантацию, методики эмбриональной восстановительной терапии и специальные методики физического и умственного развития (комплексная программа, осуществляемая лишь для избранных). Это, по сути, формирование сверхчеловека для «эли-

ты будущего». Он может стать практически бессмертным благодаря производимой по мере надобности пересадке органов от собственных клонов, генетической блокировке гена старения, нейтрализации накопления сбоев в работе организма, а также в результате предварительной генетико-эвгенической работе с эмбрионом. Это будут своего рода новые бессмертные боги.

Подобная программа оживляет образы нищенского сверхчеловека, человекобога, «белокурую бестию». Вспомним к данному случаю пророческую фразу из книги братьев А. и Б. Стругацких «Волны гасят ветер», где они как бы предвидят складывающуюся в современном глобализирующемся мире ситуацию: «Человечество будет разделено на две неравные части... по неизвестному нам параметру., причем меньшая часть форсированно и навсегда обгонит большую...».

Для того, чтобы закрепить подобное положение, новая элита¹⁴ не только должна обеспечить себе реальную возможность «форсированно обогнать», но и позаботиться о том, чтобы так осталось «навсегда». Эти две встречные программы — форсированного развития меньшинства и фактической нейтрализации большинства — опять же даны у К.С.Льюиса: «Прежде всего стерилизуем негодные экземпляры, уничтожаем негодные расы (на что нам мертвый груз?), налаживаем селекцию. Затем вводим истинное образование, в том числе — внутриутробное. Истинное образование уничтожит возможность выбора. Человек растет таким, каким нам надо, и ни он, ни его родители ничего сделать не могут. Конечно, поначалу это коснется лишь психики, но потом перейдет и на биохимический уровень, будем прямо управлять сознанием...»¹⁵. Практику управления сознанием и прямого манипулирования им в массовой культуре и различных ее формах мы наблюдаем уже сегодня.

В условиях этого формирующегося на наших глазах нового глобального тоталитаризма современного типа проблема сверхчеловека оказывается, таким образом, отнюдь не умозрительной, но актуальнейшей и перемещенной в практическую плоскость. На роль некоего коллективного супермена претендует целое государство. Искушения образом сверхчеловека нищенского толка мы наблюдаем и в идеологии терроризма, который, с одной стороны, должен убедить нас, что альтернативы выстраиваемому новому порядку нет, с другой — явить нелегитимность любого иного несанкционированного суперменства.

В заключение остается констатировать, что человек по-прежнему остается самой большой загадкой во Вселенной. Ошибка ли он природы, ее болезнь или грандиозный эксперимент Космоса, — в

любом случае идея превосходения человека в сверхчеловеке, сама проблематика сверхчеловека, присутствующая в культуре, указывают на то, что он далеко не исчерпал спящие в нем потенции. Возможно, само предназначение человека — в творческом освоении этих своих ресурсов и перевод эволюции из естественной вялотекущей в сознательно программируемую и направляемую самим человеком, который примеряет на себя разные ее парадигмы.

Примечания

- ¹ Успенский П.Д. Новая модель вселенной. СПб., 1993. С. 132.
- ² Там же. С. 136.
- ³ См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997. С. 313—350.
- ⁴ Соловьев Вл. Оправдание добра // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 273.
- ⁵ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 147.
- ⁶ См., например: Элфорд Алан Ф. Боги нового тысячелетия. М., 2002; Хэнкок Г. Следы богов. В поисках истоков древних цивилизаций. М., 1997; Ситчин З. Назад в будущее. Хроники человечества. М., 2004, и др.
- ⁷ См.: Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. Киев, 1997. С. 116.
- ⁸ В частности, ряд исследователей предполагает, что клонирование было произведено пришельцами с десятой планеты Солнечной системы Нибиру по их подобию и с использованием материала эволюции земного живого вещества.
- ⁹ Об этом интересно писал В.В.Розанов в своих «Людах лунного света».
- ¹⁰ Они в обобщенном виде перечислены в кн.: Успенский П.Д. Новая модель Вселенной. СПб., 1993. С. 554.
- ¹¹ Поскольку воздух вокруг Земли болезнетворный, считал Пифагор, все живущие в нем смертны. Возвышенный же воздух — вечнодвижущийся, чистый и здоровый, поэтому все живущие в нем бессмертны и потому божественны.
- ¹² Льюис К.С. Мерзейшая мощь. Современная сказка для взрослых. Кн. 2. Т. 3. М., 1993. С. 127.
- ¹³ Там же. С. 128, 129.
- ¹⁴ Описание подобной элиты, объединенной в Ликей, члены которого считают себя Воинами Света в противоположность остальному миру, см. в антиутопии Я.Завацкой «Ликей».
- ¹⁵ Льюис К.С. Цит. соч. С. 31.

Метаморфы сакральной веры. Типология религиозной метафизики

Религиозное миропонимание и метафизика

Религиозная метафизика, как правило, является достоянием развитых религий на стадии философского осмысления и обоснования вероучительской догматики и культовой практики, выступая в форме религиозной философии, приобретающей в тенденции самостоятельное значение и направление развития на основе исходных религиозно-мировоззренческих представлений. Однако отсутствие метафизических учений у значительной части исторических религий, прежде всего у возникших на ранних ступенях культурного развития человечества, вовсе еще не означает, что их представления лишены системной организации, мировоззренческая основа которой и является метафизикой. Любая религия, даже архаическая, опирается на совокупность исходных представлений, которые и обладают спецификой определенной метафизики, даже если эта специфика не получила философского осмысления в специально разработанном учении.

На первый взгляд может показаться, что религиозная метафизика и вероучительская традиция однозначно соотносятся между собой и поэтому правомерно говорить, например, о «метафизике православия» или о более широкой религиозно-философской системе идей — о «метафизике христианства». Однако даже в рамках одной конфессии существуют разные метафизические представления¹, в первую очередь это относится к великим религиозным традициям, таким как индуизм, буддизм, иудаизм, христианство или ислам. В каждой из них известны весьма разные метафизики в рамках одной вероучительской системы. Самый простой пример — наличие мистических направлений в этих религиозных традициях, порой весьма резко выделяющихся на обычном конфессиональном фоне. Другой

пример — нетрадиционные религии, получившие широкое распространение в современную эпоху на волне антиконформизма и поиска выхода из духовного кризиса и глубочайших противоречий общественной жизни. Они обещают разом, «здесь и сейчас» покончить со всеми жизненными проблемами человечества и им верят те, кого увлекают предлагаемые ими новые, нетрадиционные метафизические воззрения. Для христиан западного мира таковыми являются идеи о возможности с помощью специальных методов сакрального самосовершенствования получить бессмертие в придачу со всемогуществом и всеведением. С церковной точки зрения это дьявольское прельщение, тогда как разумнее видеть в этих посулах чаяния, свойственные иным метафизическим представлениям. Пропагандисты нетрадиционных религий, со своей стороны, отвергают христианскую идею спасения после смерти и укоряют представителей церкви в том, что они «обещают пироги на том свете». Здесь перед нами не только столкновение разных вероучений, но и противопоставление друг другу стоящих за ними разных метафизик, фундаментальных оснований конфронтирующих между собой религиозных воззрений. То, что вероучение и религиозная метафизика — разные категории, отчетливо обнаружилось в выступлении первых *неохристиан*, которые принадлежали к так называемой Революции Иисуса (или движению *Jesus People*), актуализировали мессианские идеи второго пришествия, провозглашая устами так называемых «уличных христиан»: «Христос уже среди нас». От этой метафизики христианство отказалось очень давно, когда превратилось в государственную религию при римском императоре Константине, разделив тем самым бинарную оппозицию «кесарю — кесарево, а Богу — Божье» бесконечным по продолжительности временным промежутком: второе пришествие и Страшный суд почти исчезли из вида в отдаленной перспективе.

Другим, наиболее впечатляющим примером дифференциации метафизических установок в современном христианстве являются модернистские учения современного протестантизма, получившие парадоксальные по смыслу наименования: «безрелигиозное христианство», теология «смерти Бога», «христианский атеизм». Авторы подобных вероучительских новаций единодушны в своих выводах о несостоятельности традиционной христианской идеи Бога, о необходимости ее переосмысления в условиях секулярного мира с тем, чтобы открыть возможность современному человеку вернуться в лоно христианства, построенного на обновленной философско-этической основе (экзистенциализма или объективного идеализма).

Итак, разные религиозные метафизики (фундаментальные смысловые системы) могут возникать в рамках одной конфессии, общей религиозной традиции. Из материалов сравнительного религиоведения известны прямо противоположные ситуации, когда в совершенно разных религиозных традициях существуют схожие, правильнее сказать, изоморфные метафизики. Убедительные доказательства на этот счет представил Мартин Бубер, показав сходство (вплоть до совпадения множества религиозных сюжетов) мистики *дзэн-буддизма*, *суфизма* и *хасидизма* [См.: 6]. К аналогичным выводам пришли исследователи религиозно-мистического движения *бхакти*, зародившегося в Индии в XV в., поскольку обнаружили сходство его принципиальных (метафизических) установок с аналогичными направлениями мистики в христианстве, исламе и иудаизме. Нередко изоморфным сходством обладают целые религиозные традиции, очень широкие по своему содержанию, такие, например, как буддийская и гностическая [См.: 27, 19–24].

Можно сделать вывод о категориальном отличии религии, специфика которой состоит в определенной конфессиональной парадигме, от религиозной метафизики, являющейся смысловой (феноменологической) моделью мира и человека. Метафизическая модель, как уже говорилось, может служить феноменологической основой нескольких различных религий, и в то же время в религиозных традициях существуют направления и возникают новации, опирающиеся на особые метафизические модели.

Метафизика как одна из составляющих религиозной системы

Когда мы имеем дело с религиозной философией, особенно развитой и приобретшей самостоятельное значение и влияние, может сложиться мнение о раздельном существовании религии в той или иной конфессиональной форме и религиозной метафизики, воплощающей фундаментальные смыслы определенного исторического типа религий. Для того, чтобы развеять это заблуждение, целесообразно рассмотреть архитеконику религий – внутреннее структурное строение религиозных систем и показать, что метафизика занимает в ней важное место в качестве особой смысловой (феноменологической) структуры.

Начнем с простейшей схемы, предложенной немецким математиком и логиком Готлобом Фреге (1848–1925) в работе «О смысле и значении» [24, 26–27]. Он прослеживает системную связь понятий

«обозначение», «смысл» и «значение», которые в дальнейшем мы попытаемся применить к анализу системного строения религиозных феноменов. Фреге проводит такое различие:

1) *знак, обозначение или имя собственное*;

2) *значение* — реальная вещь, которая обозначается или называется;

3) *смысл* — представление, связанное с данным объектом. Например, «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» — два разных смысла с одним значением планеты, именуемой Венерой. Можно привести аналогичный пример из области религиозных представлений: священный огонь домашнего очага и испепеляющий огонь гнева божьего или адское пламя — три разных смысла у одного значения — сакрального феномена «огонь».

Далее Фреге затрагивает вопрос, применительно к религии очень важный, поскольку касается ее специфики и функционирования в жизнедеятельности людей. Фреге пишет: «Даже если понимается некоторый смысл, это еще не обеспечивает наличие значения» [24, 27].

Фреге приводит пример понятия особого числового ряда («в наименьшей степени сходящийся ряд»), имеющего смысл, но реально не существующего. Приведу более простые примеры: «наименьшее число» не существует, поскольку всегда можно назвать еще меньшее число. В некоторых разделах физики важную роль играет понятие «абсолютно черного тела», что является абстракцией, идеальной моделью, но не реально существующим объектом. Понятию «горизонт» также не соответствует реально существующий объект, это только граница видимого нами земного пространства, которая удаляется по мере приближения к ней.

Подобные понятия не являются ложными, их следует называть условными либо абстрактными; они не бесполезны, но играют особую роль в познании и в практической жизни.

Приведенные примеры — близкая аналогия религиозным представлениям о реальном существовании демонов и богов, о сотворении мира и конце света. Однако и эти представления отнюдь не пустышки — составляют важное содержание религиозной культуры, обладают большим смыслом и функционируют в качестве эффективных регуляторов человеческого поведения на протяжении длительных исторических эпох.

Казалось бы, это создает парадоксальную ситуацию: реальное существование сверхъестественных феноменов остается под вопросом, однако их смысловое содержание играет неоспоримо важную роль для целых народов, исторических эпох и цивилизаций. Известный афоризм Вольтера гласит: «Если Бога не было, то его следовало бы выдумать».

Этот мировоззренческий и культурологический парадокс нашел свое осмысление в философском учении, получившем название «философии als ob», что в буквальном переводе означает «философия как если бы». Речь идет о том, что для культуры (в том числе и для религии) в первую очередь важны *ценности*, служащие ориентирами человеку в восприятии мира и в управлении своей жизнедеятельностью. А вот вопрос об онтологической значимости этих ценностей, имеющих трансцендентный характер и находящихся за пределами непосредственного опыта, практического значения не имеет. Это учение кантианского характера, в котором вопрос о содержании трансцендентной «вещи в себе» снимается с повестки дня. На первое место ставится вопрос о функционировании наших представлений, феноменов нашего сознания. Именно в этом смысле следует понимать известные слова Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено». Иначе говоря, если нет убеждения в существовании высших ценностей, императивов человеческого поведения, символизируемых фигурой Высшего существа и Управителя миром, то невозможно существование ни морали, ни нравственности, ни сознания долга, ни устремления к идеалу.

Как видим, «философия als ob» во многом объясняет то, как функционирует религиозное сознание.

Готлоб Фреге выделял в своей характеристике объекта три категории: имя, смысл и значение. Этот ряд может быть расширен, если а) указать на видимый образ Венеры – круглый или серповидный; б) отметить место Венеры в ряду других планет; в) сказать об астрологических представлениях о значении Венеры для человеческих судеб; г) сказать о мифологической символике этой планеты.

Эти семь индексов планеты не равнозначны, а разделяются на две группы: объективные (имя, символ, образ, предмет обозначения, место в иерархии планет) и субъективные (метафорические смыслы «Утренняя звезда», «Вечерняя звезда», астрологические представления о воздействии планеты на судьбу человека). Причем *имя* и *символ* служат выражению, объективации *смысла* и *функционального значения* данного феномена.

Уточним типологию этих индексов. *Имя, обозначение* можно отнести к **дискурсу** как типу обозначения. К дискурсу принадлежит и *символизм* как его разновидность (изобразительно-схематическая в отличие от вербальной, словесной). С дискурсом работает *герменевтика*, призванная раскодировать, раскрыть содержание *имени* и *символики*. Образ сакрального феномена является его **опредмечиванием** в мифологической или теологической форме (образ *распредмечивается* в философских абстракциях и иррациональных интуициях).

Применительно к религии этот ряд аналитических показателей назовем *первичными морфологиями сакральной веры*. Они таковы.

1). *Имя, обозначение*. Имена имеют личностные духи и боги. К Аллаху, например, применимы 99 имен. У безличных духов, сакральных существ и фетишей обычно нет собственных имен, а только классификационные обозначения: домовые, водяные, русалки, лешие. Универсальные космические начала имеют категориальные обозначения: Единое, Дао, Нирвана, Ничто, Пустота, Абсолют.

2). *Символ* – это знак, несущий смысловую нагрузку, т.е. представляющий собой код, в котором зашифрован основной смысл и значимость (функция) данного сакрального феномена, его место в иерархически организованной системе сакральных существ.

Некоторые знаки-символы, такие как крест, свастика, пятиконечная звезда, известны очень давно и используются в разных социокультурных традициях. Соответственно им придается разный, порой прямо противоположный смысл и значимость.

3). *Образ* – конкретное отображение сакрального феномена в виде идола или изображения на иконах или статуях святых и пророков. В религиозных наставлениях часто звучат предостережения о возможности стать жертвой иллюзии или обмана, приняв за подлинный образ ложный фантом, который способен создать, например, колдун-перевертыш, обратившийся в волка, или демон, представившийся ангелом. Существует также учение о безобразности, непредставимости, невидимости и непознаваемости Бога. В таком случае мистики говорят об «Облаке незнания», «Тьме неведения», имея в виду особый способ указания на божество посредством мистической интуиции.

4). *Смысл* – сущность, природа данного феномена, его параметр порядка, обеспечивающий целостность, идентичность данного феномена: это могущественный и воинственный языческий бог (Перун, Один), это мощная плодородная сила земли, олицетворяемая в образе Богини плодородия. Данное представление говорит о потенциальных возможностях рассматриваемого феномена: его силе, доброте или мстительности, всезнании трансцендентного Бога, его вездесущности, вечности.

5). *Функциональная значимость, или сакральная роль* предмета веры (благодатная, защитительная и спасительная либо вредоносная и губительная).

6). *Позиция, или место в сакральной иерархии* данного феномена. Этот параметр указывает на принадлежность данного феномена к определенному классу сакральных существ, различающихся между собой по месту в общей иерархии, в конечном счете, по своему

«могуществу» и масштабам воздействия. Высшие божества у язычников образуют особо почитаемую группу – пантеон, к божествам низшего уровня относятся ландшафтные духи – хозяева гор, лесов, рек, озер, ручьев. Вместе с тем признается амбивалентность, двойственность их воздействия на человека: божества могут быть прогневаны и погубить нерадивого, а злые духи, вопреки своей природе, могут оказать содействие тому, кто сумеет их умиловать. Сотрудничество с силами зла христианство и ислам осуждают и грозят за него наказанием в аду.

7). *Обозначаемое* – предмет вероучения, ритуалов и обрядности, религиозного размышления и мистического созерцания. Это разнообразны сакральные феномены. Некоторые из них считаются невидимыми (Бог иудеев, христиан и мусульман, а также ангелы, хотя возможно чудо богоявления и боговоплощения), другие – видимыми (святые в их земной жизни). Одна часть сакральных феноменов считается реально существующими, другая часть – иллюзорными (результатом мистических видений либо колдовских чар и наваждений, либо продуктом заблуждений человеческого рассудка).

8). *Субстрат сакрализации (мифологизации, мистификации)* – многочисленные реалии, подразделяемые на три класса: а) объекты природы – вещи и явления: горы, реки, деревья, солнце и планеты, затмения, радуга и т.д. б) психосоматические состояния человека: экстаз, творческое вдохновение, болезнь, сон, измененное состояние сознания; в) действия определенного рода: аскетическое воздержание от пищи, сна и секса, дыхательные и гимнастические упражнения, особые позы и жесты (поклоны, простирания, мудры), медитация (созерцание). Иначе говоря, это вещи и явления, которые благодаря своим особенностям или значению для хозяйственной деятельности человека осмысливались по традиции под религиозно-мифологическим углом зрения (особые породы деревьев и растений, ландшафтные реалии, впечатляющие явления природы). Человеческое тело, психика и сознание также является важнейшим субстратом сакрализации в системе религиозных представлений, в магической и мистической обрядности, в мантических действиях. Особое значение придается паранормальным проявлениям психики (экстазу, галлюцинациям, ясновидению). Важно отметить, что религиозное сознание наделяет сакральностью самого человеческого индивида, его личностные установки и ориентации, прежде всего чувство связи и зависимости от сверхъестественных сил, что затем с философско-метафизических позиций трактуется как религиозная природа человека или врожденное религиозное чувство. Своего апогея эта тенденция достигает в пантеи-

стических и гностических декларациях, триумфально провозглашающих: «Смиранный человек, ты и есть Будда! Ты и есть Христос!» – по своей природе, по своей сущности.

Таковы в краткой характеристике первичные морфологии сакральной веры, составляющие в своей совокупности целостную систему – *архитектонику* религиозного феномена и в целом религии как особого социокультурного явления.

Выше был поставлен вопрос о соотношении религии и метафизики, говорилось о том, что вместо их противопоставления надо исходить из их субординации и связи. Теперь мы можем вполне конкретно ответить на этот вопрос. Метафизика «встроена» в религиозную систему, в каждый ее феномен в качестве *смысловой структуры*, выступающей одновременно в роли «параметра порядка» этой системы, если воспользоваться языком синергетики. Метафизика является смысловым ядром религии, имеющим *изоморфный* характер, т.е. общим для определенного типа религий, которые, в свою очередь, строятся по образцу этой *смысловой модели*. По крайней мере две метафизические модели очень давно известны – язычество и вера в потусторонний мир (трансцендентные религии). Эти модели и определяют типологические особенности этих двух рядов религий – языческих и монотеистических. В дальнейшем будем называть их *метаморфами* – фундаментальными смысловыми структурами религий, а их смену – *метаморфозом*: «прямым» в случае эволюционного развития религии и «обратным» в случае ее инволюции.

Стадиальные и конфессиональные различия в истории религии

Интересно проследить, как Ф.Э.Шлейермахер, а вслед за ним Г.Фрик обсуждают затронутую нами проблему в аспекте исторического генезиса религии (сакральной веры в целом) и ее конфессиональных различий. Фрик трактует эту проблему в понятиях «стадий» и «облика» религий, связывая их соответственно с «вертикальными» и «горизонтальными» изменениями религии. Он рассматривает два смысла слова «тип религии». В первом случае речь идет «об установлении соразмерного в различных религиях, иначе говоря, о ступенях, или лучше – стадиях. Ибо слово *стадия* исключает подозрение, будто хотят вынести оценочное суждение... Эти *стадии обозначают общее, связывающее различные религии*, рассматриваемые в вертикальном измерении. Перпендикулярно этому, т.е. с точки зрения гори-

зонтального измерения истории, находится специфическое для каждой особой религии, назовем это ее обликом, который раскрывается на различных стадиях как всегда одинаковый *своеобразный характер некоей позитивной религии*» [14, 322].

Эту двойную аналитическую задачу четко сформулировал еще Шлейермахер в своем учении о вере: «Подлинной задачей этой отрасли научной истории должно было бы стать исследование и общего, и особенного в способах верований в их всеобщей связи, изображение общего как совокупности исторически существующих способов верований... Устанавливаются отношения каждого способа верования ко всем другим, и они ставятся рядом друг с другом в соответствии с родством и иерархией» [26, 322–323]. По словам Фрика, «здесь с полной ясностью проводятся различия между общим – стадией, и своеобразным – обликом» [14, 323].

В истории религиоведения эти положения явились крупнейшим достижением в понимании генетической общности всего многообразия религий, связанной одновременно с их различием по двум критериям – стадияльно-феноменологическому и конфессионально-дискурсивному.

Тем не менее эти положения нуждаются в уточнении и корректировке в связи с тем, что фактически мы имеем дело не с двумя, а с тремя типами основных различий религии. Во-первых, с различиями конфессионального, вероучительского характера, основанными на определенной религиозной парадигме, которая может быть догматически зафиксирована в виде символа веры. Во-вторых, с генетическим рядом метафизических моделей универсума. На основании одной из них формируется смысловое ядро той или иной конкретной религии и разветвляется ее вероучительский контекст, обрядность и организационное строение. Так, иудаизм, христианство, ислам исходят из трансцендентной метафизики, веры в существование потустороннего мира.

Наряду с отмеченными индивидуальными и особенными различиями религий существуют еще различия общего характера, различия религиозных *традиций*, сохраняющихся на протяжении нескольких последовательных *стадий* эволюционного развития религии (по терминологии Шлейермахера и Фрика) или ряда метафизических моделей. Определяющая религиозная *традиция* строится на основе особого *архетипа, паттерна, кардинальной идеи-представления*. Традиция индуизма строится на политеистических представлениях, дополненных в ходе их эволюции идеями пантеизма. Даосско-конфуцианская традиция Китая опирается на представление о Дао (мировом законе-пути-

учении), с которой синкретически сблизились буддийские идеи Дхармы (учения-пути) и Дхармакаи (мирового закона), что и определило в конечном счете общность трех китайских религий, «растущих из одного корня». Для иллюстрации сказанного показательна традиция *манхейства* (дуализм царства света и царства тьмы, духовного и материального начал, души и тела человека), отразившаяся в идеологии многих народных движений — павликианства, богомилства, катаров и альбигойцев, а также маздакизма.

Традиция типологически отличается от метафизической модели, поскольку не имеет свойственного ей широкого смысла и *изоморфна* в отношении генетической последовательности нескольких религиозных метафизик. Поэтому содержание традиции более узко, пожалуй, даже сведено к минимуму, к тому общему представлению, которое сохраняется на протяжении смены череды разных метафизических моделей. Это представление о *значении* сверхъестественного начала (не путать со «значением», по терминологии Фреге, адекватным понятию обозначаемого объекта). Кардинальная идея манхейской традиции гласит о главенствующем значении в мировой истории *биполярной оппозиции* Света и Тьмы и благодаря своему изоморфизму сохранила актуальность до современной эпохи и используется в пропагандируемых по сей день концепциях «мирового заговора», или, по научному, «конспирологии». Традиционное христианство придерживается веры в потустороннего Творца, в разделение и бинарную оппозицию земного мира, дольнего, и небесного мира, горнего, т.е. строится на вполне определенной метафизике *трансцендентной веры*. Тем не менее со временем возникли другие *метафизические* интерпретации христианства: крестьянская, по существу языческая вера в «земного Христа»², христианство *гностиков*, идентичное в смысловом, метафизическом плане мистическим представлениям, свойственным пантеистическим «религиями пути», сакрального самосовершенствования — буддизму и — индуизму [См.: 24, 19–20]. Отмечая наличие общих, структурообразующих мировоззренческих установок у гностицизма с индийской (прежде всего брахманистской) мистикой, многие авторы справедливо видят в этом резкое отличие гностицизма от христианства [См.: 23, 168–171]. Однако они имеют в виду конфессиональное христианство, а не общую, предельно широкую христианскую традицию, к которой в той или иной мере примыкали на долгом эволюционном пути самые разные по своим метафизическим установкам религиозные направления.

Специфические метафизические смыслы были предложены в интерпретации христианства теософами и Тейяром де Шарденом. Первые понимали Христа в качестве космической структуры высо-

кого порядка — *эона*, второй назвал Христом конечный пункт восходящей общекосмической эволюции — пункт ОМЕГА. Другое неортодоксальное осмысление христианства было разработано Толстым, который отверг веру в трансцендентного Бога, а учение о благодати называл аморальным, поскольку оно культивировало в человеке неверие в способность собственными силами достичь спасения. Ознакомившись с буддизмом, Толстой отдал предпочтение прямо противоположному наставлению: «Моя деятельность есть единственное средство моего спасения» [22а, 296]. В книге «Христианское учение» Толстой утверждал, что человек непосредственно познает Бога своим сознанием в самом себе и поэтому не нуждается в откровении свыше. Богом в человеке он называет желание блага всему существующему и центральным вопросом своей религии сделал человека и стоящую перед ним проблему «как надо правильно жить».

Сходную по смыслу метафизическую модель предложил Дитрих Бонхёффер в своем учении о «безрелигиозном христианстве», стремясь приспособить традиционную религию к современному секулярному обществу и «повзрослевшему» человеку, который, по его словам, уже не нуждается в опеке потустороннего Бога.

Таким образом, архетип, или кардинальная идея Христа, благодаря своей чрезвычайной значимости для европейской культуры оказалась знаковой для множества метафизических моделей, далеко отстоящих друг от друга исторически и по своему смысловому содержанию.

Метаморфизм и метаморфоз сакральной веры

От греческого слова *metamorphosis* (превращение) происходят два разных термина: «метаморфизм», используемый в геологии для обозначения процесса существенного изменения текстуры, структуры и минерального состава горных пород под воздействием ряда факторов, и «метаморфоз», обозначающий в биологии смену органических состояний растения или животного. Эта терминология может использоваться и в религиоведении, поскольку удачно подходит для обозначения типологических состояний религиозных систем и их существенной перестройки (переосмысления имеющихся в ней старых представлений и появления новых) под воздействием социокультурных изменений окружающей среды. Разумеется, речь может идти только о терминологическом сходстве указанных понятий естествознания и культурологии (в данном случае религиоведения), хотя определенный

изоморфизм и аналогичность в строении двух систем — материальной и культурной здесь, конечно, имеет место, что и оправдывает предложенное терминологическое заимствование.

Под «метаморфизмом» здесь имеется в виду теория метаморф (смысловых метафизических моделей) сакральной веры, а под «метаморфозом» их смена в процессе генезиса религиозного сознания.

На протяжении длительной исторической эволюции возникло несколько типологических разных *метаморф*, или особых метафизик сакральной веры, т.е. свойственных ей фундаментальных смыслов. Одним из убедительных свидетельств этого генетического процесса является последовательное переосмысление сакральных объектов и обрядовых действий в соответствии с идеями и значениями, типичными для той или иной метаморфы сакральной веры. Наиболее убедительным примером религиозного метаморфоза является неоднократное переосмысление главных богов языческого пантеона Перуна и Юпитера. Первоначально слово «Перун» означало молнию, принявший это имя славянский бог считался грозным богом молнии и грома. Перун ассоциировался также с дубом и дубовой рощей, аналогичный ему в религии древних римлян Юпитер (являвшийся в одной из своих ролей также богом грозы) первоначально считался, по мнению Фрезера, духом дуба и вообще деревьев, откуда его эпитеты: «плодоносный», «бук», «смоковница», «тростник» [16, 627]. Это свидетельства того, что образы указанных богов вторичны по происхождению и генетически развились от фетишистского представления о сакральности дуба (или других деревьев). Интересно дальнейшее переосмысление образа Юпитера: «по мере усиления монотеистических тенденций Юпитер стал рассматриваться не только как верховный, но как единственный бог («все полно Юпитером»), как душа или разум мира, эфир, все порождающий и принимающий в себя» [16, 628]. Последнее представление относится уже не к фетишизму и политеизму язычества, а к разряду генетически более поздних философско-пантеистических представлений.

Религиозный метаморфоз представляет собой генетический ряд, или последовательность пяти типов метаморф, сакрально-смысловых моделей, или религиозных метафизик (обозначим их индексами А, Б, В, Г, Д). Ввиду большого культурно-исторического значения они, конечно, заслуживают отдельных, своих собственных наименований, и таковые, естественно, давно появились. Это широкие по составу своих представителей обозначения, такие как «язычество», «религии пути» (т.е. сакрального совершенствования, как, например, в йоге,

даосизме и буддизме), «трансцендентные религии» (вера в потусторонний мир). Наконец, в этот морфологический ряд входят явления, получившие название «псевдорелигий», «светских религий».

Метаморфы сакральной веры отличаются друг от друга существенными признаками, которые, собственно говоря, и являются критериями их специфики и различий между собой. Такими признаками являются характерные *онтологические* представления и различного содержания *целевое назначение* сакральной веры.

Онтологические особенности метаморф

А-метаморфа – **гомогенная** онтология, единый сакральный космос, дифференцированный в пространстве (представление о мировой оси, о «дальних островах» блаженства) и во времени (представление о «Времени Оном», изначальном моменте космогенеза, о первоначальном Хаосе и сменившем его структурно упорядоченном Космосе). В более развитых представлениях все сущее распределено по трем уровням Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Б-метаморфа – **гетерогенная** онтология, представление об иерархии неравноценных миров, начиная от совершенных и кончая «падшими, испорченными и жестокими», в «религиях пути, или сакрального самосовершенствования».

В-метаморфа – **дуальная** онтология, представление о биполярной оппозиции небесного и земного, или «горного и дольного» миров в «трансцендентных религиях».

Г-метаморфа – этицированное человеческое существование.

Д-метаморфа – идеологизированная, квазимифологическая онтология.

Приоритеты веры, чаяния и ожидания адептов

А-метаморфа – земные приоритеты, сакральные начала всех трех миров (земные, хтонические и небесные божества и духи), стремление с помощью сакральных сил обрести земные блага или по крайней мере гарантировать их сохранение и воспроизводство, мечты об изобилии средств существования, об обретении личного могущества и бессмертия³.

Б-метаморфа – иерархия сверхземных приоритетов, конечной целью стремлений адепта является обретение высшего уровня бытия (даосско-буддийского просветления, достижение Пустоты или Нирваны).

В-метаморфа — ориентация на потусторонние приоритеты, трансцендентные сакральные начала; конечной целью является спасение адепта, т.е. его приобщение к божественной духовности (обожение) и достижение райской обители.

Г-метаморфа — установка на возможность реализации сакрального начала, учения Христа в современной земной жизни, согласно религиозному учению Л.Н.Толстого о «правильной жизни» и «мирскому христианству» Д.Бонхёффера, повторявшему, что «Бог трансцендентен посреди нашей жизни» [5, 111]⁴. Смысловому содержанию этой метаморфы вполне соответствует и замечание Н.А.Бердяева по поводу книги А.Н.Шмидт, написанной о Третьем Завете: «Третье откровение может быть лишь откровением человека и о человеке, оно принесет в мир небывалое еще религиозное творчество» [2, 144].

Д-метаморфа — сакрализованные земные приоритеты «светских религий» («псевдорелигий», по терминологии Пауля Тиллиха): политические и национальные вожди, партии, «передовой класс», «избранная раса», правящая элита, новые социально-политические утопии.

Институты, сложившиеся в разных метаморфах религиозного сознания

Помимо указанных характеристик каждая метаморфа отличается своеобразными сакральными институтами, на которые и возложено выполнение предназначений данной веры и которые своей деятельностью, собственно говоря, и определяют своеобразие типичного для нее миропонимания и религиозного поведения людей.

А-метаморфа характеризуется функционированием институтов *ведовства, магизма, жречества, шаманизма*.

Б-метаморфу отличает институт сакральных учителей и наставников (*гуризм*), институтизированные *культы и практики* сакрального самосовершенствования.

В-метаморфа в христианской традиции характеризуется наличием института *церкви, монашества* или *секты* с разными, соответственно, функциями; в исламе данная метаморфа определяет наличие *уммы*, институтизированной общины правоверных, и *мечети*, дома коллективной молитвы и проповеди. В иудаизме свои религиозные институты: в прошлом — Иерусалимский *храм* и *жречество*, после его разрушения — *раввинат* и *синагога*, у хасидов место раввинов заняли *цадики*, заменившие роль учителей-богословов, свойственную их предшественникам, ролью мистиков, провидцев и мудрецов (в рамках все той же метафизики трансцендентальной веры).

Г-метаморфа не имеет исторически сложившихся религиозных институтов, но в концептуальном плане здесь речь может идти об «учителе религиозной нравственности» у Л.Н.Толстого, о «церкви секулярного мира» в понимании Д.Бонхёффера и его последователя епископа Вульчинского Джона А.Т.Робинса (вместе со студентами и преподавателями Клэр-колледжа в Кембридже он разрабатывал новые литургические тексты и структуры, опубликовал в 1960 г. книгу «Литургия, шагнувшая в жизнь» [17, 105]).

Д-метаморфа не имеет самостоятельных, специально предназначенных для религиозной деятельности институтов. Их место занимают ставшие объектом квазирелигиозного поклонения и вместе с тем предметом новых мифологических и социально-утопических доктрин, мистификации и квазисакрализации многочисленных структур власти, экономики и организации производства, государственные и политические институты, правящая элита общества, привилегированные нации и классы, системы образования и науки.

Модификации (подтипы) метаморф сакральной веры

Религиозное мировоззрение существует на протяжении многих тысячелетий, при этом питающие его социально-культурные условия непрерывно эволюционировали, типологически изменялись, поэтому вполне объяснимо, что рассмотренные выше *метаморфы* сакральной веры отражают лишь основные типологические различия метафизических моделей бытия. Фактически они представлены рядом своих *модификаций*, отражающих их ступенчатое, или стадияльное изменение.

Попробуем выявить модификации А-метаморфы, обозначив их в порядке генетической последовательности как А1, А2, А3 и А4. Надо полагать, что у А-метаморфы начальный этап (А1) сильно отличается от последующих и его нельзя отождествлять с *язычеством* в строгом смысле слова, выступившим на исторической арене в качестве первого типа религии, универсальной по широте охватываемых ею жизненных задач человеческого коллектива. Религиозной системе язычества в рамках А1-метаморфы предшествовали *элементарные формы сакральной деятельности* (табуация, магия, мантика, мистические инициации, миф, культ почитания умерших), существовавшие первоначально самостоятельно. Их отличие от язычества не столько содержательно-смысловое, сколько функциональное. Магия, напри-

мер, существенно отличается от язычества именно характером взаимоотношений верующего с сакральными феноменами. Магизм – вера в возможность адепта манипулировать сакральными феноменами (свойствами, силами и энергиями), язычество основывается на совершенно иных сакральных отношениях, поскольку предполагает обращение верующего к одухотворенным сакральным субъектам в форме богопоклонения и молитвы о защите и помощи.

Язычество по смысловому и функциональному значению объединяет три модификации метафизики «земного человека»: А2 (пандемонизм), А3 (политеизм) и А4 (языческий монотеизм – тенгрианство). Первая из этих метафизик реализуется двояко: в поклонении одухотворенным сакральным феноменам (духам-хозяевам ландшафтных объектов, душам растений и животных), что связано с ритуально-обрядовыми действиями профессионалов-жрецов, и во взаимодействии шамана с духами и душами умерших. Политеизм является более развитой системой религиозных представлений, в которой главенствующее место занимает иерархически организованный пантеон богов-управителей стихий, дополненный несметным множеством богов, покровительствующих отдельным видам человеческой деятельности, детализируемой порой до мелочей, порождая тем самым представление о необходимости массы божественных помощников.

Тенгрианство (культ Неба у древних тюрков) прошло в своей исторической эволюции сначала подъем, затем спад. Первоначально Тенгри – священное Небо осмысливалось в качестве главы политеистического пантеона, затем стало трактоваться монотеистически⁵ на социально-культурной основе великого древнетюркского государства. С его распадом возникло представление о существовании массы деперсонифицированных тенгриев, различавшихся только своей групповой принадлежностью к «западным» либо «восточным». В настоящее время на волне неоязыческих настроений возродился интерес к древнему тенгрианству в Татарстане и Кыргызстане. Группа татарских ученых и духовных деятелей стремятся трактовать тенгрианство как монотеизм, подготовивший почву для исламского монотеизма [17, 164–5].

Перейдем теперь к В-метаморфе – вере в существование потустороннего мира, которая имеет несколько очень интересных и актуальных по своему значению модификаций. Это метаморфа монотеизма, определяющая метафизически-смысловую специфику иудаизма, христианства и ислама; в ее основе лежит **биполярная (антагонистическая) оппозиция** сакрального, божественного и профанного, земного. Характерную метафизику этой метаморфы удачно иллюстрируют слова

С.Н.Булгакова: «Впавшему в рабство стихиям мира человеку Бог открылся прежде всего как сверхприродное, мир превосмогающее, трансцендентное Существо. В этом – пафос ветхозаветной религии, и в этом смысле она является действительно противоположной космозму и антропоморфизму язычества» [7, 287]. Монотеистическая вера метафизически неоднородна, в ней прослеживается несколько модификаций (В1, В2, В3, В4), постепенно сглаживающих противопоставление божественного и земного. По словам Владимира Соловьева, «взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга...» [21, 229].

Модификация В1 основана на представлении о диастазе (Карл Барт), фундаментальном разрыве (Мартин Бубер) неба и земли, мира горнего и мира дольного, Бога и человека. По словам С.Н.Булгакова, в результате грехопадения «Бог сделался далек миру и человеку («трансцендентен»)»... Между Богом и человеком залегла тогда тьма тварного подполья. В религии и выражается усилие человека прорваться через эту тьму к свету богопознания. Пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее – богооставленности» [7, 276].

Английский писатель и популярный христианский теолог К.С.Льюис разделял представление о греховности человека, называя ее «скверной человеческой». Он заявлял: «Христианству необходимо пробудить былое чувство греха. Христос принимает как данность, что люди плохие. Пока мы не почувствуем, что так оно и есть, мы не поймем Его слов. В нынешнем нашем состоянии мы неизбежно должны вызывать ужас у Бога, да и у нас самих. Когда святые говорят, что они – даже они – порочны и мерзки, они с научной точностью констатируют истину. Христианин не может верить тем, кто обещает ему, что, улучшив экономику, политику или медицину, мы обретем рай на земле» [12, 50–9, 95].

Исходя из смыслового содержания В1-Метаморфозы, Н.А.Бердяев подчеркивает «падшность мира и несчастье человека» и вслед за этим дает развернутую негативную характеристику всем сторонам исторической действительности и заключает о ее противоположности высшей, духовной действительности⁶.

В некоторых метафизических концепциях акцентируется положение о *биполярности* самого феномена человека, в котором одновременно сопряжены два противоположных начала: высокое и низкое, сакральное и профанное. В оде Г.Р.Державина «Бог» эта идея звучит из уст самого человека:

Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я – царь, я – раб, я – червь, я – Бог! [10].

В последней строчке представление о биполярности религиозно-метафизических смыслов и значений феномена человека выражено предельно четко.

Последующие модификации В-метаморфы можно назвать *ре-лятивистскими*, в них постепенно преодолевается разрыв земного и потустороннего миров, смягчается и уменьшается противостояние между ними, усиливается связь и взаимодействие человека и Бога. Модификация В2 характеризуется смыслами, выражающими идею завета, обязательства перед Богом в иудаизме или же требование смирения в православии⁷, подчинения и покорности в исламе⁸, что отражает определенное сближение между оппозициями сакрального отношения человека и Бога в этих религиях. Доминирование специфического смысла, свойственного модификации В2, не означает полного исчезновения смысла предшествующей модификации В1, который сохраняется в качестве исходной основы, входящей в общую составную систему в качестве ее первичной подсистемы. Это называется *таксономическим* соотношением двух составляющих, которые не рядоположены друг другу, а иерархически связаны между собой в рамках общей системы, так что одна составляющая как бы надстроена над другой, включающей ее в себя и придающей ей новое значение, определяющее вместе с тем общий характер всей этой составной, двухплановой системы. Иначе говоря, В2 опирается на В1 (в случаях иудаизма и ислама), а модификация В4, о которой речь пойдет ниже, также может опираться на В1 (как например, в религиозно-философских построениях Н.Н.Бердяева).

Переходя теперь к характеристике смыслов следующей модификации веры в потусторонний мир, к рассмотрению В3-метаморфозы, отметим ее гуманистический пафос, позитивную оценку человека и окружающей его земной природы. Это метафизика благодатного земного мира, получившая выражение в ряде христианских направлений (в том числе в еретическом *пелагианстве*, согласно которому первородный грех не до конца извратил положительные качества человека и его природу не следует считать грешной). Еще апостол Павел призывал христиан следовать идеалу духовного совершенства, совле-

кая с себя «ветхого человека» и облекаясь в нового, богоподобного⁹. Осужденное церковью, пелагианство в смягченной форме получило значительное распространение и его даже отождествляют с католичеством. Во всяком случае, популярнейшим католический святой Франциск Ассизский не считал человеческое тело греховным и заботливо увещевал его: «Радуйся, брат тело, ибо отныне я охотно буду исполнять твои желания и поспешу помочь твоим горестям» [25, XXI]. В знаменитом гимне «Солнцу» Франциск прославлял Бога за благодатную природу тварного мира:

Хвала тебе за мать нашу землю,
Которой живы мы, которая нас кормит,
Она дает нам чудные плоды,
Дает цветы прекрасные... [цит. по: 11а, 94].

Природный мир во всем его многообразии представлялся Франциску одушевленным и заслуживающим слова спасения, что побуждало его обращаться с религиозной проповедью к зверям, рыбам и птицам.

Ощущение благодатности земного мира, характерное для метафизики ВЗ-метаморфы, было свойственно и религиозным настроениям русской интеллигенции. Можно привести свидетельство сына известного русского религиозного философа Вяч.Иванова, который последнее десятилетие своей жизни преподавал в Риме и после тридцатилетних колебаний принял католичество. «Мне кажется, — признался Иванов-младший, — я перенял от отца чувство, что все творение пронизано божественным лучом. Это отнюдь не пантеизм, а некий внутренний опыт открытости твари Логосу» [9, 4]. Идиллическую красоту и гармонию природы воспевал И.А.Бунин, видевший в этом зримую реализацию благодати божьей. При этом природа не только восхищает человека, но и примиряет его с тревожностями земного существования:

За все Тебя, Господь, благодарю!
Ты, после дня тревоги и печали,
Даруешь мне вечернюю зарю,
Простор полей и кротость синей дали¹⁰.

Переданное в этих строчках поэтическое настроение очень значимо для нашего анализа, поскольку свидетельствует о том, что внешне «уравновешенная» ВЗ-метаморфа тем не менее сохраняет в своей смысловой системе эсхатологический и сотериологический потенциал, который начинает проступать при осознании проблем человеческого существования на фоне благодатного спокойствия природы.

Это скрытое противоречие открыто выявляется и движется к своему разрешению в динамичной по своему смысловому содержанию метафизике В4-метаморфы. Ее пафосом является *синергия*, «сороботничество» человека с Богом в деле спасения всего сущего. Наиболее красноречиво эту идею, отождествленную им с собственным индивидуальным существованием, выразил германский мистик Ангел Силезский (1624—1677): «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни одного мгновения, превратись я в ничто, он, лишившись меня, испустит дух» [3, 334]. Это высказывание оказалось настолько созвучным религиозно-философским воззрениям Бердяева, что он использовал его в качестве эпиграфа к своей самой значительной книге «Смысл творчества» и впоследствии еще раз подчеркнул значение этой мысли: «Германская мистика глубоко сознала ту тайну, что не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека» [3, 166]¹¹.

Смысловые акценты и значения, придаваемые понятию *синергии*, могут быть весьма разными, что весьма показательно для воззрений представителей русской религиозной философии 19—20 вв. Сергей Булгаков акцентировал сотериологический смысл и значение *синергии*: «В религиозном процессе, который и составляет существо мировой истории, дело идет о спасении от мира, о взыскании Бога человеком..., а вместе и о спасении мира. Последнее же может быть совершено только Богом, своими силами человек не в состоянии освободиться от мира, ибо мир — он сам» [7, 277].

Бердяев относит взаимодействие Бога и человека к области свободного волеизъявления и творчества, придает им метафизический смысл и трансцендентную направленность. Он высказывает «необычайно дерзновенную мысль, что Бог нуждается в человеке, в ответе человека, в творчестве человека. Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога. О творчестве человека верно то же, что и о свободе человека. Свобода человека есть требование Бога от человека, обязанность человека по отношению к Богу» [3, 195]. При этом значение человека больше, чем просто средства для осуществления божественного плана спасения мира, важнее, чем роль помощника и соратника, или «сороботника» Бога. «Поистине, в центре мира стоит человек и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него... Вся историческая судьба и есть ничто иное, как судьба человека, судьба же человека есть не что иное, как судьба глубочайших внутренних отношений между человеком и Богом» [4, 42]. «Предельное дерзновение в том, что от человека зависит не только человеческая судьба, но и божественная судьба» [3, 193].

Такова, по Бердяеву, главная смысловая конструкция религиозности, принадлежащей к В4-метаморфе. Этот тип религиозности он считает присущим подлинному христианству, поскольку Христос мыслится им как реализация синергии полюсов сакральной оппозиции: «Вне его непостижима связь между миром и Богом, между множественным и единым, между мировой действительностью, действительностью человеческой и действительностью абсолютной» [4, 46]. Христос – не промежуточное звено между Богом и человеком, ему принадлежит роль медиатора системного свойства, двуплановой структуры и смысла. «Сын Божий и Сын Человеческий стоит в центре и небесной и земной истории. Он является внутренней духовной связью этих двух судеб» [там же].

Владимир Соловьев, осмысливая в «Чтениях о Богочеловечестве» всемирную историю религий и их типологизацию, большое внимание уделяет принципиальному различию крайних модификаций трансцендентной религиозности (В1 и В4-метаморф, по принятому нами их обозначению) и их соотношение между собой трактует как последовательную смену ступеней развития христианства в направлении освобождения его от искажений. Исторически существующее христианство Соловьев характеризует вполне в духе метафизики В1-метаморфы: «Человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром» [21, 246]. В историософской перспективе Соловьев видит возможность реализации *синергии* божественного и человеческого в идеальном обществе, что соответствует смыслу В4-метаморфы в нашей типологии эволюции религиозного сознания. Он пишет: «Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образцу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго» [там же].

Важно отметить, что идея *синергии*, составляющая специфику В4-метаморфы религиозной метафизики, не устраняет трансцендентности божественного начала, поскольку сближение с ним тварного начала (прежде всего человеческого) не означает их слияния, недопустимого для христианства (в отличие от даосских, буддийских и индуистских представлений, принадлежащих к религиозности совершенно другого типа – к Б-метаморфе)¹².

Метафизическая посылка *синергии* в более или менее явной форме встречается во всех монотеистических традициях и их разных направлениях. Так, немецкий католический богослов Карл Ранер в отличие от многих католических теологов стремился преодолеть противопоставление религиозного и светского, поэтому историю он трактует как «место», где возможно сближение, сочетание и единение человеческого и божественного. По его словам, «то, что христианство называет благодатью, есть не что иное, как самоотдача Бога человеку и приобщение человека к Нему как к абсолютному будущему в тот период, когда еще не завершена история приближения и принятия абсолютного будущего» [22, 181], т.е. Бога¹³. Он «из милости приобщил человека к себе и динамикой этого приобщения дал последний смысл и движущую силу истории мира и человечества» [22, 182].

В протестантизме метафизика В4-метаморфы послужила основанием *социального евангелизма*, видный его представитель американский теолог Уолтер Раушенбуш и его единомышленники выдвинули новые интерпретации ряда догматов протестантской теологии, в частности концепции Бога и характера его отношений с человеком. Они провозгласили необходимость реформы общества и достижение главной цели – построения Царства Небесного на земле усилиями всего человечества, действующего в соответствии с волей Бога. Раушенбуш отходил от протестантской ортодоксии в понимании существа первородного греха и греховности современного человека, трактуя ее в качестве «отклоняющегося» поведения, был убежден, что люди способны своими силами преодолеть социальное зло. «Тем самым, – заключает исследователь истории баптизма Л.Н.Митрохин, – он сближает человека и Бога, рассматривая первого как младшего партнера Создателя в осуществлении христианских идеалов. В книге «Теология для социального евангелия» (1917) он (Раушенбуш) писал: «Каждая человеческая жизнь устроена так, что может или участвовать с Богом в создании Царства Божьего, или сдерживать и замедлять этот прогресс. Царство это является для каждого из нас высшей задачей и высшим даром Бога. Приняв его как задачу, мы переживаем его как дар» [15, 288].

Этот проект вызвал резкую критику со стороны *неоортодоксии* в лице американского философа и теолога Рейнхольда Нибура, категорически отвергнувшего возможность «соучастия» человека с Богом в построении высоконравственного общества. Исходя из метафизических предпосылок В1-метаморфы, Нибур придерживался концепции трансцендентного Бога, который, хотя и вовлечен в ход истории, но не тождественен с ним, писал об исторической неосуществимости Царства Божьего, стоящего вне истории как ее трансцендентная пред-

посылка и провиденциальная цель. Вместе с тем он еще раз подтвердил основную идею В1-метаморфы о греховности человека, имеющей всеобщий, онтологический характер и выражающей неотъемлемую «тварную» природу людей.

Во второй половине 20 в. традиции и пафос «социального евангелизма» наследует выдающийся борец за гражданские права негров в США баптистский теолог и проповедник Мартин Лютер Кинг, вдохновленный идеей Раушенбуша о том, что подлинный христианин должен заботиться не только о личном спасении, но и о преодолении социального зла [см.: 15, 319]. Значение Кинга как религиозного идеолога негритянского движения протеста состояло в том, что он акцентировал значение социально-политической активности, разработал доктрину прямых ненасильственных действий и добился ее успешной реализации на практике. При этом он исходил из принципа *синергии*, типичных воззрений В4-метаморфы, когда провозглашал свое кредо: «Ни Бог, ни человек отдельно не приносят миру спасение. Именно они, человек и Бог, обещивают спасение путем чудесного единства цели, посредством неиссякаемой любви как свободного дара со стороны Бога и посредством совершенного повиновения и принятия ее со стороны человека» [цит. по: 15, 326]. Он часто повторял, варьируя формулировки, эту основополагающую для его воззрений и деятельности идею: «Мнение о том, что Бог сделает для человека все, столь же несостоятельно, как и мнение, что человек может все сделать для себя сам. И то и другое объясняется маловерием. Мы должны понять: ожидать, что Бог сделает все, в то время как мы сами не будем делать ничего, — не вера, а суеверие» [22, 199]. И далее: «Если человек гибнет за идеалы движения, цель которого спасти душу страны, то это и есть настоящая искупительная смерть» [22, 200]. Последние слова чрезвычайно значимы по своему смыслу, поскольку соизмеряют человеческий подвиг с божественной миссией Христа-искупителя. Вместе с тем он писал об исторической неосуществимости Царства Божьего, стоящего вне истории как ее трансцендентная предпосылка и провиденциальная цель. Он еще раз подтвердил основную идею В1-метаморфы о греховности человека, имеющей всеобщий, онтологический характер и выражающей неотъемлемую «тварную» природу людей.

Эти примеры весьма убедительны для понимания того, что метаморфы и их модификации — эти, казалось бы, абстрактные и схематические метафизические модели, — имеют вполне определенное социокультурное значение и выражают подчас острое противоборство не только мировоззренческих ориентаций, но и непосредственно политических устремлений.

Вместе с тем возникает правомерный вопрос о том, насколько полно и точно рассмотренный генетический ряд религиозных метаморф и их модификаций отражает историческую реальность? Приведенные многочисленными свидетельствами тех или иных религиозно-мировоззренческих позиций доказывают научную достоверность предложенной морфогенетической схемы, что позволяет видеть в ней уже не гипотетическое предположение, а контуры обоснованной эмпирическим материалом теории. Тем не менее это теоретико-аналитическое построение дает лишь первое приближение к системному пониманию значительно более многообразных метафизически-смысловых различий, наблюдаемых в области религиозных воззрений человечества, прослеживаемых во всемирной истории. Поэтому целесообразно предложить здесь более детализированную гипотетическую картину всемирного метаморфоза религий, исходя из рассмотренной выше основополагающей теории.

Принципиальной особенностью новой, более детализированной схемы генезиса метаморф является ее *периодический* характер, проявляющийся в том, что метаморфы разделяются на основные, отличающиеся наибольшей определенностью, и дополнительные. Последние занимают промежуточное положение между метаморфами первого типа и обладают некоторым сходством с ними (определенными общими признаками), благодаря чему их можно рассматривать в качестве переходных звеньев между ближайшими к ним основными метаморфами. Так например, «религии пути» (сакрального совершенствования — даосизм, буддизм) сходны как с язычеством, так и с трансцендентными религиями (христианство, ислам), что указывает на то, что Б-метаморфа является промежуточной, переходной между основными А-метаморфой (язычество) и В-метаморфой (вера в тутстороннего Бога).

Периодическая система религиозных метаморф

Здесь в общей последовательности основные метаморфы чередуются с промежуточными метаморфами, обозначенными курсивом, и отмечены их конкретные исторические реалии. Поскольку в периодическую систему введены дополнительные метаморфы и общее их число возросло, то во избежание путаницы с описанной выше последовательностью метаморф всем им дано цифровое обозначение вместо буквенного.

М-I — язычество.

М-II — «религии пути», сакрального совершенствования (даосизм, буддизм, гностицизм).

М-III – трансцендентные религии.

М-IV – религия Толстого, «безрелигиозное христианство» Бонхёффера.

М-V – «небесный» милленаризм и хилиазм.

М-VI – Иоахим Флорский, теософия, идеи о Третьем Завете.

М-VII – космизм (концепции сакральной космической эволюции).

М-VIII – богостроительство Луначарского (псевдорелигиозная трактовка революции).

М-IX – мессианское осмысление народниками исторической роли интеллигенции, мессианизм пролетариата в коммунистической идеологии.

М-X – «общественная» религия Конта, Робеспьера, Дж.Дьюи.

М-XI – «секулярные религии»: либерализм, расизм, коммунизм, вождизм.

Другая особенность новой схемы генезиса метаморф состоит в том, что она не линейна, а имеет матричную (табличную) форму, что позволяет отразить сходство метаморф, непосредственно не соседствующих друг с другом (при расположении их в линейной последовательности). Это кросс-соседское сходство удаленных друг от друга метаморф яснее всего обнаруживается между исходной языческой метаморфой и завершающей генетический ряд метаморфой «светских религий», называемых еще «псевдорелигиями».

Более полное представление о системе метаморф религии дает ее изображение в виде таблицы, в которой чередуются ряды основных метаморф и ряды дополнительных метаморф (обозначенных курсивом).

М-I		М-III	
	<i>М-II</i>		<i>М-IV</i>
М-V		М-VII	
	<i>М-VI</i>		<i>М-VIII</i>
М-IX		М-XI	
	<i>М-X</i>		

Важной особенностью намеченной здесь табличной схемы генезиса метаморф является прослеживаемые в ней переходы (в форме реализовавшихся в истории пролонгаций) к системам секулярных воззрений. Такие секулярные пролонгации свойственны всем трем горизонтальным рядам таблицы, которые заканчиваются метаморфой IV («безрелигиозное христианство»), метаморфой VIII (псевдорелигиозная трактовка революции) и метаморфой XI («секулярные религии»).

Нетрудно заметить, что матричная схема генезиса метаморф обнаруживает внешнее сходство с периодической системой химических элементов Д.И.Менделеева, что имеет несомненно эвристическое значение, поскольку может подсказать направления поиска внутрисистемных связей в общей совокупности религиозных метаморф.

Литература

1. *Авва Дорофей*. Поучения, послания, вопросы, ответы. М., 1991 (Репринт 1895).
2. *Бердяев Н.А.* Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. М., 2004.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.
5. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 11.
6. *Бубер М.* Об историческом месте хасидизма // Хасидские предания. М., 1998.
7. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
8. Вопросы научного атеизма. Вып. 30. М., 1982.
9. Вячеслав Иванов и Рим. Беседа протоиер. И.Свиридова с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым // Церковно-общественный вестник. 1997. № 17, июнь 5. Спец. приложение к «Русской мысли» № 4177.
10. *Державин Г.Р.* Ода «Бог».
11. *Иванов Вяч.И.* Родное и вселенское. М., 1994.
12. *Льюис К.С.* Страдание. М., 1991.
13. *Мартин Уолтер.* Царство культов. СПб., 1992.
14. Мистика. Религия. Наука. Антология классического религиоведения. М., 1998.
15. *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб., 1997.
16. Мифологический словарь. М., 1990.
17. Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
18. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
19. *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993.
20. *Розанов В.В.* О типах религиозной мысли в России // *Бердяев Н.А.* Мутные мысли. М., 2004.
21. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. М., 2004.
22. Социально-политическое измерение христианства. М., 1994.
- 22а. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М., 1964.
23. См.: *Трофимова М.К.* Апокрифы древних христиан. М., 1989.
24. *Фреге Г.* Избранные работы. М., 1997.
25. Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1990.
26. *Шлейермахер Ф.Д.* Речь о религии к образованным людям ее презирующим. СПб., 1994. Цит. по: Мистика. Религия. Наука. М., 1998.
27. См.: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

Примечания

- ¹ В.В. Розанов очень метко заметил по поводу идейных размежеваний в современном ему православии: «Огород, пожалуй, и один, да овощи на нем выросли совсем разные... Московское славянофильство и... религиозно-философские собрания резко разошлись, – потекли в совершенно разные стороны, хотя, пожалуй, исток, хотя бы внешним образом, у них и был один» [20, 357–8].
- ² Эта вера питала идейные искания А.Блока, о которых А.И.Клибанов писал: «Блок... был убежден, что образ Христа как Сына Человеческого, печальника и заступника «труждающихся и обремененных», Спасителя рода человеческого был наиболее близок чувствованиям, представлениям, чаяниям народных масс» [8, 241–2].
- ³ Характерны слова апостола Павла о язычниках, где их воззрения характеризуются как принадлежащие к метаморфозе «А»: «Они, познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих... И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и присмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Римл. 1, 21–5).
- ⁴ Аналогичную мысль находим у его последователя Джона Робинсона, который высказался об Иисусе библейских текстов так: «Он являет Себя как милосердный ближний прежде, чем в Нем распознают Владыку и Господа. В этом, как и в других отношениях, наш сегодняшний ход мысли, я убежден, должен начинаться «снизу» и скорее восходить от имманентности к трансцендентности, от отношений к откровению, от Сына Человеческого к Сыну Божию, нежели наоборот... Но при всем этом мы должны увидеть Его как воплощение «запредельного» – среди нас... Может быть, поэтому глубочайшие христологические утверждения сегодня можно распознать скрытыми в литературе и искусстве, в психологии или драматургии, которые сделались эквивалентами апокалиптики для нашего века» [19, 117].
- ⁵ «Небо почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков, их государства и правителей. Оно то возвышало отдельных каганов, даруя им победы, то свергало их, карая поражениями от врагов. Самой власти каганов откровенно приписывалось божественное происхождение. Более конкретно небо представлялось как сфера обитания умерших людей, например каганов. Древние тюрки продолжительность жизни отдельного человека приписывали определению Неба. В качестве жертвы божеству Неба приносили множество овец и лошадей» [18, 262].
- ⁶ Бердяев полагал, что «мир, общество, цивилизация основаны на неправде и зле» [3, 102], что «все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться» [4, 154]. Он отрицал учение о прогрессе, не видел «в грядущем постоянного нарастания положительного добра, положительного света, положительного совершенства и блаженства» [4, 159]. Считал, что мы живем в «дурном времени», а «мир сей» является «ограниченным планом бытия» [там же], что «в гуманистический прогресс больше верить нельзя» [4, 153], поскольку обнаружили несостоятельность, внутренний крах и трагедия гуманизма [4, 144].

⁷ Как учит Авва Дорофей, истинные добродетели — это качества или свойства души, приобретенные ею в результате борьбы с грехом, а именно: послушание, воздержание, сострадание, отсечение своей воли, кротость, терпение, мужество, скрепляемые, разумеется, смирением, без коего добродетель таковою не является [1, 169–170].

⁸ «Мусульманский Бог недостижимо далек от грешного человека... Бог ислама — это Бог осуждающий, а не милосердный, Бог возмездия, а не Бог любви. Желание любого мусульманина — подчиниться, соблюдая все заповеди, чтобы не навлечь на себя гнев Аллаха... В исламе отсутствует понимание Бога как любящего и сострадательного Отца» [13, 300]. Здесь перед нами таксономическая связь модификаций В1 и В2, первая является исходной по своему смыслу, вторая — определяющей по своему значению.

⁹ «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречье, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его.

Итак, облекайтесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства. И да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны...» (Колос. 3, 7–15).

¹⁰ В другом стихотворении мотив примирения и благодарности звучит еще проникновеннее:

Срок настанет — Господь сына блудного спросит:

И забуду я все — вспомню только вот эти

Полевые пути меж колосьев и трав —

И от сладостных слез не успею ответить,

К милосердным коленям припав.

¹¹ Не менее яркий представитель русской религиозной философии Вячеслав Иванов откликнулся на книгу Н.А. Бердяева «Смысл творчества, опыт оправдания человека» критической статьей «Старая или новая вера?». Он упрекает Бердяева за «футуристический пафос уничтожения расстояний» божественного и человеческого, составляющего, как мы выясняем, специфику В4-метаморфы, но при этом искажает его точку зрения, приписывая ему отказ от категории трансцендентного: «Атрофия душевных органов благоговения могущественно способствует если не преодолению, то отмене трансцендентизма. Правда, вместе с тем и отмене культуры, которая есть также система благоговений; но грядущая творческая эпоха внекультурна» [11, 356]. Однако надо учесть, что речь идет о сближении Бога и человеческого мира, что вовсе не отменяет трансцендентизма, а лишь изменяет его модификацию.

Иванов отстаивает трансцендентизм в противоположность мистическому имманентизму: «Как ни перемещай мысленно наличную в человечестве благодать Духа, как ни переливай ее из древлеотеческих, будто бы исключительно трансцендентных форм в имманентные старых германских мистиков, — ее тем не приумножишь, чуда не совершишь и не ускоришь пришествие Утешителя... И ускорить это пришествие, или, что то же, духовный возраст человечества, может только благодатное творчество нового лика человеческого и новой человеческой

природы...» [11, 358]. Очевидно, что Иванов не приемлет представления о сотериологическом значении человека, приписывая его одному Богу, поскольку сам придерживается иной метафизической позиции, святоотеческой, моделью которой является ВЗ-метаморфа.

¹² «Бог, будучи сам по себе трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем по отношению к миру является как действующая творческая сила...» — пишет В.С.Соловьев [21, 225]. И далее: «Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т.е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало... — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания...» [21, 226].

¹³ «Абсолютное будущее, — пишет Карл Ранер, — это только другое имя для того, что, собственно, понимается под «Богом» [22, 180].

Образ и подобие, центр и смещение

Человек есть то, что он знает. Любопытно, что в отличие от Сократа, который знал то ничто, которое он не знал («знаю, что ничего не знаю»), Восток в лице Конфуция очень тонко ведет границу между знанием и незнанием. Конфуций на вопрос ученика отвечает: «Я знаю то, что знаю и не знаю того, что не знаю». Вопрос о метафизике и об ее отношении к идее человека и к самому его существованию — это вопрос о границах знания, о принципах, его обеспечивающих.

Современный Запад рассматривает человека как объект науки, и наука эта — антропология. Религия полагает его как духовное существо, однако, будучи организованной по законам социального института, она тоже принимает его в качестве объекта, но по преимуществу объекта управления, правда, другими средствами, обращаясь не столько к чистому разуму, сколько к чувству, и прежде всего, чувству страха. При этом, т.е. в качестве социальных институтов, ни наука, ни религия не нуждаются ни в какой метафизике и прекрасно уживаются друг с другом, притерлись друг к другу. И чем теснее сливаются в «симфонии» институт религии с другими социальными установлениями (исполнительной властью, образованием, институтом собственности и другими социальными структурами), тем больше он опирается на чувство (под предлогом веры), тем меньше осознаются в нем метафизические принципы; говоря совсем определенно, метафизика и стремление к господству исключают друг друга. Разумеется, и наука, и религия, и сам социум имеют свои метафизические основания и даже принципы, которые, однако, все далее и далее уходят за горизонт осознаваемого. Эзотерическое ядро, а таковое было пер-

воначально у всех социокультурных установлений, оказывается скрытым не только от простого люда, но затмевается и от «избранных» вполне объективно, самим состоянием мира.

Человек тем не менее по самой природе метафизик.

Давным-давно буддисты придумали тест: быстро и не задумываясь надо ответить на вопрос «кто ты?». Обычно отвечают «человек», часто называют свое занятие, пол, национальность, религиозную принадлежность или какой-то другой разряд, с помощью которого определяются социальные роли и прочие ограничения проявления человеческой сущности. Самый верный ответ с их точки зрения — «никто», этот ответ свидетельствует об отсутствии привязанностей к миру иллюзий. Разнообразие этих ответов обнаруживает, причем с непреложной очевидностью, различие уровней, широты и степеней свободы индивидуального сознания. На более высоком уровне самоосознания стираются все более частные определения, как это парадоксально выражено в суфизме о состоянии «фана» (т.е. исчезновения, растворения в Боге): «Суфий — это тот, кого нет».

Действительно, можно утверждать, что человек есть то, что он знает, в том числе и то, что он знает о себе. Но если это знание зависит не только от принципов, но и от состояния сознания, а современное сознание само себя квалифицирует весьма часто как больное, то тем самым и знание будет искаженным. И не сегодня это стало понятным; говорят, что Асклепий, изображался держащим в руке яйцо, тем самым как бы утверждалось, что весь мир нуждается во врачевании. Впрочем, такое истолкование символа кажется немного слишком назидательным. Все-таки это бог здоровья, исцеления, значит, в его символике должно быть как можно меньше негативного. Возможно, что это «яйцо», символизирующее собою в том числе и «мир», есть также изображение жизненной энергии, т.е. он держит в руке золотой шар энергии, возможно, той энергии, которую индусы называли праной (в других учениях она носит другое название). Она чаще всего символизируется золотом, золотым свечением. Идея этой живой и всесильной энергии живет повсюду, даже в сказках, например в сказке о «Золотой рыбке»; ее ведь рассказала Арина Родионовна, весьма вероятная носительница Традиции, а следы Традиции могли сохраняться глубоко в сознании народа, исчезнув при этом, на поверхности, в официальной культуре. Золотая рыбка живет в глубине моря (изначального причинного океана) как золотой зародыш, Хирьягарбха иднусов, изначальная энергия; Старик со Старухой — это, ясно, Ян и Инь, Пуруша и Пракрити, т.е. два начала духовного и материального мира, а разбитое корыто есть не что иное, как наше

собственное тело. «Рыбку», т.е. энергию, вызывает из «моря» духовное начало, но именно материальное, творческое начало пользуется ею для своих целей. Энергия может восстановить тело (починить «корыто»), улучшить жизненные обстоятельства, но она уходит глубоко в море при желании властвовать над миром (т.е. над ней).

Индусы называют наше время Кали-Югой. Если в предыдущие эры (Юги) люди жили долго и гармонично, отступления от нормы лишь постепенно нарастали, то теперь беззакония катятся нарастающей лавиной; в древнем памятнике «Вишну-дхарме» говорится о людях Кали-Юги: «Продолжительность их жизни будет различной, но никто из них не будет знать, какова она, тогда как одни из них будут умирать зародышем, другие ребенком или юношей. Искренне преданные (благочестию) будут умирать, не прожив долго, а те, кто совершает дурные поступки и отвергает религию, будут жить дольше. Цари станут шудрой и будут подобно хищным волкам отнимать у других все, что увидят. Таковы же будут деяния брахманов, и большинство их будет шудрой и грабителями»¹. Понятно, что для человека традиции все это признаки катастрофической деградации. В Древней Индии были запрещены ростовщичество, винопитие, супружеские измены и пр. (как позднее и в исламе), для высших каст было запрещено самоубийство; только шудры могли брать проценты (не больше 2%) и пить вино, зато им запрещалось изучать Веды! Это означало, что низшие касты не в силах исполнять божественные установления, не в силах побороть алчность, поэтому не могут перестать стремиться к богатству, они не могут стремиться к освобождению, поэтому им запрещена также йога, так как тем самым они могут нарушить космическое равновесие. Иными словами, нельзя переворачивать естественную иерархию (варны, в принципе, должны определяться в соответствии с квалификацией, т.е. качеством существа), это может повлечь за собой пагубные космические последствия. Очевидно, что все эти представления коренным образом отличаются от современных. Так что по понятиям традиционного человека наши современники в своем большинстве — шудры. Все брахманы и кшатрии выветрились за время предшествующей «свихнувшейся» истории. И чем наглядней технический материальный прогресс, распространившийся на весь мир, тем явственней проступают черты деградации его автора, т.е. самого человека.

Современные тантристы также считают, что в наши дни человечество состоит из двух самых низших типов: махашу («пашу» на санскрите означает животное, скот, первое значение слова «пашу» — это скользящая петля, лассо, которым и улавливается все живое²) и

асурья (демоны, воевавшие с богами за напиток бессмертия). Первые не религиозны и руководствуются лишь велениями плоти (т.е. материальный мир их полностью уловил), вторые ненавидят любую религию, склонны ко злу, насилию и жестокости³. Понятно, что каждому типу человека соответствует определенный тип знания, соразмерный по объему и модусу, по уровню и качеству. Люди типа асурья станут совершенствоваться в способах убийства и жестокости, люди типа «пашу» будут стремиться к совершенствованию способов получения удовольствия и обмана. Эти способы и составят их культуру, т.е. набор соответствующих образцов. Нет культуры вообще, как нет вообще человека, а есть культуры определенных типов человека. Для асурья и пашу, например, закрыты знания других уровней (например, героев, святых, просветленных), поэтому высшие типы людей представляются им нередко как отступление от нормы, а их знания — пустыми вымыслами, недостойными внимания, поскольку они не соответствуют их опыту.

Представления о деградации человека и мира от золотого века до современного прискорбного состояния очень распространены, они встречаются во многих традиционных культурах и, скорее всего, соответствуют истине, т.е. разрушению или переворачиванию традиционной иерархии со всеми неизбежными последствиями.

В социологическом плане переворачивание иерархии означает, что низший, инструментальный план социума занимает место высшего, символического. Впрочем, и сама социология как тип знания присуща именно этому, «перевернутому» социуму. Общество, преимущественно ориентированное на материальное потребление, главное в котором интересы тела, принимает за основу экономическую деятельность, стиль жизни в нем диктует рынок. Духовное начало здесь не обязательно, факультативно. Символический уровень находится в подчинении различным инструментальным целям. Эта его переориентация исполняется также и в рамках религии. Доминирующий тип человека — гомо экономикус. Промежуточные этапы перевертывания естественной иерархии, когда символический уровень продолжает сохранять, хотя бы частично, свою самодостаточность и свои метафизические принципы отчасти открытыми и доступными, могут быть названы идеократией. К этому же промежуточному типу можно отнести общество, в котором доминирует религия (слишком поспешно названное «теократией», ведь «тео», т.е. Бог, если властвует, то надо всем без исключения).

Понятно, что в современном мире нет никакой истинной иерархии, по крайней мере видимой. Нет никаких высших варн, от пирамиды традиционных сообществ остались одни подножья. Можно ли

по этим подножьям узнать, что же было начертано на поверхностях этих пирамид и чем они венчались? Примерно такая задача стояла бы перед антропологией, если бы она занялась поиском своих метафизических оснований или принципов. Принципы или начала и есть суть метафизики. В слове «начало» присутствует двойной смысл: исходной точки во времени и высшей точки, в которой сконцентрированы потенциальные силы воздействия. Однако в Вечности всякая точка — середина, а метафизика все рассматривает с точки зрения Вечности. Для конкретного человека его жизнь — это его Вечность, и он всегда находится посреди нее, он расположен всегда в середине, а не в начале и не в конце. Привычка мышления полагает оба смысла слова слитно в «первоначале».

Адам и Ева — вот два имени, символизирующих собою два начала в западной традиции. Змей, этот мотив действия, есть символ разворачивающегося времени, т.е. наглядного образа Вечности. В нем до каждого из начал — как до Луны пешком, сколько бы мы ни приближались к нему, все равно остаемся в середине. Иными словами, метафизика размещается по ту сторону змея. Но все равно снова и снова предпринимаются попытки уловить смысл незыблемых изначальных принципов. Правда, современный человек погружен в радикальный скептицизм относительно всего выходящего за рамки практических интересов и знания, опирающегося на эмпирику. Сознание, за отсутствием внеэмпирических и вне прагматических ориентиров, превращается в поток узконаправленных коротких мыслей. Понятно, что массы людей, которые ни с чем иным и не знакомы, легко управляемы, причем в самых низких целях; их можно подвигнуть на любые безумства, ведь если небо закрыто непроницаемым сводом, то на потолке можно нарисовать не только какие угодно звезды, но и вообще все, что угодно.

Древнейшая из исторически достоверно известных традиций — это индуизм. В ней названы двадцать пять духовных принципов, называемых таттва, т.е. «все». Они правят проявленным миром, или мир по ним правится. Изначальный человек, Пуруша⁴, или всеобщий дух — это первый из этих принципов. Относительно начала и конца самого этого человека ничего знать нельзя («Пуруша, владыка всех существ, который сам есть время»). Обычно исследователи сопоставляют его с Адамом Кадмоном Каббалы. В индуизме этот Пуруша собою образует состав Вселенной, следовательно, она не только по своему происхождению божественна, но она по сути духовна, хотя и предстает как мир форм и имен-чисел. Каждый конкретный человек, занимая свое

уникальное место во вселенской иерархии, есть аналог этой божественной Вселенной как по составу, так и по духу, он и есть свернутая Вселенная.

Интересно, что этот бесконечно большой Пуруша полностью помещается в бесконечно малой точке в сердце, где в малом желудочке находится «акаша» (эфир, вакуум). Получается, что если и есть равенство между людьми, то оно только здесь, ведь в этой точке все совпадают, потому что «акаша» (эфир) вне времени и пространства, хотя само это слово часто переводят как пространство. Зато в соотношениях элементов, образующих человеческую форму, оболочку души, они несводимы друг к другу.

Разумеется, и в европейских доктринах есть аналоги этому представлению; прежде всего это учение о макрокосме и микрокосме (впрочем, эта концепция тоже пришла сюда из восточных учений). В свете подобных метафизических концепций заповедь «не убий» приобретает иной, не относящийся к морали смысл: раз индивидуальное существо есть подобие одного и того же космоса, то просто невозможно убить, т.е. некто, убивая другого, тем самым и в тот же момент убивает и себя, факт убийства обнаруживает «ничто» в самом центре каждого такого существа. Между прочим, отблески знания об этом «внутреннем ничто» есть и в более современных философских доктринах. Гегель, например, в «Феноменологии духа» сказал, что человек — это «самость, лишенная сущности», но ведь такая «лишенность» именно это и означает! Известны также и сентенции экзистенциализма на этот счет, в частности Ж.-П. Сартра. Правда учение о тождестве абсолютного Бытия и абсолютного Небытия (тоже у Гегеля, в «Науке логики») носит логический характер.

В сердце, согласно Упанишатам, оказывается, обитают двое: индивидуальная душа и Брахман, Высшее Я (т.е. Пуруша), и им там не тесно! Они же «две птицы, неразлучные друзья», сидящие на одном дереве, одна из них клюет плоды, а другая только смотрит. Об этом же говорится и в «Веданта Сутре»²: «Двое вошедших в открытое пространство (сердца): — это, воистину, индивидуальная душа и Высшая душа, поскольку это видно». Возможно, что отсюда исходит идея звездных близнецов, один из них смертный, а другой — бессмертный.

Итак, Пуруша, или дух, находится, согласно индуизму, в вакууме сердца (хотя он повсюду, на дне океана и в зрачке глаза). Научная европейская мысль старалась пристроить его где-нибудь в другом месте, например в голове, как это делал Платон, для которого тело — это тюрьма души, а «корень» человека — в высшей душе, ведь согласно Платону, из трех душ, которыми наделен человек (египтяне их на

считывали гораздо больше!), высшая душа, даимон, приставлена к человеку богом. Этот вид души «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу, как небесное, а не земное порождение,.. ибо голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку»⁶. Тело человека строится под руководством даимона и согласно плану, который аналогичен устройству Вселенной. Начинается это строительство с головы, еще в утробе матери. В течение всей жизни даимон остается прикрепленным к «корню» человека возле макушки. Получается, таким образом, что человек воспринимает себя в перевернутом виде, вверх ногами, так сказать. Те мужи, говорит Платон, которые забыли о философии, т.е. перестали устремляться к познанию истины и помышлять о небесном, поручили руководство собою не даймону, а низшим частям души, опустились на передние конечности и черепа их деформировались Они превратились в животных. Те, кто еще больше притягивается землей, вообще стал мало разумным, такие существа стали пресмыкающимися, а самых скудомных отправили в воду. Кстати, в даосской метафизике дух, шэнь, тоже помещался в голове (как сознание, мышление, психика), правда, только дух посленесный, т.е. проявленный, а прежде небесный, т.е. существующий до рождения, при жизни помещался в сердце!

Этруски особое значение придавали печени как центру душевной жизни «Каждый участок печени соотносился с определенным участком небес, управлявшимся соответствующим богом»⁷. Кстати сказать, слово «храм» этрусского происхождения, оно означало «небесный свод», т.е. храмом для них была Вселенная, а через посредство «соответствующих богов» и само тело человека было храмом. Каменный «дом Бога» еще не закрывал от них неба.

Правоверные иудеи рассматривают кровь как местопребывание духа⁸. Впрочем, они в этом не одиноки, они следуют очень древней традиции, в которой кровь — это присутствие первичного океана, над водами которого носился дух в момент сотворения мира. Этот образ, известный как библейский, уходит в непроглядную глубь веков; это представление дожило и до Декарта, который в крови поселял маленьких жизненных духов. Замечательный доктор С.С.Коновалов, создавший самую современную метафизику здоровья, называет кровь «межклеточным разумом»⁹, причем, для него человек — это прежде всего душа, она не находится где-то в теле, а само тело есть лишь ее проявление, отпечаток в физическом мире: «Человек есть Душа, озарившая Плоть»¹⁰. Точнее не скажешь! Душа же человека, получая опыт

познания физического, проявленного мира в течение своей земной жизни, предназначена затем быть «Душою» определенной космической системы (звезды, планеты, м.б. звездной системы или галактики, т.е. включиться в космическую иерархию).

Современные философы, если не отвергают вовсе духовного начала, то чаще всего отождествляют его с сознанием и помещают в голову.

Ценность, придаваемая сущности человека, тоже весьма различается в зависимости от взгляда на его взаимоотношения с миром. От царя природы, от образа и подобия Божия, до умной обезьяны. Человек — это «впавший благодаря науке в манию величия род хищных обезьян»¹¹. Человек — это ошибка природы, «аскет духа», потому что дух аннулирует жизненный порыв (как считает философия жизни, Бергсон, Ницше); человек — это сошедшая с ума обезьяна, хорошо вооружившаяся против себя и всего мира. Пессимистический взгляд на человека не нов; вспомним Платона: человек — это какая-то игрушка богов, и это лучшее его предназначение. Или еще древнее: суета сует и всяческая суета; или даже: «И все живущие на земле ничего не значат»¹². Вопрос о том, может ли человек себя правильно понять и оценить, остается, таким образом, пока открытым.

Существуют различные представления об энергетической конституции человека, в том числе и определяемые метафизической его идеей. Индийская йога (как ее представляют на Западе) говорит о чакрах, движении праны, пробуждении кундалини. Популярны также представления китайской медицины об энергетических каналах, меридианах, акупунктурных точках, гармоническом равновесии двух типов энергии. Можно назвать также практику цигун и работу с кино-варными полями, коренящуюся в метафизике тантризма и связанную с даосской метафизикой, в которой Цзин, Ци и Шэнь (семя, энергия и дух) существуют до рождения (в непроявленном состоянии) как одно целое, а после рождения (т.е. в проявленном мире) они расщепляются. Цель состоит в воссоздании единства и, следовательно, достижения бессмертия.

Суфии также разработали в ходе развития своей духовной практики оригинальное учение об энергетической организации человека. В книге К.В.Эрнста «Суфизм»¹³ приводится более подробный анализ разных модификаций соответствующих представлений. Мы ограничимся одной любопытной таблицей соответствий, принятых в братстве Накшбанди, в которой каждой субстанции соответствует расположение центра в определенном месте тела и определенный цвет:

Сердце (калб)	На два пальца ниже левой груди	Красный
Дух (рух)	На два пальца ниже правой груди	Белый
Душа (нафс)	Под пупком	Желтый
Совесть (сирр)	В середине груди	Зеленый
Сокровенное (хафи)	Над межбровьем	Синий
Чудесный эликсир (акфа)	В верхней части мозга	Черный

В настоящее время получила популярность магическая система Кастанеды и представленная им оригинальная идея энергетической конституции человека. Здесь главное состоит в том месте, которая занимает точка сборки (универсальный код построения картины мира), от ее сдвига зависит все. Интересно, что волевое начало здесь связывается с энергетической «воронкой», которая находится спереди «кокона» в районе пупка, а накопление жизненной и магической силы определяется Землей, с центром которой связан этот самый кокон пуповиной, разрыв которой означает для человека гибель. У сильных магов ноги как бы обуты в золотые сапожки (видимые для экстрасенсов). Однако самой гармоничной и современной системой следует признать информационно-энергетическое учение доктора С.С.Коновалова, о котором более подробно можно узнать из его книг. Не берусь комментировать это учение из опасения внести какой-нибудь ненужный акцент в очень гармоничный строй его мышления. Можно только отметить, что оно не только не противоречит традиционным метафизическим доктринам, но в некоторой мере и включает их в себя.

Удивительное разнообразие конструкций, примеры которого можно было бы приводить и дальше, хотя эти представления в принципе сходны, говорит о том, что человек есть весьма сложное существо и что его видимое и невидимое тело (плотное и тонкое) есть только небольшая часть, а сверх этого еще многое и многое неведомое, а может быть, и непостижимое. Нельзя не упомянуть и старания проникнуть в невидимое и непостижимое, например, со стороны антропософии и теософии, в качестве одного из ранних примеров последней можно назвать откровения Я.Бёме. Однако подобные учения, хотя и отсылают нас к тайным, оккультным сторонам строения человека, к высшему смыслу его существования в мире, все же в значительной мере несут на себе печати своего времени, а нередко представляют собою «гремучую смесь» представлений, заимствованных у современных им наук, с одной стороны, а с другой — видений и прозрений, имеющих субъективный источник и только личное значение, т.е. эти

откровения и прозрения были предназначены именно для конкретных личностей и, подобно снам, должны быть разгаданы ими же в контексте собственной жизни. Впрочем, это, как и любое другое усилие самопознания, для других тоже может представлять определенный интерес.

Позволю себе изложить и свое представление, касающееся этого вопроса. Самым поразительным внешним признаком человека является прямохождение; животные — суть «горизонтальные существа», их позвоночник (что в тонком плане соответствует божественному каналу) параллелен земле и небу; животные соединены с космической энергией каждой точкой этого канала. Иными словами, их связь с Богом непосредственна. Вертикальная позиция для них означает либо агрессию, либо тревожную готовность. Можно было бы подумать, что постоянная вертикальная «стойка» человека как раз и определяется его агрессивностью и тревожностью. Но с точки зрения энергетического строения такая позиция имеет другой смысл. Основание позвоночника (т.е. муладхара-чакра, как называет это индуистская традиция) связано с центром Земли энергетической пуповиной, поэтому в физическом теле нельзя будет путешествовать во Вселенной; через сахасрару-чакру, тысячелепестковый лотос, дыру Браммы, т.е. энергетический центр, расположенный на макушке, божественный канал человека связан с Абсолютом, Богом, поэтому мысленно и «в духе» человек может путешествовать по всей Вселенной. Через солнечное сплетение человек соединен со своей «звездой», т.е. с тем местом во Вселенной, откуда родом его духовная сущность и куда, возможно, после обучения в земной «школе» он, точнее, его преображенная душа, вернется «как к себе домой». Поступающая в солнечное сплетение энергия определяет характерную особенность каждого конкретного человека, неповторимость его духовной и энергетической организации, его пути. В этом проявляется укорененность человека не только в Вечности (через связь с Абсолютом), не только в том месте, которое он занимает на Земле (через связь с ее центром), но также в определенной точке всеобъемлющей Вселенной, физический, видимый аспект которой представляет лишь один момент ее состава. В этой точке человеческая сущность получает импульс своего развертывания к физическому воплощению. Разумеется, отмеченные три типа энергии не исчерпывают всего многообразия, составляя при этом единство, т.е. они суть лишь модусы единой вселенской энергии любви.

Нельзя не упомянуть о бытующих и по сей день механических представлениях, рассматривающих человека как машину, появившихся, как только стали заметны успехи технической цивилизации, а кот-

да успехи дошли до современного состояния, то мозг и сознание тут же стали сравнивать с компьютером. Но ведь техника и прочие достижения цивилизации есть не что иное, как развертывание схемы абстрактного человека. Между абстрактным и метафизическим лежит глубокая пропасть. Абстрактное всегда условно, и действительно, человек все делает условно, он живет культурой: бескрайняя тьма самоценной жизни и освященное искусственным светом пятно культуры составляют контраст. В природе же все конкретно: зверь вовсе не подает сигналы ревом, он просто оглашает себя в центре мира. Для своей конкретизации человек создает инструментальный мир, который нацелен на продление агонии жизни. Животное не записывает за собой то, что сделано, оно просто «пишет» то, что делает, человек все время «отчитывается» — это гиперсоциальность, перешедшая в антропологическую доминанту, поэтому он пытается найти равновесие в «природе», которая становится ему недоступна, он не может жить «природно» и, как существо переходное, он задержался в этом состоянии. Животное не оскорбляет природу, но она отторгает человека. Он производит отбросы, и сам он только «полуфабрикат», расщеплен и не собран обратно: теперь эта «вершина эволюции» стала угрозой для всех предыдущих трудов этой эволюции, для всего Древа Жизни на Земле. Причем природа для него там, где он не успел оставить много мусора; природа для него это только трава, деревья, река, звезды, на которые уже некогда посмотреть. Традиционная мысль о Природе как о едином, живом, целостном организме-Космосе представляется ему просто художественным образом, метафорой.

Инструментальный мир полностью перевернут по отношению к метафизическому принципу; такой мир насквозь магичен, ведь он по сути есть манипуляция с материальными формами через подчинение мышления этой службе. Душа «заарканена» петлей материальных потребностей. Внешне инструментальный мир кажется доминированием мужского начала, но на деле как раз наоборот, ведь магия, даже в таком замаскированном виде, свойственна именно женскому началу. Это требует пояснения. Здесь можно уловить различие абстрактного (т.е. отвлеченного) и метафизического (т.е. располагающегося вне физики, что не значит отвлечения от физики, т.е. проекции на некий несуществующий экран).

Пуруша и Пракрити, Адам и Ева, Ян и Инь и множество других подобных имен одной и той же исходной двоичности — это два первых духовных принципа, из которых развертывается весь мир форм. Китайская традиция представляет через них (в И-Цзин) все явления мира, весь его метафизический каркас, конкретизируя все в ком

ментариях. Двоичность проявленного мира присутствует практически во всех традициях, человеческий род тоже расщеплен на два типа существ, мужчину и женщину. Дети и старики в определенном смысле полностью не включены в мир человеческой формы, в них пол или еще или уже не проявлен, а только обозначен. Возраст и пол – вот две оси, по которым происходит нисхождение, восхождение, расширение и свертывание от метафизических принципов к конкретным жизненным проявлениям внутри мира человека, мира отчуждения от исходного единства. Неизбежное различие видно и в двух типах знания. Сначала по оси времени, т.е. возраста: дитя знает все, старик может только все вспоминать. По оси пола: женский и мужской разум, конечно, различны, хотя современные биологические исследования отрицают врожденную предрасположенность мозга к определенному (согласно различным полам) разуму. Но ведь очевидно, что среди великих ученых, философов, политических и религиозных деятелей большинство мужчин, редкая женщина допускается исполнять эти роли и редко исполняет их с превосходящим успехом. И дело здесь не только в социальных условиях и системе навязываемых критериев или же в заговоре, предубеждении. Ведь женщинам доступны тонкая психическая работа, интуиция, воздействие на других, внушение, манипуляция не только чувствами других людей, но и их волей, часто не замечаемая. Очень тонко эту «войну» двух начал Ф.М.Достоевский изобразил в «Кроткой». В этой повести герой (кстати, ростовщик!) вознамерился «воспитать себе друга» из Кроткой, девушки-сироты, ставшей его женой (она – олицетворение душевного начала, ростовщик, видимо, материального, точнее страстного, но одновременно фиктивного, которое можно назвать горячечным воображением). В удивительной дуэли воль, чувств, убеждений, бой идет с переменным успехом, но победителем выходит Кроткая, хотя во всех переплетениях она всегда в позиции защищающейся стороны и она погибает по законам классической трагедии. Интересно, что герой «всего пять минут опоздал», чтобы сделать из своей противоположности себе друга! Получается, что (интерпретируя эту психологическую художественную метафору в метафизическом смысле) левое и правое, мир и антимир, Инь и Ян разделены непроницаемо одним мгновением (или точкой, если в пространстве). Эта точка и мгновение рисуют видимый мир, мир иллюзии.

На Западе женский принцип считали пассивным, а в индуизме, наоборот, действующим и творческим.

В известных картинках, с помощью которых в индуизме поясняется отношение двух принципов, Пуруша созерцает, а Майя (иллюзия, т.е. Пракрити, создающая мир форм и имен) непрестанно танцу

ет перед ним. В тот момент, когда Пуруша уходит (т.е. перестает зерцать), танец тотчас прекращается и все исчезает. Другая картинка на этот же сюжет: один безногий и бессильный, а другой слепой, но силач. Хромой и слепой порознь никуда пойти не могут. Хромой на плечах слепого — вот дух и материя. Эти картинки иллюстрируют соотношение двух изначальных принципов. В конкретном же проявлении все двадцать пять упомянутых начал так тесно переплетены, что в этом плетении, в бесконечном орнаменте форм и имен ни один из них в чистом виде выделить нельзя. Всегда и везде присутствуют все, разнится их соотношение. Так, хотя и есть некая абстрактная идея человека, но в действительности этого абстрактного человека нет, а есть мужчины и женщины, дети и старики. По крайней мере, эти четыре типа существ, как стороны света, совпадают только в нулевой точке присутствия наблюдателя, в которой как раз человек как таковой отсутствует.

Среди прочих несовпадений интересно, что то, что называется духовной или космической энергией (никто не знает сейчас ее природы, поскольку она превосходит горизонт осознания современного человека), оказывается разнонаправленным у двух половин человеческого рода. Мужчины по идее должны направлять ее на духовные же предметы; во времена, когда эти самые предметы скрыты, они становятся (опять же по идее) мистиками. Женщины же направляют ту же самую таинственную энергию на материальный план, т.е. они прирожденные маги. Как написал Н.В.Гоголь, все женщины — ведьмы (от слова ведать). Зато если этим великим делом займется мужчина, то он доходит, как изобразил тот же Гоголь в «Страшной мести», до самого предела (в повести это убийство святого). Духовными практиками по преимуществу занимаются (традиционно) мужчины, получая таким образом «второе рождение», в котором, по идее, открывается истинное знание (известно, что высшие варны называются в Индии «дважды рожденными»). Будда, говорят, вообще не приветствовал создание женских монастырей. Женщины иначе поляризуют изначальную духовную энергию. Интересно, что в русской магии особое значение придается беременной женщине, считалось, что в таком случае действуют две души вместо одной. Женщина же (вместо всякой искусственной практики) в момент рождения ребенка как бы на одно мгновение получает полноту истинного знания, ведь ребенок, родившись, тождествен космосу. Правда, это ей не мешает сразу все забыть. Наверное, небесные близнецы посылают ей это знание, видя в ней и в ее ребенке мгновенное свое отражение, образ и подобие. Образ близнецов можно интер-

претировать как два микрокосма: в момент рождения младенец еще бессмертен (т.е. еще связан с космосом непосредственно), а мать в момент рождения умирает, так, согласно буддийской символике, Будда, рождаясь, убивает этим свою мать, Майю, иллюзию. Цепь отчуждения и забвения для появившегося на белый свет человека начинается с этого момента. Ступени отчуждения — определение пола, название имени, обучение, прохождение разнообразных социальных ролей, наконец, старость и смерть, возвращение к космическому знанию.

Человек сам для себя остается тайной, как и та бесконечная Вселенная, которую, он думает, что постигает как внешнюю для себя. Принцип научного знания — объективность, т.е. внеположенность объекта, а то, что не поддается такому познанию, признается несуществующим (или же существующим как-то не по-настоящему). Метафизический же принцип человека предполагает, что он есть существо прежде всего духовное, что он превосходит сам себя, т.е. он не есть то, чем кажется. То, что нет человека вообще, а существуют два несводимых друг к другу типа человека — мужчина и женщина — это тоже метафизический принцип, хотя выглядит эмпирическим фактом. Эти два типа несводимы и несовместимы, но не могут обойтись друг без друга, как левое и правое, лицо и изнанка, мир и антимир. Впрочем, —китайские медики говорят, что женщина это «Инь снаружи, Ян изнутри, а мужчина — Ян снаружи, Инь изнутри». Требования социального равенства в современном западном сознании полностью перекрывают доступ ко всяким метафизическим размышлениям по этому поводу, вообще для этого типа сознания социальность приобрела небывалую значимость, вероятно, ввиду ее катастрофической неустроенности и несправедливости. Конструкция современных сообществ (а значит, и доминирующий тип человека) такова, что развертывание и реализация этих принципов крайне искажены и не гармоничны. Магическое начало в особенности выглядит и представляется крайне карикатурно и понимается как ритуальное манипулирование некими предметами и символами, в то время как это начало принижывает собою все стороны жизни. Речь, разумеется, не идет о современном массовом сознании, которое видит в магии прежде всего завлекательный сюжет и пособие для своей «воли к власти». Разумеется, такой образ магии может вызывать только отвращение. Подлинные вещи, напротив, не бросаются в глаза, а чаще всего вовсе незаметны. Магия и познание — это действия души. Впрочем, душа знает все, точно так же, как тело все помнит. Интерес-

но, что зороастризм символически представлял душу, «фраваш», в образе крылатого диска, наверное, золотого или огненного. Этот образ очень близок, практически тождественен египетскому символу солнца (утверждают, будто бы Солнце-Ра было олицетворением для египтян Мировой Души). В этом нет ничего странного, ведь зороастризм очень древняя религия; обычно полагают, что приверженцы этой религии поклонялись огню и воде, забывая при этом, что огонь и вода для них были двумя модусами изначальной Энергии-Субстанции, поляризация которой на первичные «элементы» порождает миры. Возможно, что нетварный огонь и теперь кое-где появляется в бывших местах их поклонения! Итак, «фраваш» — это бессмертная крылатая душа, светящийся диск с крыльями. Почему светящийся — понятно, ведь душа просветляет плоть, но интересно, почему крылатый, что навело этих людей на мысль приладить душе крылья? Может быть, потому, что душа человека, эта искра Божия, отделяясь (как брызги отделяются от океана, оставаясь ему присущими) от того, что принято называть Мировой Душой, воплощаясь, облекается условиями материального (физического) существования. И вот душа «уловлена». Но она знает и помнит о своем пути внедрения в материальный мир: она «летела», вращаясь, вовлекая по пути своего движения материальные, информационные поля, энергии, частицы, облекаясь таким образом плотью. Т.е. плоть — это вихрь-оболочка души. Ее «полет» (в направлении к рождению в физическом мире) напоминает вращение несущейся с космической скоростью галактики. А проекция этой галактики, ее символ, — крылатый огненный диск, т.е. вихрь звезд вокруг ядра. Поскольку физический мир есть как бы экран для бесконечного числа непроявленных миров, то он и является местом встречи всех тех душ, которые посланы этими мирами, может быть, для встречи, а может быть, для обретения знания о физическом мире, ведь единственно, что получает здесь душа — это знание о мире, о непроницаемости материи, о своих усилиях по ее преобразению, придания ей своего образа, иными словами, она получает здесь уникальный опыт. Кстати, этим можно объяснить, почему люди друг друга плохо понимают, несмотря на изощренные средства общения, почему «чужая душа потемки», или как сухо выразился Аристотель: «с людьми жить трудно!». «Трудно», «потемки» — потому что души обладают изначальными знаниями обо «всем» своего мира; и только физический мир, больше того, только лишь одна Земля есть их общий мир, их общая «зона».

Проявленный мир (видимый, физический и психический, мир чувства и разума) — это экран непроявленного мира, который теперь признан и наукой под терминами «темной энергии» и «темной материи». Религия и философия (не сциентистская, а та, которую Аристотель называл «первофилософией») туда, в темный зал проецирует то, нехватка чего символизируется в цепи таких понятий: Бог, бессмертие, свободная воля, последнее основание единства нашего познания, рай и ад и т.п. Но подобно тому, как мы ничего не знаем о Боге, хотя все, что мы знаем, мы знаем именно о Нем, так же мы не знаем, зная, об этом темном мире; проекция же на экран — это тело. Человеческое тело не само по себе существует, оно есть видимый образ невидимого существа. Поэтому и знание человека, по видимости столь малое и ограниченное, на самом деле превосходит само себя. Сократ изрек приятно удивляющую формулу о своем незнании (в ней присутствует и парадокс лжеца). Конфуций произнес более трезвую формулу: «знаю то, что знаю и не знаю, того, что не знаю». Казалось бы, Сократ нацелен и, можно сказать, пикирует на незнание («темный зал»), а Конфуций призывает ограничиваться наличным и не стремиться к «злему знанию» (так в Китае называли любопытство к причинам чудес), призывает персонажей киноленты оставаться в пределах экрана. И если бы Сократ был действительно уверен в бессмертии своей души (как он это утверждал), то он должен был бы сказать: «не знаю, как много я знаю», т.е. я знаю больше, чем способен осознать, ведь душа знает все. Зато — не грех повторить! — тело все помнит. Память, воспоминание извлекает знание лишь к случаю, в ответ на вопрос. Западный стиль познания, формализовав процесс беседы, канонизировал как нормальное, правильное и достойное доверия рассудочное мышление, т.е. обсуждение и вынесение решения «по сути дела» (как в суде, логика рассматривает правильность суждения). Никакой непроверяемой интуиции, никаких прозрений и откровений, — все это не считается источниками достоверного знания, все это подводится под юрисдикцию воображения. Знание фактически приравнено к сохранению знания, к памяти, что проявилось затем и в образовании. Процесс же усиливающегося господства рационализации есть окончательное развернувшееся «уплощение» знания до экрана сознания, разгул бесознательного лишь эпифеномен этого развертывания. Понятно, что на традиционном Востоке (имеется в виду, не современном и не географическом) знание — это путь души, да и сама жизнь, как, например, у суфиев, это путешествие души, тарикат.

Человек есть то, что он знает. Если он знает только мир физических объектов, то он сам становится объектом. Смерть постоянно показывает ему, что он даже меньше, чем физический объект, что в физическом мире он ничто и никто. А сознание с такой же настойчивостью свидетельствует, что он больше, чем физический объект, а лучше сказать, что вообще таковым не является. С биохимической точки зрения он представляется взрывом и стремительным ускорением химических процессов, имеющих место и в природе. В любом случае, наука изучает явления в их закономерностях, основанных на убеждении, что прошлое равно будущему и «природа» не изменит свои повадки. Наука себя осознает способной решать проблемы и давать правдоподобные объяснения фактам. В сущности, все научные теории на деле суть гипотезы. Современный «цивилизованный» человек выбрал образ научного знания о себе в модусе бесконечного накопления сведений; это знание безличное, оно должно быть потенциально общепринятым (хотя общепринятое — это всего лишь общее мнение, столь же далекое от истины, как и частное мнение). Это знание, можно сказать, расширяется по горизонтали. Оно дает развертки предметов, например, разверткой куба (т.е. проекцией на плоскость) будет крест из шести квадратов. Идеалом остается обратное действие — из этих бесконечных разверток в конечном счете обратно собрать единую картину мира. Еще Кант, однако, сумел показать, что основания единства законов не доступно для познания. Т.е. развернуть-то можно, но как обратно свернуть — неизвестно. Старинный образ ученика мага, который подслушал могущественное заклинание и в отсутствие учителя произнес его, а то, что после этого начало «расширяться как вселенная», остановить не смог — таков образ современного аналитического знания. Убежденность в достоверности доставляется при этом инструментальным путем, наблюдением, экспериментом, конструированием схем, ведущих к уже принятым фактам. Иными словами, опора науки — это волевое начало, деятельность, а рассудок, выступающий как судья и проводник в расследовании (т.е. исследовании), тоже есть деятельность, но чисто идеальная. Цивилизация, ориентированная на такой тип знания, движется усилением и увеличением разрешающей способности (за счет техники) всех природных возможностей человека: восприятия, мышления, движения. Это увеличение ведет как бы к выворачиванию наизнанку свойств физического мира (в действительности их нельзя вывернуть, так как они, как лента Мёбиуса, имеют лишь одну поверхность явленного). Поэтому, усиливая контрасты между свойствами, человек лишь производит «мусор», который вскоре и выбрасывает «за забор», т.е. за горизонт сиюминутного восприятия.

Философия тоже есть воля, только это воля к истине, она не связана, в принципе, с инструментальной сферой деятельности, это — созерцание, отчасти и духовная интуиция. Истина как полнота проявлений — опора и одновременно цель философии (истина бытия, истина познания, истина действия и состояния). Следовательно, это созерцательное начало, где воля успокоена. Метафизика — это знание, которое не опирается ни на что, по крайней мере, в явленном мире. Она сама есть опора и первой и второй, т.е. воли-рассудка и воли-разума. Наука нацелена на факты и их связи (факты — это прошлое, они имеют дело только с прошлым и его проекциями в будущее). Философия нацелена на «все», на основания знания и существования, ее пафос — любовь к истине, преданность истине; метафизика имеет дело с непроявленным в явном, но она не имеет цели в мире явлений, тем самым она ближе всего к мгновению настоящего (вся Вечность в полноте настоящего момента). Если наука — это коллективный предрассудок (в нее верят с таким же убеждением!), то философия — это индивидуальное проявление сверхиндивидуального, но не коллективного (среда которого есть мнение, «общественное мнение»). Метафизика полагает себя вне различения индивидуального и общего (коллективного, если в приложении к социуму). Так можно очень схематично представить соотношение этих трех основных типов знания. Существует, конечно, и чисто мистическое познание, которое передается от учителя к ученику. Но современные «восточные» учителя (гуру) для масс как-то мало напоминают древних риши; «гуру» деградируют (как и властные структуры) от недопущения в свой адрес критики. Что значит отсутствие критики? В психологическом отношении это означает создание особых условий именно для учителя. Поклонение, а также энергия искусственно поддерживаемой любви «перекармливают» гуру (по крайней мере, тех, кто пользуется популярностью на Западе, «раскрученных»). Этим объясняется сравнительно короткая их жизнь, долгожителей среди них нет. В определенном смысле, они отмечают собой тупиковые направления, это тупики, в которые упираются вереницы учеников. Учитель, именно потому, что он учит, обращен взором в прошлое; ученики должны смотреть не на него, а сквозь него, если не хотят застрять в этом тупике (а большинство поклоняющихся именно здесь и застревают, создавая религии и религиозные движения). Так возникают организации, предприятия по «стяжанию духа», бизнес духа, со всеми прискорбными последствиями. Духовная жизнь принципиально индивидуальна и уникальна для каждого человека. Весь лабиринт сложившихся организаций не очень охотно выпускает попавшую в него

жертву, конкретного индивида, соблазняя и пугая его разными способами и приемами. В этом лабиринте нельзя ничего обрести, кроме встречи с минотавром, т.е. с самим собой, пропитываемым по ходу блуждания в лабиринте животным «духом». Над входом в Лабиринт был символ перекрещивающихся топориков — символ власти. Так точно и вступающий в духовный лабиринт влечется туда поиском власти (над миром, собой, другими). На каждом повороте есть свой «гуру», а в центре — главный гуру, сам деградировавший искатель. Тот, кого не привлекает никакая власть, никогда не предается поискам гуру, как, впрочем, он не будет подвергать этих внутрिलाбиринтных гуру разрушительной критике, хотя критика для них необходима, как свежий воздух, но она не должна быть убийственной, а скорее, выводящей из тупика.

Истинный исток всякого знания (значит, и трех выше названных) — это откровение, но, разумеется, не в религиозной окраске и даже лучше без нее, так как религии, будучи социокультурными институтами, несут в себе многовековой накопившийся груз предвзятых схем, предрассудков и отживших правил. Откровение вообще — это доступ к информационному полю Земли, а может быть и Вселенной, оно всегда готово проявиться для любого человека на Земле, правда, оно по какой-то причине редко встречается или, скорее, редко осознается. Наверное, человек становится глух к этому потоку информации, в том числе и потому, что блокирует свое сознание «неясно» ориентированной мыслью, т.е. последняя не настроена на соответствующий уровень знания. Даже приемник ловит только шум, когда он плохо настроен. Каждому типу знания соответствует свой «приемник», т.е. свой модус и сочетание модусов познавательных способностей души: чувства, рас-судка, воображения, разума, воли, интуиции. Для непосредственного знания, получаемого как откровение, пробуждается духовная интуиция. Таковы невидимые крылья души. Сама же она есть искра божественной любви. И поэтому человек есть не что иное, как бесконечная формула вселенской любви. В той мере, в какой он это знает, он и может быть назван образом и подобием Бога.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Бируни А.* Индия. Пер. с араб. М., 1995. С. 333–334.
- ² См.: *Тенон Р.* Символы священной науки / Пер. Н.Тирос. М., 2002. Гл. «Игольное ушко».
- ³ См.: *Энциклопедия мистических терминов.* М., 1998. С. 376.
- ⁴ Термины восточных метафизических доктрин я беру как знаки идей, более или менее известные также и на Западе. Это просто имена смысловых блоков. Нет никакой необходимости вникать здесь в тонкости этих доктрин, во-первых, по

тому что они соответствуют определенному времени и складу ума, во-вторых, потому что вряд ли они действительно могут быть поняты современным человеком, с присущим ему, по большей части, буквалистским пониманием.

⁵ Веданта Сутра. 1.2.11. СПб., 1995. Пер. Д.М.Рогозы. С. 25.

⁶ Платон. Собр. Соч. Т. 3. М., 1994. С. 497.

⁷ Этруски: италийское жизнелюбие. М., 1998. С. 123.

⁸ Конечно, Бог сотворил человека по образу Своему: «По образу Божию сотворил его; мужчину и женщину», — все-таки сразу в одном двоих! И далее: «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Библия, Быт. 1, 27; 2, 7). Неужели у этого колобка «мужчины и женщины» было лицо? Это, наверное, просто трудности перевода.

⁹ См.: *Коновалов С.С.* Книга, которая лечит. 9-я кн. Сердце и сосуды. СПб.—М., 2003. Впрочем, доктор тоже «помещает» душу в голову, но это имеет совсем другой, не буквальный смысл.

¹⁰ Там же. 13-я кн. Творение мира. Т. 1. СПб.—М., 2004. С. 31.

¹¹ Цит. по: *Шеллер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 193.

¹² Библия. М., 1983. С. 851. Дан. 4, 42. Правда, это слова не самого пророка.

¹³ *Эрнст К.В.* Суфизм. М., 2002. С. 145.

Проблема Другого в современной культуре и культурологии

Полезно партнера по коммуникации
заключается в том, что он другой.

Ю.Лотман

Культурная ситуация начала XXI века характеризуется сложностью и многозначностью, прошлое и настоящее соседствуют в культурном пространстве современности, иногда враждуют, иногда образуя некое полиморфное поле. Смена культурной парадигмы поставила человека в положение «на границах» временных и темпоральных структур, и «размывание» этих границ сопровождается высокой коммуникативностью, преодолением замкнутости традиционных культур и этнических, гендерных, эстетических стереотипов, плюрализмом культурных кодов и множественностью смыслов. В этом новом культурно-пространственном измерении четкость приемлемых еще в середине прошлого века моделей, построенных на бинарных оппозициях типа «традиция — современность», «Запад — Восток», «свой — чужой», начинает утрачиваться, а сами модели теряют свою категоричность. В современной культуре человек сталкивается одновременно с совершенно разнородными явлениями, которые трудно заключить в привычные рамки бинаризма, но в то же время дуалистичность категориального аппарата стремится свести разнообразие и амбивалентность феноменов культурной и социальной жизни к структурной определенности, несущей в себе аксиологический смысл.

По мнению М.Элиаде, двоичное членение природы и общества является универсальной чертой человеческого мышления и проявляется в таких характеристиках, как полярность, антагонизм, дополнительность. Для Элиаде «код полярности» приобретает значение, с одной стороны, способа «прочтения» природы и человеческого существования, с другой — универсального системообразующего принципа, охватывающего все многообразие бинарных и дуалистических

представлений. Многообразие форм дуальности привлекло к себе внимание исследователей культуры и общества в начале XX века, что было связано с зарождением культурной антропологии и социологизма Э.Дюркгейма. Многочисленные исследования начала XX века в области культуры и социума предложили два основных типа объяснения дуальной классификации социальных и экзистенциальных феноменов, со всеми космологиями, мифологиями и ритуалами, которые опирались на эту классификацию: социальное, основывавшееся на взглядах Дюркгейма и его последователей, и историческое, выведенное из «смешения двух» этнических групп – меньшинства – цивилизованных завоевателей и массы аборигенов, задержавшихся на примитивном уровне развития¹.

Дуализм мышления, проявившийся в культуре в виде устойчивых ментальных конструкций типа «свой – чужой», на онтологическом уровне создал и свои структурные параллели – «Запад – Восток», «традиция – современность», «мужское – женское» и т.д. В последние годы стало принято заменять слово «чужой» понятием «другости», признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурам, могут быть поняты и осмыслены как отличные от своих собственных, но не вступающие с ними в противоречие. С одной стороны, это новое отношение снимает полярность этноцентрических принципов, с другой – подчеркивает необходимость коммуникации между самыми различными культурами: этническими, гендерными, возрастными, субкультурами. Коммуникативный акт является реализацией отношения «Я» к «Другому» в рамках социальности. В то же время коммуникативные процессы конкретизируются в зависимости от того или иного этнокультурного контекста или области культуры. Коммуникация предполагает многомерность, будучи не сводима к двустороннему отношению «своего» и «другого». Вполне закономерно, что в эпоху коммуникации толерантность по отношению к ранее исключенным из магистральной культуры или маргинальным явлениям стала одной из особенностей культуры конца XX века, в которой уживаются и говорят своим «голосом» этнические и сексуальные меньшинства и самые разные субкультуры.

Тем не менее традиционные бинарные оппозиции продолжают существовать как в сознании, так и в исследованиях культуры и в социокультурных институтах. Как отмечают Ж.Делез и Ф.Гваттари, «бинарная логика ...все еще преобладает в сфере психоанализа, лингвистики, структурализма и даже информационных наук»². Отсюда, например, отношение к культуре Востока, которая выделяется в особый раздел учебных курсов, хотя абстрактному понятию «Восток» не при-

суща даже та доля обобщения, с которой можно говорить, к примеру, о странах Западной Европы. Особенно наглядно это отношение к Востоку как к Другому сравнительно с европейской, или западной, культурой (еще один конструкт) проявляется в области культуры художественной. Любые контакты между этносами и цивилизациями неизбежно ведут к соприкосновению с миром художественных ценностей «культуры Другого», основанной на своей собственной системе эстетических категорий, философских построений, поэтике, языке искусства. Великие произведения архитектуры, музыки, литературы охранялись территориальными и религиозными рамками и труднодоступностью. «Восток» — ментальная абстракция, созданная интеллектом и воображением европейца, — хранил от него свои тайны. Завеса была приоткрыта только в XVIII веке, когда началось проникновение в суть «культур Другого». Одно из направлений в изучении «восточных» культур характеризуется стремлением найти в них общечеловеческую значимость, ценности, обогащающие человека любой культуры. Это зачастую было связано с разочарованием в собственной культуре, которая объявлялась исчерпанной, ущербной, бездуховной. Такое возвеличивание Другого выразилось в ориентализме как взгляде на Восток со стороны, глазами постороннего наблюдателя. Еще одной особенностью европейского подхода к культуре Другого является стремление уловить «дух» или понять «душу» чуждой культуры, исходя из общефилософских или эстетических установок, через призму которых и рассматривались произвольно выбранные фрагменты различных культур.

Практически все исследования XVIII—XIX вв., какова бы ни была их установка по отношению к Другому — этноцентричной или ксеноцентричной, — характеризуются рассмотрением этого Другого как «чужого», удаленностью от него, малой степенью интегрированности заимствованных элементов и низкой коммуникативностью. В XX веке происходит взрыв межкультурного общения, что ведет к преодолению дихотомического мышления, к объединению субъекта и объекта как равновеликих и равноценных величин во взаимодействии, к становлению интересубъективности. Исследователей начинают привлекать не столько описание, оценка или структура «чужого», сколько поиски глубинных связей в решении проблемы тождества и различия, «проецируемости» смыслов. Обмен культурными ценностями становится неотъемлемой частью социокультурной ситуации, общение с другими культурами — условием полноценного существования своей собственной. Само понимание культуры выходит как за рамки узкой локальности, так и абстрактного универсализма; по словам

В.Н.Топорова, она живет «своим» и «чужим» и в союзе или столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Соответственно, активно ведутся поиски новых решений и методов, более адекватных в подходе к сложному миру современной культуры, образуемому «зону очевидных проблем, не поддающихся решению классическими методами»³.

Канадский культуролог и литературовед Э.Уолл выделяет две основные модели, которые лежат в основе различных подходов к изучению культур. В соответствии с долгой традицией стратифицированной, иерархизированной теории познания «знания рассматриваются как результат особого рода властных отношений между познающим субъектом и познаваемым объектом». Такая модель познания предполагает разрыв между субъектом и объектом, причем «в самом акте, при помощи которого утверждается господство данного субъекта над данным объектом извне, любая возможность плодотворного обмена между ними полностью исключена»⁴.

Другой моделью изучения культуры Другого является диалогическая. Диалог как модель обмена и как модель познания является, по мнению Э.Уолла, «оптимистической теоретической моделью», которая «прорезается через иерархии, говоря через границы, разделяющие две стороны, пронизывая их многочисленными отверстиями и показывая нам, что обе стороны диалогически связаны со сходными явлениями и состоят из сходных ингредиентов». Диалогизм является одним из направлений поиска преодоления субъектно-объектного дуализма в современной культурологии. Академический дискурс в последние годы часто обращается к проблеме культуры Другого как к области столкновения монологизма и диалогизма. Исследователей интересуют такие вопросы, как возможность познания культуры, условия продуцирования знания о различных культурах, изменение позиции субъекта, статус самого знания. В последние годы в обиход вошло понятие «ситуативных знаний», разработанное Д.Хэрэвей⁵. Согласно этой концепции, все знание, включая и научное, является частичным, продуцированным определенными группами и лицами в определенных целях в определенных контекстах. Знание не может претендовать на достижение некоего «взгляда ниоткуда». Признание его ситуативности приведет к большему плюрализму и толерантности в отношении Другого, что бросает вызов Просвещенческому универсализму и всей традиции западной эпистемологии. Под сомнение ставится в новейших направлениях теоретической мысли и традиционная модель коммуникации, которая подвергается в новую информационную эру значительным трансформациям. По мнению столь

известного исследователя современной культуры, как Ж.Бодрийяр, телеэпоха разрушает смысл традиционного общения собеседников, «разговор на деле оказывается лишь проверкой связи и подключения к сети, <...> нет больше ни передающего, ни принимающего. Есть только пара терминалов и сигнал, идущий от одного к другому»⁶. Такая замена собеседников, участников дискурса на два терминала разрушает диалог, основанный на системе упорядоченных различий. «На смену дуальности, на смену дискурсивной полярности пришла информационная дигитальность, тотальное самомнение сетей и средств». Действительно, диалогизм, будучи весьма привлекательным методом в исследовании Другого, далеко не всегда способен преодолеть бинаризм Субъекта и Объекта. «Какого рода диалог возможен и какой диалог существует между высоко индустриализованными и постиндустриальными, грамотными и неграмотными, густо населенными и редко населенными социальными общностями?» – такой вопрос ставит индийский лингвист и культуролог К.Тирумалеш⁷.

Отход от рассмотрения культуры Другого с позиций бинаризма требует создания новых методов и подходов к плюралистическому миру этой культуры, приобретающему в наше время все более сложный, противоречивый, зачастую мозаичный характер. В традиционных исследованиях культуры Другого можно выделить три основных направления, которые мы условно назовем эволюционизмом, релятивизмом и универсализмом⁸. Исследования, которые ведутся в наши дни в рамках этих направлений, носят совершенно иной характер по сравнению с теориями прошлых эпох. Так, большинство концепций XIX века были основаны на ментальных конструктах или воображаемых представлениях, но уже со второй половины века наблюдается стремление к эмпирическому изучению культур. Это объясняется, с одной стороны, реакцией на умозрительность существующих теорий, а с другой – признанием факта существования многочисленных этнокультурных общностей с присущими им обычаями и нравами, отличающихся не только от «европейского стандарта», но и друг от друга. Тенденция к эмпирическому изучению культуры Другого стала ведущей в культурной антропологии. Во многом исследования антропологов были реакцией на доминирующий в интеллектуальной жизни позитивизм, утверждающий существование единого стандарта рациональности для оценки всех явлений культуры и социума. Мысль XX века пришла к принципиально новому объяснению этих явлений, учитывающих эмоции, что предполагало новую установку исследователя, который должен был стать на точку зрения носителя исследуемой им культуры.

Начальный этап культурной антропологии связан с эволюционизмом, основоположником которого в этой дисциплине стал Э.Тайлор, стоявший у ее истоков. «Эволюционисты» воспринимают культуру Другого как отличную от своей собственной, но суть этого различия заключается в том, что «чужие» культуры предстают как ранние, менее совершенные стадии в развитии общей антропологической модели. Эволюционизм следует трехступенчатому правилу для упорядочивания культурного многообразия человечества: локализация нормативной модели — рассмотрение ее как конечной цели развития — описание отличных от нее культурных форм как шагов в направлении нормативной конечной точки.

Переживший период спада, с середины XX века эволюционизм снова начинает занимать заметное место в культурологических исследованиях, что связано с предложенным Л.Уайтом эволюционным и научным объяснением культуры. Основными положениями эволюционизма являются идея прогресса и выдвижение нормативной культурной модели, что ведет, в конечном счете, к этноцентризму, к предположению, что своя собственная культура и образ жизни являются более совершенными, чем все остальные.

Если для эволюционистов культура Другого — лишь стадийный момент прогрессивного развития, то для «универсалистов» она скорее методологическая условность. Согласно этой теории, разнообразие и различие в культурах — всего лишь видимость, а культурные коды различных культур гораздо ближе друг к другу, чем мы предполагаем. «Внешнее различие, основанное на внутреннем сходстве», — так можно сформулировать основной принцип универсализма. Задачей исследователя в этом случае становится выявление универсалий, глубинных структур, семантических инвариантов. Принципы универсализма лежат в основе структуралистских исследований культуры, начатых К.Леви-Строссом и ставших одним из ведущих направлений современной мысли. С этой точки зрения противопоставления «своего» «другому», или Запада Востоку, не имеют смысла, так как общая структура обеих сторон оппозиции объединена подлежащей универсальностью человеческой культуры и выступают лишь как вариации. Примером универсалистского видения культуры могут служить концепции Ренессанса, рассматривающие его как общекультурное явление, выступающее в разных формах в разные эпохи в разных культурах.

«Релятивистское» направление в исследовании культуры Другого признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с другими культурами. «Релятивисты» ставят своей целью сохранить неприкосновен-

ность культурных и человеческих различий и установить «соравенство» различных жизненных стилей. Исследования этого направления производятся в соответствии с двумя правилами: правилом контекстуализации и принципом произвольности. Первое предполагает изучение точки зрения Другого, т.е. наибольшего количества деталей, касающихся значений, символов, смыслов разных культур, что дает возможность осмыслить культурные процессы в определенном контексте. Второе предполагает, что носители разных культур могут воспринимать и оценивать одни и те же явления феноменального мира по-разному.

Релятивистский подход основан на принципе культурного плюрализма, что во многом соответствует современной культурной картине мира, в которой на сцену выступило большое количество ранее неизвестных культур и вновь образовавшихся субкультур, в которой научные открытия коренным образом изменили мнения о культурах прошлого, в которой сосуществуют самые разнохарактерные феномены. В постмодернистской теории и практике этот принцип абсолютизируется, доходя до бесконечного фрагментирования культуры. Здесь мы видим принципиально новый подход к культуре Другого – отказ от структурирования и упорядочивания культурных феноменов. Подобный отказ основан на признании ограниченности абсолютизации какой-либо формы рациональности, и это признание и составляет эпистемологический фундамент постмодернизма. Ответ постсовременности на проблему культуры Другого трудно оценить однозначно, в особенности понимая, что мы уже вступили в эпоху нового культурного сознания, одновременно глобального и фрагментированного. В эпоху смены культурной парадигмы трудно встать на четкую и определенную позицию в отношении культурного пространства, в котором стирается грань между «реальным» и «виртуальным». Но несмотря на всю его сложность и неоднозначность, на «исчезновение горизонтов» искусства, истории, самого человека, на небывалое развитие коммуникационных технологий, проблема постижения Другого и его культуры стоит так же остро и нуждается в новых решениях. Само понятие Другого расширилось и стало определяющим в многочисленных линиях разделов, пронизывающих современное общество – гендерных, этнических, субкультурных. С ростом мультикультурализма создаются новые основания для дифференциации и стратификации. «Мультикультурализм ...излучает дружелюбие, *другой* не обязательно противоположен *нам*. *Другой*, быть может, тоже имеет свою правду. *Мы* суть *они*, а *они* суть *мы*. Свои суть Чужие, а Чужие суть Свои, в каком-то смысле»⁹. С особой силой звучит голос Другого как представителя-

этнических сообществ, сексуальных меньшинств, различных субкультур. Важнейшую роль в понимании проблемы Другого приобретают гендерные исследования, во многом изменившие взгляд на культуру и общество¹⁰. Все эти проблемы представляют несомненный интерес для исследования феномена культуры Другого, но в данной статье мы остановимся на одном его аспекте — этнокультурном. Проблема этничности, этнокультурной идентичности привлекает к себе внимание исследователей различных социогуманитарных направлений, а в современной культурной практике многие черты культуры Другого как представителя этнокультурного сообщества уже не отторгаются, а инкорпорируются в «магистральную» культуру. Происходит «присвоение» Другого, в особенности в массовой культуре, которая легко заимствует культурные формы, еще недавно считавшиеся «экзотическими» и вызывавшие недоумение или усмешку. Мы можем найти примеры тому в области моды, кулинарии, музыки, рекреации.

Что же представляет собой этничность как характеристика Другого? Однозначный ответ на этот вопрос дать весьма сложно, и в исследованиях этничности существуют разнородные направления. Так, Э.Гидденс считает, что «члены этнических групп считают себя отличающимися в культурном отношении от остальных социальных сообществ, и таким же образом воспринимаются остальными группами в обществе»¹¹. Но не все этнические субкультуры воспринимаются как Другие, примером чего может служить этническая субкультура Русского Севера, которая обладает высокой долей самоидентификации, но не воспринимается как культура Другого остальными группами населения России, разве что в ее фольклорном варианте¹².

Обратимся к самому понятию этничности как характеристике Другого. Это понятие, обозначающее особый способ групповой ассоциации, является сравнительно новым (впервые оно фиксируется в словаре в 1972 г.) и относится к целому ряду характеристик современного общества. Данный термин характеризует определенного рода сообщества и определяет конфигурации социокультурных элементов и показателей (языка, образа жизни и др.), которые служат основой дистинктивной идентичности. В исследовательской традиции до недавнего времени было принято рассматривать характеристики этничности (особенно в нациях, сформировавшихся в результате эмиграции) как пережитки, остаточные явления, которые находятся в процессе исчезновения или могут быть зафиксированы как «ностальгия», «сентиментальные воспоминания». Это соответствовало идеологии «плавленного котла» как части проекта глобализации, что предпола-

гало «растворение» Другого и его культурной идентичности в общем глобализованном культурном пространстве. Тем не менее опыт современной культуры показывает, что на фоне глобализационных процессов еще ярче выступают черты культуры Другого, а этнические группы не только не стремятся скрыть свою «другость», но зачастую выставляют ее напоказ и даже преувеличивают этнокультурные особенности. Этнокультурным сообществам присущ ряд признаков, совокупность которых в определенной конфигурации придает дистинктивную идентичность данной общности как по отношению к доминирующей общности, так и к другим этническим маргиналам. К таким признакам относят структуру и иерархию ценностей, образ и стиль жизни, язык, специфику общения, отношения к труду, религии, семье, досугу и т.д. Трудность состоит в том, что среди этих признаков трудно выделить фундаментальный набор элементов, который бы позволил определить этничность как категорию, обладающую онтологическим статусом. Следует говорить об этничности как о динамической операциональной категории, в которой отражены, как было показано выше, постоянные сдвиги, смена акцентов, процессы становления.

Этничность может быть понята не как природное свойство, но как оценка объекта с точки зрения его потенциальной инструментальности. В трактовке данной проблемы часто смешиваются две совокупности критериев: оценивание Другого на основе его природных свойств (расы, пола, возраста и т.д.) с оцениванием его с точки зрения качества исполнения им определенной роли. В результате отношение актора с другими лицами, принадлежащими к отличному от его собственного этническому сообществу, строится не на основании их объективных достижений, а на основании приписываемых им качеств.

Проблема этничности обладает своей собственной дискурсивной территорией, ставящей под вопрос официальные версии культуры. Культура предстает как ряд динамических полей, где постоянно идет работа кодирования, перекодирования и ретерриторизации, что подчеркивает подвижность границ в культуре и социуме.

Акцент в изучении этничности делается на гетерогенность, различие, специфику, «другость». Дискурс этничности — это голос Другого, который вступает в сложные взаимоотношения с дискурсивными стратегиями социокультурного пространства. Именно сдвиг в позиции Другого в культуре, происшедший в последние десятилетия, поставил перед исследователями проблему этничности как голоса Другого, обладающего полным правом на существование в плюралистическом мире современной культуры.

Основным моментом в подходе к этничности становится различие, проходящее через все многообразие форм культуры и постоянно меняющееся точку отсчета (различные знаки, различные коды, различные сигнификации и т.д.). Культурное производство рассматривается как процесс, конструкция культурной идентичности характеризуется «перформативностью, позиционированием, а не позициями, уже сконструированными субъектами»¹³. Дезартикулируются старые бинаризмы патриархального логоцентристского дискурса — колонизируемый / колонизатор, господствующий / подчиненный и т.д. Если мы рассматриваем идентичность с точки зрения обмена, коммуникации, контакта, то этничность предстает проблемной областью, для которой характерно смещение, дислокация, дезартикуляция, дезориентация, что нельзя рассматривать как простое «перемещение» этнических характеристик группы в иное географическое культурное пространство. Проблема этничности во многом связана с ее динамическим, переходным, маргинальным состоянием.

Современный культурологический анализ ставит своей целью проследить «смещения», сдвиги в контексте идеологий, стремящихся к подавлению, «снятию» маргинальных голосов, что требует переопределения понятий «раса», «этнос», «класс», «гендер» с точки зрения конституирования идентичности.

Изучение проблемы этничности тесно связано с рядом других проблем, вставших перед исследователями культуры в последние десятилетия и конституирующих особое исследовательское пространство, имеющее выходы в область традиционных гуманитарных дисциплин (история, литература, социология, философия и т.д.), но в то же время занимающее намеренно оппозиционный статус в традиционном академическом мире, отказываясь рассматривать его изолированно от целого. К этому исследовательскому пространству можно отнести работы по гендерным, классовым, расовым и этническим различиям, а также по различным сексуальным ориентациям, причем концепты новой теории не являются устоявшимися и разработанными — не только по причине сравнительно недавнего появления этих проблем в научном познании, но и в результате принципиальной позиции, занимаемой представителями этого нового направления в отношении возможности финализации теории. По словам Стюарта Холла, «единственная теория, которой следует придерживаться — это та, с которой вам необходимо вступить в борьбу, а не та, о которой вы можете говорить свободно»¹⁴. Эти слова вполне применимы к анализу выделенной нами проблемы этничности, которая «не обладает ясностью уже понятого».

Большое внимание в изучении этнической идентичности уделяется ее манифестации в культуре повседневности, которая становится сложным полем взаимодействия различных влияний, заимствований, инкорпораций, в которых понятие Другого растворяется или, во всяком случае, утрачивает четкие очертания. Столь известный исследователь современной культуры, как Д.Харви, рассматривает эту неоднородность культуры последних десятилетий через призму потребления продуктов питания, к которым можно применить определение Дж.Рабана — «эмпориум стилей», подчеркивающее связь потребляемых продуктов с жизненными стилями, характеризующимися ростом плюрализма. Потребляемая пища становится не только объединяющим элементом в поддержании идентичности группы, но и выходом ее в качестве символического артефакта в более широкое культурное пространство, где, приобретая популярность, она несет с собой частичку своего культурного кода. Этот процесс можно наблюдать как на уровне межкультурной коммуникации, так и в процессе взаимодействия этнических меньшинств с доминирующей культурой. «Кенийские бобы, калифорнийские авокадо, североафриканский картофель, канадские яблоки и чилийский виноград соседствуют на полках британского супермаркета. Разнообразие связано и с распространением различных кулинарных стилей, даже среди сравнительно бедных. Эти стили всегда перемещались вслед за потоками мигрантов перед тем, как медленно раствориться в городской культуре. Новые группы иммигрантов (вьетнамцы, корейцы, филиппинцы, жители Центральной Америки), в добавление к старым этническим группам японцев, китайцев, «чикано» и ко всем европейским этническим группам, поняли, что их кулинарное наследие может быть оживлено для забавы и для прибыли»¹⁵. В результате типичный крупный полиэтнический американский город, такой как Нью-Йорк, Лос-Анджелес или Сан-Франциско (где большинство населения, по данным последних переписей, принадлежит к этническим меньшинствам), действительно представляет собой «эмпориум кулинарных стилей», так же как и эмпориум товаров со всего мира. Интересно, что кулинарные стили приходят быстрее, чем потоки иммигрантов. С точки зрения процессов глобализации и информатизации, характерных для современного мира, эта тенденция вполне сравнима с образом мира, редуцированного к «набору имиджей на статичном телеэкране». Другим примером «растворения» этнической специфики в общекультурном пространстве может служить индустрия развлечений, которая выстраивает свой собственный мир Диснейленда, где этнические идентичности выступают как симулякры, будучи потреб-

ляемы посетителями в качестве артефакта. «Вплетение симулякра в повседневную жизнь сближает различные миры, представленные предметами потребления, в одном пространстве и времени. Но при этом утрачивается любой след происхождения, или социальных отношений, связанных с их производством»¹⁶.

Данные примеры из области «растворения» культуры Другого в современном (или, вернее, постсовременном) культурном мире, который по определению предполагает плюрализм и дивергентность, позволяют прийти к заключению о снятии проблемы этнической идентичности как «другости» в контексте конституирования нового дивергентного культурного пространства. Однако вопрос этот гораздо сложнее, и мы можем, рассматривая различные социокультурные процессы, а также связанные с ними теоретические построения, столкнуться и с совершенно иными стратегиями и рефлексиями.

Если проникновение этничных элементов в культуру повседневности «большинства» можно назвать спонтанным процессом, то одновременно этничность может стать и предметом сознательной экономической манипуляции. Такого рода стратегии вполне совместимы как с эклектизмом (пост)современной культуры, так и с массовыми оппозиционными движениями, во многом определявшими ее развитие начиная с 1960-х гг. Город стал символом сообщества, которое могло преодолеть различия культур и субкультур путем легитимации этнического разнообразия и поддержки этнической (в отличие от расовой) идентичности. Примером стратегии такого рода может служить городская ярмарка в Балтиморе, созданная в 1970 г. с целью изменения самой концепции городского планирования. Она служила альтернативой волне насилия, прокатившейся после убийства Мартина Лютера Кинга, и привлекла громадные массы населения, причем даже сами этнические группы стали получать прибыль от «продажи этничности». Затем последовала институционализирующая коммерциализация зрелищных репрезентаций этнических характеристик, которая потребовала совершенно новых пространственных решений, основанных на поверхностном блеске дисплея, витрины, меняющемся участии наблюдателя, хотя и не сыграла никакой роли в решении социальных проблем города.

Такой же эклектизм в конструировании культурного пространства, включающего маргинальные структуры, наблюдается и в масс-медиа, особенно в телевидении, которое представляет географию дифференцированных культур и образов жизни как «попури интернационализма», включающего в себя целый ряд «малых» Италий, Гаван, Корей, а также «чайнатаунов», арабских кварталов, турецких зон, что

покрывает дымкой реальную географию через производство имиджей и реконструкций, костюмных драм, инсценированных этнических праздников и т.д. К этому состоянию вполне можно применить слова Ж.-Ф.Лиотара, определившего эклектизм как нулевую степень общей культуры современности; так, мы слушаем рэggi, смотрим вестерн, едим пищу из Макдональда на ланч и местную кухню на обед, душимся парижскими духами в Токио и одеваемся в стиле ретро в Гонконге¹⁷.

В культурологических исследованиях, основанных на философии постмодернизма, проблемы «различия», маргинальных культур и меньшинств концептуализируются в терминах фикциональности, фрагментации, коллажа и эклектизма, проникнутых ощущением неустойчивости и хаоса. В этом видении мира и культуры проблема маргинальных сообществ теряет свой дистинктивный характер, становясь одним из фрагментов общекультурного коллажа. В то же время мы наблюдаем другие процессы – как в повседневном бытии культуры, так и в теоретической рефлексии, – связанные с интенсификацией голосов маргинальных культур, не удовлетворяющихся возможностью коммерциализировать свою идентичность или инкорпорировать ее фрагменты в доминантную культуру. Большинство интеллектуальных рефлексий и теорий, направленных на установление границ идентичности, продуцируется внутри самих этих идентичностей и вступает в полемику с эгалитаристскими импульсами глобализаторских устремлений.

Присущая постсовременной теории культуры критика культурных доминант сопряжена с отсутствием позитивного действия на социальном уровне, в то время как именно последнее стало характерной чертой всех позиций культурных маргиналов. Социальная активность является неотъемлемой частью конструирования этничности и гендера в процессе репрезентации. Это выражается и в ряде аспектов получившего широкое распространение в отечественных исследованиях последних лет термина «картина мира»¹⁸. Разнородность картин мира в доминантной и маргинальной культурах, проявляющихся как в социокультурной, так и в художественной сферах объясняет разнородность типов репрезентации и несопоставимость эстетических критериев.

В процессе репрезентации также происходит переоценка культурных форм с точки зрения отхода от унифицированных нарративных репрезентаций субъективности. Говоря словами В.Бергена, искусство и теория должны показывать значение различий этнических, классовых, гендерных как процесса производства, как «нечто изменяемое, историческое, и поэтому то, по поводу чего можно что-то сделать»¹⁹.

В этом контексте одной из важнейших проблем является конституирование этничности как категории с точки зрения понятия субъективности. В большинстве саморефлективных конструкций субъективности всегда является исторически помещенной. В то же время с точки зрения этничности или феминизма их субъективность должна основываться на отказе от центристских моделей (этноцентризм, логоцентризм и т.д.). Репрезентации субъекта в доминантной культуре, будь это в визуальных образах или нарративах, всегда связаны с доксой и идеологией. Там, где этничность становится предметом репрезентации, она конструируется как набор значений, который затем входит в культурное и экономическое обращение. Сам акт репрезентации становится продуктивным и конституирующим, хотя он не всегда связан с позитивным действием на социальном уровне. Репрезентация становится процессом конституирования субъективности, но она также показывает роль Другого в медиации культурного текста. Такая репрезентация этничности становится предметом театрального рок-перформанса канадского композитора Р.Муррея Шафера «Патриа 1: человек-характеристика», в которой тематизируется проблематическая природа субъективности в (пост) современной культуре. Ее герой — молчащий анонимный эмигрант — представлен аудитории как «ЖЕРТВА» (это слово, написанное на указателе, следует за ним везде по сцене), он стремится определиться в новом враждебном мире, отказывающем ему в речи (поскольку его речь не является английской) и оставляющем его только с символическим голосом этнически закодированного аккордиона. Это «лишение голоса» магистральной культурой становится основным моментом протеста со стороны авторов, принадлежащих к маргинальным культурам. Отсюда широкое использование в дискурсах культур меньшинств рассказа от первого лица, автобиографичности, «побуждения» к разговору. В феминистской практике подобные стратегии разработаны Г.Спивак путем поощрения женщин рассказывать друг другу свои жизненные истории, что ведет к реконструированию идентичности и к возникновению коллективной субъективности.

В исследованиях этничности в настоящее время не существует культурного консенсуса в вопросе репрезентации, так как необходимость репрезентации различий между этническими группами создает сложную матрицу различий (возраст, пол, раса, класс, национальность, политические ориентации и т.д.), что дает гораздо более сложную структуру, чем традиционная оппозиция господствующей и периферийной культуры. Таким образом, в понятии «этничность» за

ключено многообразие точек зрения, объединенных скорее некими общими деноминаторами, чем единством и униформностью концептуального поля.

Исследования Другого в современной культуре — как традиционные, так и новейшие — обладают несомненным потенциалом для обогащения и расширения представлений о маргинальных группах, о коллективном Другом, но в то же время их могут характеризовать равнодушие и даже враждебность по отношению к нуждам и потребностям этих других. Культурные институты становятся средством как подавления и вытеснения, так и инкорпорации за счет потери идентичности маргинальных сообществ при помощи различных «измов», к которым известный теоретик в области гендерных исследований бел хукс²⁰ (с маленькой буквы. — *Е.Ш.*) относит «белый супрематизм», «гетеросексизм», «консьюмеризм», «империализм», «фаллоцентризм», «эссенциализм», «постмодернизм». Учитывая определенное сходство между проблемами маргинальных культур (этничность и гендер) и ставшее обычным в исследованиях последних лет совмещение их в понятии Другости, можно применить эти слова и к проблеме этничности. «Этикетки» представляют для хукс институционализированные стратегии для распространения виктимизации и расизма, прочем они не являются абстрактными категориями, а функционируют в специфичных культурных артефактах, таких как фильмы, романы, и других повседневных практиках. Изучение культуры повседневности необычайно важно для понимания положения Другого, с точки зрения этничности, гендера или субкультуры.

В исследованиях постсовременной культурной ситуации нередко подчеркивается одновременность возникновения постструктуралистской теории и выхода «дискурсов меньшинства» в теоретическое пространство. Именно в это время Другой перестает быть объектом исследования и начинает обретать собственный голос. Возникает вопрос: какова взаимосвязь между рядом положений постструктуралистской теории, в особенности субъекта и субъективности, политики репрезентации и сопротивления в культуре, и обращением к этим проблемам со стороны представителей культур Другого. Особенно остро этот вопрос встал в США, где «культуры меньшинства» представлены наиболее полно.

В своей известной работе «Что такое автор» М.Фуко задает вопрос: «Не все ли равно, кто говорит?», выражая индифферентность к вопросу авторства и к традиционному буржуазному пониманию литературы как формы самовыражения²¹. Несомненно, было бы важно проанализировать стремление различных культур Другого к обрете-

нию собственного голоса, что служило бы важнейшим моментом в установлении культурной самоидентичности. Тем не менее эта поляризованность при более подробном рассмотрении оказывается скорее отношением взаимопроникновения и взаимопересечения, что во многом объясняется контекстом их генерации, к которому исследователи относят движения социального протеста 1960-х и 1970-х гг., деколонизации третьего мира, кризиса либерализма, истории и репрезентации²². Таким образом, возникает историческая связка между поворотом к постструктурализму в теоретической мысли Запада в 1970-е гг. и требованиями традиционно маргинализированных культур быть услышанными, видимыми и репрезентированными в культуре. Выступления представителей культур Другого было вызовом доминанции «белого маскулинного субъекта» и традиционному структурированию истории культуры. Во многом это подготовило почву для деконструктивистского движения, которое приобрело особое звучание в американской литературной практике, т.е. именно в локусе выхода в широкое поле культуры маргинализированных меньшинств. Таким образом, можно говорить о спорном, но, тем не менее, продуктивном взаимоотношении между европейской постструктуралистской теорией и практикой исследований по этничности, гендеру и сексуальной ориентации в США. Возвращаясь к отрицанию Фуко проблем идентичности, субъективности и авторства и его видимого противоречия со стремлением Другого обрести голос и сконституировать себя как субъекта, можно сказать, что это связано с сопротивлением теории со стороны культур меньшинства, во всяком случае, теории, оформленной в маскулинных, «белых», гетеросексистских евроцентристских концептах. С этой точки зрения позиция исследователей, принадлежащих к культурам меньшинств, в отношении постструктуралистской теории определяется ее функционированием как новой формы интеллектуальной колонизации, которая подавляет выступления женщин, этнических, сексуальных и других меньшинств, лишая их авторства, притязания на голос, на присутствие и репрезентацию в культуре. В результате они приходят к внутренне противоречивой формулировке, содержащейся в «голосе на полях» А.Крупата: «Писатель никогда не присутствует, а неприсутствие не может говорить. Не случайно те из нас, кто работает с ранее маргинализированным материалом, отказывается от голоса в пользу текста»²³.

Открывая радикальную перспективу путем признания аутентичности голосов Другого, постмодернистское мышление немедленно закрывает этим голосам доступ к более универсальным источникам власти путем «помещения их в гетто, наделения прозрачной друговью, специфичностью той или иной языковой игры»²⁴.

На основании многочисленных исследований проблемы культур Другого, столь популярной в современной теоретической мысли²⁵, можно говорить о продуктивно диалектическом и интертекстуальном взаимоотношении между дискурсом Другого и постструктуралистской теорией конституирования исследовательского пространства, вмещающего проблемы культур маргинальных групп. Многие представители этих культур обеспечивали теоретическую почву для постструктуралистской практики, постоянно бросая вызов европоцентристским понятиям субъекта, автора, репрезентации и нации. Для таких известных исследователей, как Гаятри Спивак, Эдвард Саид, Тереза Де Лоурентис, постструктуралистская теория служит мощной и потенциально освобождающей критике «белых западных режимов знания и господства». Для Спивак особое значение приобретает деконструкция «извне» позитивизма, эмпиризма и европоцентризма в сочетании с критикой изнутри своих союзников — марксизма и феминизма²⁶. Эта смена фокуса и динамика исследовательской позиции связаны с проблемой субъективности, которая конституируется «на полях», но использует языковые инструменты господствующей культуры, тем самым подрывая ее. Маргинальное пространство становится пространством радикальной возможности, пространством сопротивления, но языковая солидарность, которая может привести к созданию коллективной самости этнического меньшинства, должна сочетаться с продуцированием знания, которое также происходит на внутреннем и внешнем уровнях. По мнению бел хукс, колонизированным группам необходимо деколонизировать свой разум и действия, что является процессом «восстания подавленного знания»²⁷. Исследования в этом направлении расширяют понятие «голоса Другого», рассматривая его и как личностную, и как коллективную характеристику. Культурологический анализ в этом случае постоянно имеет дело с взаимоотношением между господствующей идеологией и голосами с «полей», которые приобрели статус самостоятельного исследовательского пространства, в котором реконституируются категории этничности, класса, гендера, что ведет к новому пониманию построения культурной идентичности.

Сложность взаимоотношений между различными теоретическими направлениями последних лет показывает необходимость новой концептуализации в исследованиях культуры, как в пространстве, в котором разнообразны культуры, языки, практики и теории взаимодействуют через границы. Это приведет к отказу от традиционных компаративистских моделей культуры и к ее пониманию как сложного, гибридного, транснационального пространства, в котором па-

радоксы идентичности и различия показывают необходимость создания новой теории, включающей в себя культуры Другого, различающиеся по своей доминанте — этничности, гендеру или классу. Для выделения этих культур в качестве специфического объекта исследования необходимо выработать категориальный аппарат, основанный на новом понимании поликультурного пространства как поля взаимодействия гетерогенных тенденций.

Примечания

- ¹ См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- ² *Deleuze J., Guattari F.* A Thousand Plateau. Capitalism and Schizophrenia. L., 1987. P. 5.
- ³ *Орлова Э.А.* Культурная антропология в XX веке: объяснение равномерности и многообразия культурных феноменов // *Культура: теории и проблемы.* М., 1995. С. 130.
- ⁴ *Wall A.* Levels of discourse and levels of Dialogue // *Dialogism and Cultural Criticism.* London (Canada), 1995. P. 63.
- ⁵ *Haraway D.* Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // *Simians, Cyborgs and Women.* N. Y., 1991. P. 183–201.
- ⁶ *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. с. 284.
- ⁷ *Tirumalesh K.V.* Interdiction, or the Impossibility of Dialogue // *Dialogism and Cultural Criticism.* P. 14.
- ⁸ Подробный обзор истории изучения культуры Другого дан в работах автора: *Шапинская Е.Н.* Культура Другого и пути ее постижения // *Эстетическая культура.* М., 1996; *Шапинская Е.Н.* Дискурс любви. М., 1997.
- ⁹ *Якимович А.К.* Толерантность как способ самоутверждения. К проблеме изучения мультикультурализма // *Науки о культуре — шаг в XXI век.* М., 2001. С. 70.
- ¹⁰ О проблеме Другого в гендерных исследованиях см.: *Усманова А.* Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований // *Введение в гендерные исследования.* Харьков—СПб., 2001. С. 444–448.
- ¹¹ *Гидденс Э.* Социология. М., 1999. С. 234.
- ¹² См.: *Соловьева А.Н.* Северорусская субкультура в контексте модернизационных процессов: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2001.
- ¹³ *Thomson C.* Culture, Identity and the Dialogique // *Dialogue and Cultural Theory.* London (Canada), 1995. P. 51.
- ¹⁴ *Hall S.* Cultural Studies and Its Theoretical Legacies // *Cultural Studies.* London—New Bell, 1992. P. 280.
- ¹⁵ *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge (MA)—Oxford (UK), 1991. P. 300.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ См.: *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition. Manchester, 1984.
- ¹⁸ Подробнее об определении картины мира и ее роли в конституировании категории «этничность» см.: *Соколов К.Б.* Субкультуры, этносы и искусство: концепция социокультурной стратификации // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда.* М., 1997. Вып. 1. С. 134–143.
- ¹⁹ *Burgin V.* The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity. Atlantic Highlands, NJ, 1986. P. 108.

- ²⁰ Именно так автор обозначает себя сама.
- ²¹ См.: *Foucault M.* What Is an Author? // *Foucault Reader*. N. Y., 1984.
- ²² *Erkkila B.* Ethnicity Literary Theory, and the grounds of resistance // *American Quarterly*. 1995. Vol. 47. № 4. P. 565.
- ²³ *Krupat A.* The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon. Berkley, 1989. P. 20.
- ²⁴ *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge (MA)—Oxford (UK), 1991. P. 117.
- ²⁵ См.: *Gates H.L.* Figures in Black: Words, Signs and the Racial Self. N. Y., 1987; *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*. Durham, NC, 1991; *The Nature and Context of Minority Discourse*. N. Y., 1990; *Hall S.* New Ethnicities // *Black Film, British Cinema*. L., 1988; *Smith V.* Self-Discovery and authority in Afro-American Narrative. Cambridge (Mass.), 1987; *Comparative American Identities: Race, Sex and Nationality in the modern Text*. N. Y., 1991.
- ²⁶ См.: *Spivak G.C.* In Other Words: Essays in Cultural Politics. N. Y.—L., 1988. P. 290.
- ²⁷ *hooks bel.* Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Toronto, 1990. P. 54.

Боэций: древо творения

С начала новой, христианской, эры и вплоть до XII в. термин «метафизика» не использовался в западноевропейской философии, ибо под «природой» понимались телесные, а главное бестелесные субстанции, высшей из которых считался, разумеется, бестелесный Бог. Термин «метафизика» скорее мог характеризовать сотворенный, земной мир, однако прерогативой ума была устремленность к миру горнему, нетварному. Учение о бытии, онтология, чем иногда замещают метафизику, обеспечивалось теологией, дававшей о бытии самое надежное знание, укрепляемое философией. Это с очевидностью следует из произведений Боэция, с именем которого связано в том числе и знакомство – благодаря его переводам – с древней философией. Лишь в XII в., когда понятию естества придается устойчивый характер, чего не было в античности, понимавшей под природой мир преходящих вещей или рождающихся сущностей, философы возвращают и термин «метафизика» и заново поднимают проблемы метафизики, но непременно в ее связи с теологией. Однако то, что сделал Боэций – обоснование идеи творения и связанное с этим введение новых понятий: личности, субъект-субстанции, субсистенции, эквивокации и пр. – обсуждалось на протяжении всего периода средневековья вплоть до Возрождения, фактически начавшегося с критики идей Августина (Петрарка) и Боэция (Лоренцо Валла). Ибо именно Боэций попытался понять то *общее*, что связывает горний и дольний мир. Проблема универсалий – та онтологическая проблема, которую он решал в каждом своем произведении.

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ, проект № 04-03-00176а.

Боэций познакомил нарождающийся европейский мир, как мы знаем, и с Порфирием, соответственно с теми формулировками проблемы универсалий, которые бесконечно интерпретировались в средние века, объясняя христианскую модель мира. Помимо знаменитого «Утешения философией» и «Opuscula sacra», небольших теологических произведений, он написал многочисленные комментарии к различным философским трактатам (Комментарии к Порфириеву Введению к «Категориям» Аристотеля, Комментарии к «Категориям» Аристотеля и др.), твердо проводя в них свою линию и вовсе не допуская снисходительного тона в отношении себя (его часто считают всего лишь продолжателем греко-латинской проблематики). Его, как и Августиновы, стратегии мысли были весьма существенны для понимания средневекового мышления.

То, не знаю что. Именно линия Августина явилась оселком, на котором проверялась его собственная позиция. О пристрастии к Августину Боэций напоминал сам. «Тебе судить, — пишет Боэций своему тестю Квинту Аврелию Меммию Симмаху, — принесли ли какой-нибудь плод семена рассуждений, упавшие в мою душу из сочинений блаженного Августина»¹. Семена рассуждений, упавшие в душу, касались прежде всего того, что такое вещь, которая должна быть найдена, относительно которой должно быть понято, что именно она есть и какова и почему она есть. Эти вопросы ставил Аристотель, за ним Августин, но все дело в том, что Августин собственно вещь называл вещающего, то есть личного Бога, а остальное — сотворенными вещами, или вешезнаками, Аристотель же, говоря о доказательствах существования вещи, приводил в пример именно «земные» вещи: гром, затмение, человек.

Вопрос в том и состоит: в существовании какой вещи надлежало удостовериться Боэцию, а соответственно — что же это такое, вещь, и где она находится? Ведь чтобы утверждать, что она существует, ее надо найти. И не исключено, что она находится там, где ее не ищут, или там, куда не дойти. Разумеется, существование вещи принципиально для разговора о том, что она такое, а вот возможности разума при этом не столь огромны, они неточны, неловки, вечно опаздывают, вечно не поспевают за той, что высоко сидит и далеко глядит. Потому с самого начала ставится вопрос о соотносении *любой* вещи с *человеческим* разумом, который ведет трудную работу по созерцанию присутствующих (наличных) вещей, по внятию отсутствующих, по вопрошанию того самого известного как неизвестного, непостижимого nota ignota и, если посчастливится, по его нахождению². Созерцание, попытка понимания, вопрошание и, как конечная цель, на

хождение — четыре рациональные стратегии, предполагающие, что речь идет о чем-то *открытом*, о чем известно: оно или присутствует (вот эта книга передо мной), или отсутствует (потерялась, стоит в шкафу в другом доме), или, хотя и есть и известно, что оно есть (*nota*), но нужно поломать голову, чтобы составить хоть какое-то представление о том, каково оно и почему оно таково, то есть почему оно — *nota ignota*, и почему мы так им захвачены.

Свое как средство. С этими вопросами Боэций приступил к Комментариям к Порфирию, обследуя выращенное им дерево. И сразу скажем, что дерево это покажется ему шатким, поскольку, на его взгляд, оно подпилено у корней. И общее будет не то, и индивиды не те. К тому же почти сразу Боэций делает акцент не столько на необходимость теоретического знания аристотелевских категорий, сколько на их обязательное *употребление* (*применение* и в этом смысле — *полезность*, *utilitas*) и не только в логике, но во всей жизни, ибо вещами пользуются в самой повседневности, где любая вещь подвергается обозначению (*significatio*). Тем более, что, по Августину, полезное применение вещи образует путь к блаженству. *Способами* постижения вещи являются 1) *описание* посредством определения; 2) очищение (*dissolvere*) посредством деления; 3) удостоверение, или одобрение — здесь важны оба значения слова *comprobare* — посредством обозначающих, которые показывают, указывают и тем самым доказывают (*demonstrans*)³. Речь пойдет о чем-то не совсем привычном. Привычно — дать определения, мы у них в плену, ими наполнены учебники и словари. Но вот — описание, которое не находится в услужении у определений... Боэций же, даже прояснив разницу между определением и описанием, будет употреблять оба термина как взаимозамещаемые, показывая, однако, что именно описание — дело философии.

Боэций подразделяет десять категорий надвое: на род субстанции и на девять родов акциденций, постоянно напоминая, что акциденции играют важную роль в учении о категориях⁴. Эти десять родов наивысшие, над ними нет никакого другого рода. Значит, все они могут быть только описаны, а не определены, так как определение возможно только на основании рода. Не только субстанция, но и акциденции означены как высшие роды, — а потому «необходимо, чтобы все множество вещей обнаружилось как виды этих десяти родов. Эти роды отделяются друг от друга всеми отличиями-дифференциями, и *кажется*, у них нет ничего общего, кроме, *разве что*, имени, потому что обо всех говорится, что они *есть* (*esse*). Ибо субстанция *есть*, качество *есть*, количество *есть*...»⁵.

Глагол *esse* назван здесь именем, и можно подумать, что это — небрежность, что надо бы сказать «слово». Однако дальше выясняется, что употребление Боэция не случайно, ибо следующая фраза словно бы поясняет, что *est* — это глагол, *verbum*. И этот «глагол «есть» сказывается применительно ко всему, но не является для него общей единой субстанцией, или природой, но только именем, *nomen*»⁶. Впервые упоминаемое в комментариях «общее» означает термином *communis* и номиналистически связывается с именем, не определяющим единую субстанцию, или природу.

Обратим внимание на несколько странностей. *Первая*. Если знать определения имени и глагола, по Аристотелю, то такие замещения названий имени глаголом и глагола именем кажутся по меньшей мере странными. Но они не кажутся странными, если вспомнить, что Боэций — обученный Августином христианин. Августин же считал, «что *всему* частями речи нечто означает, а тем самым называется; если же называется, то и именуется, а если именуется, то явно именем»⁷. Поскольку любое имя говорит, то есть действует, то и имя глаголит, и имя — глагол. Сократ потому и Сократ, что он «сократит» или «сократствует». Ясно, что перед нами другая, *спекулятивная*, грамматика, которая допускает и деление на имя, глагол и пр. в практических целях, и дозволенные теорией взаимозамещения глагола именем, если он *называется и означивается*. При этом знак по определению может не выражать субстанцию, или природу. Он вообще может означать ничто, он — пустозвонство, *flatus vocis*. *Вторая*: если все вещи изначально оказываются *видами* этих десяти родов, и ни одна — не род, то вещь — не общее, а род, если следовать Аристотелю «Второй аналитики», — общее для вещи в качестве имени, а не сути бытия, ибо «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» (Вторая аналитика. 6 92b 10–15). Именно об этом говорил Боэций, что свидетельствует: здесь он понимает род на основании «Второй аналитики». В этом и дело, что все, что можно сказать и показать, это все есть, но самого бытия, известного через вещи, подверстанных под род и вид, как бы нет.

Описание и определение. Вещи, которые различаются какими-либо дифференциями, должны, по Боэцию, иметь нечто особенное, свое, не признак, а именно свое (*proprium quiddam*), которое, *на первый взгляд*, в качестве особенного, своего, собственного — не акциденция (в дальнейшем Боэций оспорит это утверждение), ибо «свойством чего-либо одного называется то, что имеет свое»⁸.

Здесь очевидно представление вещи на основании «Второй Аналитики» Аристотеля, *предполагающего*, что «суть бытия вещи составляют отличительные свойства, относящиеся к сути ее, и что только

они относятся к сути, и что их совокупность (совокупность отличительных свойств, дифференций. — *Авт.*) и есть ее собственное, и есть ее бытие»⁹. Это объясняет, почему Аристотель, но уже Аристотель «Топики» рассматривал проблемы не с помощью пяти сказуемых, а с помощью всего лишь трех (потом добавится четвертое): собственного, рода и акциденции, на первое место поставив собственное (Тописка, 4, 101b 15–25). *Ибо не род определяет суть бытия, а именно свое.* Именно свое «так *срослось* с вещами, свойства которых они суть, что не может быть отдельно от них»¹⁰. Вещь и ее свойство составляют такое единство, которое *нерасторжимо* при всех условностях названия, а они неизбежны. Именно это проявится в имени и знаках имени, а знак имени и имя непременно выявит это самое свое, даже если это будет вместе с тем свидетельствовать то, чего здесь сейчас нет.

И вот только экспонировав это, Боэций пишет о другой *именной* сетке, которая поможет уловить, что же такое десять категорий. Здесь впервые мы слышим объяснения того, как способствует пониманию категорий знание того, что такое род, вид, отличие, свойство и акциденции — в перечисленном порядке, последовательность которого Боэций не нарушает, хотя и вставляет свои замечания.

Пока эти замечания не касаются того, что понимается, к примеру, под акциденцией, если она уже не род, а нечто, приложенное к роду определенной категории с целью ее пояснения. Складывается впечатление, что Боэций оставляет это напоследок, постоянно напоминая читателю, что Аристотель писал для искусственных и знающих, а мы-де только начинающие. Однако отношение к свойству (своему) высказал сразу: «Знание свойства годится не только для вещей, которые выражаются единичными именами, как, например, способность смеяться для человека, но даже и для тех, которые прилагаются вместо определения (ставятся на то место, которое занимают определения, *in locum diffinitionis*)»¹¹. Свое собственное как заместитель определения соответствует тому, что об этом думал Аристотель в «Тописке», подразделив собственное на определение, выражающее суть бытия вещи, и то собственное, которое не выражает сути бытия вещи. И высказавшись в духе Аристотеля «Топики», употребив термин «определение», Боэций дальше развивает свое рассуждение, *как ни в чем ни бывало*, введя в него еще один новый термин — *res subiecta*: «Ведь любое свойство (*omnia propria*) включает субъектную вещь (субъект-вещь, единичную вещь, обладающую свойствами субъекта; подлежащее, которое говорит, то есть вещь, а не просто имя) в некую границу *описания*», или «ограничивает субъект-вещь каким-то термином описания (*terminus descriptionis*)». Словно описание — заместитель опре-

деления. И дальше в некоторых местах у него будет встречаться такое замещение, хотя в основном он различит определение и описание, *чего явно не было в комментируемых им текстах*. Возможно, было неявно, но проблемой это становится тогда, когда проскальзывается. Как голос мальчика: «А король-то голый».

Боэций проводит такое различие прежде всего потому, что его смущает термин «субстанция», который употребляется в разных смыслах: один для высших родов, другой для подчиненных. Субстанция в первом смысле, то есть выражающая предельный род, над которым нет никакого другого рода, «содержит в себе некое свойство вещи, смысл субстанции которой оно выражает; и то, что она показывает, она образует не только с помощью свойства, но сама становится свойством, которое необходимо входит в определение... Само же определение не содержит свойства, но само также становится свойством»¹².

Коль скоро речь идет о комментариях к Порфирию и Аристотелю, то нужно посмотреть, что же говорил Аристотель об определении и собственном? В первой книге «Топики» он пишет: «Определение есть речь, обозначающая суть бытия» (Тописка, 101b 35). Поскольку логика всегда занята постижением того, что такое тождество (это есть то) или отождествление, «когда спрашивают, одно ли и то же — чувственное восприятие и знание или разное» (Тописка, 102a 5–10), то определение необходимо. Однако предстоит выяснить, какую роль играет определение при решении проблем. Как пишет Аристотель, «всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на приводящее... Так как одно собственное означает суть бытия, а другое — не обозначает, то разделим собственное на обе только что указанные части и пусть то собственное, которое обозначает суть бытия, называется определением, а прочее, согласно общему наименованию, данному им, пусть именуется «собственное»» (Тописка, 101b 15–25). И далее он исследует род, собственное, приводящее и их отношение к определению. Собственное же в общем смысле — «это то, что, хотя и не выражает сути бытия вещи, но что присуще только ей и взаимозаменяемо с ней». Читать и писать свойственно человеку, и наоборот — человеку и только ему свойственно читать и писать (Тописка, 102a 15–25). Род в полном соответствии с Порфирием, о чем речь будет ниже, Аристотель определяет как «то, что сказывается в сути о многих и различных по виду вещах» (Тописка, 102a 30). Поскольку речь идет о сказывании по сути, то род прямо соотносится с определением и собственным. Также с ним связывается и акциденция, которая есть то, что «присуще вещи, или то, что одному и тому же может быть присуще и не присуще... И потому ни

что не мешает, чтобы привходящее иногда и по отношению к чему-нибудь становилось собственным... Однако вообще оно не будет собственным» (Тописка, 102b 5–25). Таким образом, получается, что речь идет о *четырёх видах собственного*, присущего вещи в разной степени. *Ни о виде, ни об отличии Аристотель речи не ведёт*. Упоминает, правда, о видовом отличии, но его «как относящееся к роду нужно ставить вместе с родом» (Тописка, 101b 15–20).

Но вот что такое определение по «Второй аналитике»? Во-первых, как пишет Аристотель, есть разные виды определений. Один вид, когда определение выражает суть бытия вещи, другой вид — «это речь, объясняющая, почему нечто есть». Первое определение обозначает нечто, но не доказывает его; второе есть «*как бы* доказательство сути вещи, отличающееся от доказательства положением терминов. Ведь не одно и то же, скажем ли мы: «почему гром гремит?» или «что такое гром?». В первом случае на вопрос ответят: потому что огонь потухает в облаках; на вопрос же, что такое гром, ответят: шум потухающего огня в облаках. Так что одна и та же речь выражена различным способом: один раз как связное доказательство, второй раз — как определение... Одно определение есть недоказываемая речь о сути, другое же — силлогизм о сути, отличающийся от доказательства способом выражения». Но есть третий вид определения — «заключение доказательства сути», когда на вопрос: что такое гром? — отвечают: шум в облаках (Вторая аналитика, 2, 93 b 30–94a 15).

Как мы заметили, Боэций в вопросе о том, что такое определение, придерживается версии «Топики», лишь *отчасти* учитывая «Вторую аналитику», спросив, «почему» и «зачем» вещь, ибо у Боэция, *помимо* упомянутого Аристотелем *определения*, для образования которого нужны род, вид и отличие, собственным свойством является не упоминаемое Аристотелем *описание*, получаемое без помощи рода, вида и отличия, когда все же образуется полнота представлений о вещи, когда вещь обнаруживается в своем единстве. «Причина одного, — пишет Аристотель, — в чем-то ином, причина же другого — не в чем-то другом. Так что ясно, что и суть чего-то не опосредована, и, стало быть, она — начало; а что это *есть* и *что* они есть, — это следует предположить или разъяснить каким-либо иным способом» (Вторая аналитика, 93b 20–25).

Описание можно дать предельному роду, над которым ничто не стоит в отличие от подчиненного рода и который есть начало всему остальному. Боэций употребляет термин для «всего остального» — *procreatio*, под которым в первую очередь подразумевается — «произведение», «претворение» и только в этом смысле или затем «порож-

дение». И потому, хотя связь со «Второй аналитикой» есть, но она не столь очевидна, как кажется, да и термин «описание» введен самим Боэцием, нигде не ссылавшимся на Аристотеля.

Между тем введение идеи описания смутило всю родо-видовую картину. Как пишет Боэций, «дело мрачнее, чем может показаться в первом приближении, *id obscurius est quam ut primo aditu dictum patet*»¹³, ибо оказалось, что только и именно описание свидетельствует род. Когда Порфирий составил «нисходящую» схему своего «древа», то высшим родом назвал субстанцию, под которой помещались соответственно тело, живое существо, человек. Тело было родом для живого существа, живое существо — родом для человека, но и то и другое было *видами* субстанции. В полной и непреложной мере она одна могла называться родом. И она одна должна быть равна тому, что она определяет.

Соответственно вопрос об определении вообще становится шатким. Становится шатким и определение *вида* (то есть *подчиненного рода*) как рода, и описание, которое иногда называется определением предельного рода. Его критика такова: род в ответ на вопрос, что это, сказывается о многих видах (это определение рода), а вид в ответ на тот же вопрос сказывается о нумерически различных индивидах (это определение вида). «Животное» есть род относительно вида «человек». То же «животное» относительно рода «тело» есть вид. Если «животное» рассматривать как вид, ему уже не присуще определение рода, и наоборот. Самое, как принято считать, точное определение замещается описанием. Это значит, что «Порфирий, следовательно, даже если бы захотел заключить род в определение, не мог бы этого сделать»¹⁴. Невозможность определить род сам по себе, предельный род — одно из главных недоумений, с которыми Боэций подходит к рассмотрению проблемы общего. Ибо о роде, который сказывается обо всем, «ничто не сказывается»: «о нем же ничто», *de ipso vere nihil*¹⁵. Но откуда же род получил способность сказываться?

Очевидно, что эта способность чем-то обусловлена, скажем, способностью понимать нечто, исходя не из известного вообще, а из более известного для нас, как говорил в «Топике» (141b 5) Аристотель, давая очень любопытное определение общего: «Известное вообще известно не всем, а у кого хорошие умственные способности, так же как здоровое вообще — это здоровое для тех, у кого тело находится в хорошем состоянии» (Топика, 142a 5–10). Получается, что общее — что-то очень избирательное, оно, это общее, присуще не всем, а если и всем, то как возможность. Оно эталонно.

Уже даже на основании сказанного ясно, что «Категории» будут рассматриваться с позиций всего Органона, подправленного, то есть некоторым образом очищенного, Органона, и судя по тому, как, словно само собой разумеющаяся, вводится идея описания, обсуждения трудных мест, выделенных самим Аристотелем, или неясностей, на которые обратили внимание последующие комментаторы, не будет. Словно бы с Аристотелем все решено. Словно бы он уже сложился, известен как определенное нечто.

Во избежание неверных конъюнкций Боэций предпочитает метод сложения, в результате чего могут появиться козлоолени, метод делений, выделяя два типа деления: «как таковое» (или «само по себе») и «по акциденции». Деление как таковое предполагает деление рода на виды, разъяснение многозначного слова (*vox plura significans*) и целого на части. Обращаясь к делению по значениям слов, Боэций заостряет внимание на том, что «слово, деление которого мы пытаемся осуществить, является двусмысленным (*vox aequívoca*) или родом». Ясно, что и под «двусмысленным словом» и под «родом» понимаются «слова» и их значения. Здесь *пока vox aequívoca* может быть понято как омоним, как многозначное слово. Однако сразу обратим внимание, что Боэций нигде не пользуется термином «омонимия» (равно как «синонимия», «паронимия»). Многозначностью тем не менее можно объяснить 1) взаимозамещения имени и глагола; 2) описания и определения; 3) свойство как определение; 4) двойственное имя рода как предельного или подчиненного, что Порфирий называет видом, то есть имеющего разные определения. Но вот что любопытно. Если предельный подчиненный род — имя для *разных* имеющих разное определение *вещей*, то в таком случае мы имеем дело с омонимией. Если же с помощью определений определяется *одна и та же вещь*, то речь идет о двусмысленности вещи. И то и другое выражено через *vox aequívoca*, и это еще одна проблема вещи, поставленная Боэцием и никоим образом не Аристотелем. При сопоставлении определений, данных Аристотелем и Порфирием, обнаруживается еще одна странность. По Аристотелю, определение — это свое, собственное вещи и сама вещь, а по Порфирию, определение оперирует родовым именем и отличительным признаком. Как все это может быть согласовано?

Род — вещь или имя? Этими вопросами, как кажется, нужно озадачиться, ибо они оказываются решающими в рубке древа Порфирия.

С различия о том, что такое общее, выражаемое разными терминами (*universalia, communia, collectio, totius*), начинается главная тема Комментариев к Порфирию. В формулировке проблемы нет слова

«универсалия» или «универсалии». Речь идет о родах и видах: «Относительно такого сгустка (вопросов) (*circa haec consistentia*) я отказываюсь говорить: пребывают ли они (роды и виды) самостоятельно (или — грубее — субсистируют ли они) или положены в качестве одних чистых (голых, пустых) понятий (*intellectus*), субсистенции они телесные или бестелесные, и положены ли отдельно от чувственновоспринимаемого или в чувственновоспринимаемом»¹⁶.

Если сравнить греческий текст Порфирия и его латинскую версию, то сразу же возникает ряд вопросов. Во-первых, в латинской версии употреблены логические термины: «положены, *posita*, в качестве одних чистых понятий». Русский перевод этого фрагмента Боэция, поскольку это — не перевод, а выписка из перевода А.В.Кубицкого (с. 23), затуманивает мысль о телесном (*corporea* — это прилагательное), переданном как существительное — «тела», в то время как выяснять предстоит именно то, могут ли роды и виды субсистировать сами по себе — как телесная или бестелесная субсистенция, но не тело, в чувственновоспринимаемом или отдельно от него. Более того, перевод скрывает и даже не замечает ни этой «положенности в качестве понятий», ни того, что эти понятия пусты и бессодержательны, не говоря уже о том, что термином «*intellectus*», применяемым к человеку в том числе, передан и неоплатонический Ум.

Парадокс, однако, в том, что если бы роды и виды были обозначены только как понятия, а «всякое понятие (*intellectus*) возникает на основании субъект-вещи (*ex re subiecta*)», которую, на наш взгляд, французский философ-медиевист А. де Либера очень точно толкует как «онтологический субъект»¹⁷, и если бы роды и виды были только в интеллекте, то о них нельзя было бы составить понимание. А потому необходимо было бы найти способ, позволивший бы утверждать, что роды и виды одновременно и некая реальная вещь, но не субстанция, и находятся в интеллекте, не будучи пустыми понятиями.

Как считает А. де Либера, такое средство предоставили Боэцию второй и третий вопросы Порфирия. Если роды и виды бестелесны, но связаны с телесными сущими, то они представляются в чувственновоспринимаемом, будучи отдельными. Для этого достаточно положить, что человеческий ум обладает способностью «соединять то, что разделено, и разделять то, что соединено»¹⁸. При объяснении механизма ощущения Боэций опирается на понятия телесного и бестелесного Александра Афродисийского, который полагал, что ощущения представляют уму телесные вещи как бестелесное. Термин «универсалии» в их оппозиции «сингуляриям» появился у Боэция именно при разъяснении позиции Александра Афродисийского. Боэций на-

зывает универсалиями умопостигаемое, а сингуляриями, или партикуляриями, причастностями — чувственновоспринимаемые вещи. Ум может разделить то, что чувства вручают ему. А вручают они то, что в телах существует как смешанное и соединенное, позволяя себе, таким образом, созерцать и рассматривать бестелесную природу саму по себе, без помощи тела, в котором сращены телесное и бестелесное. Отсюда и вывод, что роды не существуют, но мыслью отделяются, абстрагируются от тел, выявляя при этом в непохожих вещах черты, делающие вещи схожими. Эта интеллектуальная операция рождает универсалии как вид, если речь идет о схожести единичных вещей, и род, если речь идет о схожести видов, создавая некий общий образ. *Универсалии, таким образом, это общее имя, приложенное к любому общему, виду или роду.*

Но далее начинаются новые расчленения уже внутри общего: вид — это мысленное представление (*cogitatio*), собранное на основании (*collecta ex...*) субстанциального сходства несхожих индивидов, а род — то же, но только на основании сходства видов. Слова «*cogitatio collecta*» имеют особую нагрузку. А. де Либера считает, что «*cogitatio collecta*» — то, что мы передали словами «мысленное представление, *собранное* на основании...», — это концепт, схватывание, *Be-griff* во всей строгости этого термина, синтетически схватывающего несходное на основании сходства, это, как он пишет, «*логическое сходство*», продукт того, что еще в III в. называлось «актом рационального уподобления»¹⁹.

Cogitatio — не отдуманное и объективированное *cogitatum*, не *intellectus*. У этого состояния *cogitatio* еще смутные границы, рожденные обдумыванием. И все же *cogitatio collecta* можно, на усмотрение переводчиков, переводить даже как «мысль, собранную на основании...», как «понятие, собранное, или сформированное на основании...» Но переводить второе слово в этом едином термине (*cogitatio collecta*) как «*выведенное из...*»²⁰ рискованно. К этому словно бы побуждает русский язык, но за этим термином большая «реалистическая» судьба. В XII в. Петр Абеляр будет весьма сердит на этот коллектор свойств.

Вопросы Порфирия, ставшие знаменитой головоломкой в средние века, послужили основанием для различения трех направлений: реализма, концептуализма и номинализма. Почему, однако, вопросы Порфирия считаются такими трудными и какие сложности обнаружил Боэций, заявивший, что сам Порфирий на них остерегся ответить? Современный философ, которому часто и дела нет до универсалий, четко и бойко отвечает на них, даже не ведая, что вопрос о реальности универсалий как форм восходит к «Пармениду» Платона

и «Метафизике» Аристотеля, а номинализм к современнику и сопернику Сократа Антисфену и некоторым стоикам, хотя историки философии постоянно о том напоминают. Но средневековье, которому важно было точное знание о том, как причаститься целому, такой четкости не знало.

У Аристотеля тоже было разное отношение к общему. Во «Второй аналитике», например, он полагал общее отличным от множества, но содержащимся «как тождественное во всем этом множестве» (100 а5–10). В трактате «О душе» он говорит об общем как интеллигибельной форме вещи. В 7 главе трактата «Об истолковании» общее, с одной стороны, полагается вещью, а с другой — высказыванием о вещи (17а 39–40). В V в. однако, взаимосвязь между разными отношениями к общему у Аристотеля была утрачена, и Порфирий во «Введении к «Категориям» Аристотеля», и Боэций в «Комментарии к Порфирию», выстраивая собственные позиции, пытаются каждый своим способом выстроить эту связь. Порфирий, заводила спора об универсалиях, понимал род 1) как множество людей, связанных родственным происхождением и отделенных от других родов, 2) как начало рождения — от одного предка и из одного места. Эти два значения рода относятся, как полагает Боэций, к области истории или поэзии, но есть еще и 3) иное понимание рода, каким пользуются *философы*, — как начало для подчиненных ему видов, «сказывающееся о многих различающихся по виду вещах при ответе на вопрос «что это»²¹.

Все три значения важны и равноценны, поскольку речь идет о *существовании* рода, и здесь не обойтись без первых двух, и о *понимании* его, то есть о значении рода в третьем смысле, и этот третий смысл, как комментирует это место Боэций, «заимствован у двух предыдущих»²². И хотя, как он пишет, «может показаться, что это значение слова «род» распадается на... части, которые Порфирий соединил союзом «и»²³, однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что все три значения объединяются идеей «подобия» («ведь и отечество есть в известном смысле начало рождения, так же как и отец»²⁴). Потому, хотя Боэций действительно отказывает роду и виду, заодно и единичному человеку в статусе субстанции, но он не отказывает им в существовании, ибо при всех применениях понимание упирается в саму вещь. Вопрос: в какую?

Для выражения обнаруженных странностей Боэций пользуется слегка иронической лексикой: «нужно только разрешить одно небольшое недоумение», «для внимательного наблюдателя здесь достаточно много отличий», «просится ненадежная догадка», «впрочем, здесь может возникнуть недоумение». Так, например, недоумение возни-

кает по поводу того, что если вначале Порфирий придавал роду значение множества, а затем — начало рождения, то в другом месте меняет порядок значений. Основанием кажущегося несообразия у Боэция являются тропы и переносы. «Установившийся обычай человеческой речи» допускает, чтобы одно имя было «перенесено речевым употреблением» на нечто другое, связанное с первым каким-либо отношением²⁵. Кроме того, эти речевые выражения позволяют об одном и том же сказать по-разному, например, использовать то, что в риторике называется *переходом* (гипербатоном), когда два синтаксически взаимосвязанных слова разделены или удалены друг от друга, или *сопряжением* (зевгмой), объединяющим предложение вокруг одного главного члена предложения. Помня, как замешал риторике логикой Августин²⁶, трудно представить, что для Боэция такие словоупотребления были всего лишь словесной эквилибристикой, тем более что они очень напоминают процедуры соединения и деления. Похоже, что с самого начала он подводит читателя к тому, что род, понятый в качестве субстанции, страдает какой-то нечеткостью.

Переводя Порфирия, Боэций для выражения самостоятельного существования рода и вида употребляет глагол *subsistere*. Однако в дальнейшем термин «субсистенция» — «существование самостоятельное», «само по себе» — Боэций считал приложимым в чистом виде только к Богу, который никак не может быть ни родом, ни видом, ибо к Нему вообще не приложимы никакие категории. Но он прилагал этот термин и к сотворенным вещам, которые сами по себе были субсистенциями, а допуская акциденции — субстанциями, что двусмысливало единичную вещь. Вопрос вторгся в зону связи вещи-мысли-имени, о чем писал Августин и что до сих совершенно игнорировали историки философии, говорящие о Платоне, Аристотеле, стоиках, но не о позиции Августина, столь существенной для христианской мысли. Трудность поставленных вопросов в том, что если под родами и видами подразумеваются платоновские идеи, которые существуют сами по себе (а Порфирий — платоник), то говорить о них как о телесном — при предположенности существования — нонсенс. Это было ясно и в последующие века, когда иные комментаторы Порфирия благополучно заменили термин *subsistere* термином *existere*²⁷. Но Боэций употребляет именно «*subsistere*», подразумевая, хотя и бестелесное, но единственно и только *существование*.

Употребление двух терминов, выражающих существование, передает представление о роде и виде в разных контекстах. И Боэций, взявшись за комментарий к Порфирию очевидно совершает ревизию логического прошлого. Ибо сперва вопрос об универсалиях

рожден как Аристотелева критика Платона, а затем — в пору внедрения платонизма в аристотелизм — с его помощью была обнаружена, по выражению А. де Либера, «конфронтация корпуса разных Аристотелевых текстов с его же «Категориями»». Потому создать историю проблемы — означает дать отчет об этих феноменах и попытаться обнаружить глубинные структуры, которые держали их «на плаву». Поскольку речь в логике идет или о тождестве, или об отождествлении (это есть то-то), то связи имени с вещью играют первостепенную роль: если подразумевается тождество, то на первый план выступает идея однозначности или синонимии, если — отождествление, а в случае христианского творения мира — причащение, то — двусмысленность или омонимия, в зависимости от того, к чему прикладывается одно и то же имя — к одной вещи, по-разному выражающей свое, или к нескольким вещам, естественно имеющим разные определения. Тогда выявляются структурные общности, позволяющие детально проследить за метаморфозами некоего вопроса в философии разных эпох.

Еще раз повторим: из анализа Боэцием универсалий не складывается впечатления, что он отвергает их существование, ибо *нигде не отвергает* Порфириево определение рода от первого предка или из определенного места. Он иронизирует над тем, что вначале говорится о множестве, затем о единичности, а потом наоборот. Но даже говоря о философски понимаемом роде, считает, что он создан по сходству с первыми, что не отрицает признания его существующим, напротив, подчеркивает его существование как первого, единственного. Как зачинателя. Как то, что есть единство для множества, *communia*. Как чистую единичность, ту самую субъект-вещь, или субъект-субстанцию, схватившую в себе единичность и общность. Когда же Боэций говорит, что «всякий род есть или то, что мыслится как само по себе или в вещи, или то, что относится как предикация к другому, ибо его свойство (его свое) определяет конституирует его бытие» и что «такое определение указывает на вещь саму по себе»²⁸, то вопрос о том, что он игнорирует первое Порфириево положение, попросту снимается. Более того, Боэций признает существование общего как единичности, единственности так, как впоследствии Ансельм Кентерберийский признает бытие Бога на основании того, что Он то, больше чего нельзя помыслить, то есть *он переформулирует вопрос Порфирия по ходу комментария*. Вопрос отныне ставится не так: существуют ли роды и виды или только мыслится, а так: можно ли свидетельствовать существование общего на основании мысли.

Вещь как отношение вещей. Фактически род и вид Боэций анализирует с точки зрения свойства, как *выражающего* суть бытия чем-то (то есть являющегося определенным во всех их вариантах, выделенных Аристотелем), так и *не* выражающего, но показывающего, какова она, то есть двусмысливая его. Так, ответ на вопрос, что такое род, подразумевает и *нахождение* его существования и *размышление* о его собственном существовании, и *высказывание* о чем-то другом (то и это). Ответ на вопрос о существовании рода и о его субстанции подразумевает знание *свойства* рода, *своего*. Речь в таком случае идет о том, что *общее* — *это вещь сама по себе* (*res per se sicuti est*) в полном соответствии с утверждением Аристотеля из трактата «Об истолковании» (17а 35–40) и «Топики» (142а 5–10), где общее эталонно. Если мы говорим, что род — это предикация, то имеется в виду не вещь, а то, как относится (*refertur*) предикация к своим субъектам, то есть тоже в полном соответствии с тем же фрагментом Аристотеля с одним, однако, существенным «но»: у Аристотеля речь идет об общем и единичном как о *разных вещах*, а у Боэция *одно и то же общее может быть и вещью и отношением к вещам*.

Это пример показывает, как происходит подправка Аристотеля и как двусмысливается одна и та же вещь, она становится *vox aequivoca*: она начинает по-разному определяться. Не только разные вещи с общим именем имеют разные определения («пес» — это и живое существо, и созвездие), но одна и та же вещь, обозначаемая определенным именем, может иметь разные определения. Так, одна и та же линия может быть одновременно выгнутой и вогнутой в зависимости от аспекта, с какого она определяется, «но в то же время находится всегда в одном и тот же субъекте»²⁹. Одно и то же, рассматриваемое с разных точек зрения, с разным вниманием, выявляет внутреннюю способность к преобразению. Так, если мы будем рассматривать общее (*имена* родов и видов) применительно к тем *вещам*, о которых они сказываются в ответ на вопрос, что это (а мы уже знаем, что определение указывает на суть бытия вещи, это собственное вещи, накрепко схваченное, концептированное с самой вещью), увидим, как «на наших глазах оно из множественности, соответствующей предикации, превратится в единичное»³⁰, указывая саму вещь, слипшись, схватившись с вещью. «В самом деле, животное, которое есть род, сказывается о многом, но когда мы рассматривает это животное в Сократе, то оно переводится из множества, соответствующего предикации, в единичное. Ведь Сократ — животное, и само животное становится единичным, поскольку Сократ — индивидуален и единичен»³¹. Более того, Боэций проводит отождествление общего родо-

вого имени и эссенциальности вещи, полагая, что «человек» как общее имя и «человечность» — одно и то же. «Точно так же «человек» сказывается о многих людях, но если мы станем рассматривать ту человечность, которая находится в Сократе, то она становится индивидуальной, поскольку сам Сократ — индивидуален и единичен», и «способный смеяться становится уникальным, хотя и может сказываться о многих людях»³². Обнаруживая возможность подобных превращений, Боэций на деле, фактически показывает способ существования общего в единичном, в качестве единичного и возможность отдельного мышления о нем. «Вещи такого рода существуют (esse) в телесных, чувственно-воспринимаемых вещах. Но мыслятся они помимо чувственного, так что может просматриваться их природа и глубоко постигаться свойства». И дальше Боэций повторяет то, что затем скажет о Христе, собирающем себя как персону: это мы рассматриваем их духом, выделяем определенные черты сходства, которые не могут существовать нигде, кроме индивидов, методом аналогии, или сходства (а уловляется самое странное сходство). «В сингуляриях это сходство становится чувственно-воспринимаемым», а «мыслится универсальное», и если «это сходство в универсалиях, то оно становится интеллигибельным»³³.

Более того, в ответ на одну родо-видовую схему Порфирия Боэций представляет сразу несколько схем, в которых общее, вопреки Порфирию, утверждавшему, что общее не свойственно чему-то одному, как раз этому одному свойственно. *Одну* схему мы рассматривали, когда представили Аристотелево общее как свойственное кому-то или чему-то одному, но правильно рассуждающему или здоровому. *Вторую* схему сам Боэций называет *более удобной*, чем схема Порфирия. Это схема деления предикатов. Одни сказываются о единичном, другие о множестве, одни на основании субстанции, другие на основании акциденции. Те, что на основании субстанции делятся на те, что отвечают на вопрос, что это (определение как свое собственное именно этого рода), и на те, каково это (отличие рода, отделяющее его от других родов; оно же — собственное рода внутри самого рода). *Третья* схема: когда имя (свое рода) отождествляется с самой вещью. Можно, как пишет Боэций, изложить еще шесть схем, предложенных Аристотелем в «Топике». И все они равно будут свидетельствовать вещь.

Ясно, что слово «вещь» здесь также двусмысленно: вещь и общее, и единичное. Потому когда Боэций говорит, что он здесь изложил точку зрения Аристотеля³⁴, то это выражение следует читать *cum grano salis*: это *им* изложенный Аристотель. Это Боэций продумал

единство единичного и общего, знака, имени и вещи. И это, разумеется, не неоплатонический вариант постижения общего как «не свойственного чему-то одному», «non proprie alicui»³⁵.

Но тогда становится понятно, почему Боэций употребил два термина для выражения общего: «universalia» и «communia»: первый для выражения общего самого по себе, единичного, присущего всем, второй — для выражения единства множества. Также очевидно, что он занимает *концептуалистскую* позицию, которая вовсе не представлена «Категориями» Аристотеля, где «общее не находится в подлежащем», и лишь отчасти «Метафизикой», где общее находится в подлежащем, но оно не вещь. Этот контекст, возможно, и задан тем, что Аристотель говорил об общем: оно избирательно и свойственно только одному тому, что находится в хорошем состоянии. Речь идет в данном случае только об индивидуе как неделимом и неопределимом единстве. Он-то и всеобщ — как неделимое и неопределимое, как *nota ignota*. Но если общее индивидуально, как оно может сказываться о многом? Особенно при поставленном Порфирием условии, что род может сказываться о видах, виды об индивидах, но не наоборот³⁶. Однако, похоже, на деле все гораздо сложнее, и сложность в том, как понимать бытие, *esse*, как оно соотносится с вещью и каков способ понимания *in re*. Ибо объяснить надо существование таких бес- и внетелесных всеобщих, как «Бог, ум, душа». Такое общее более подходило бы для позиции реализма, если учесть, что *esse* в начале комментария вынесено за скобки родовых категорий и не имеет с ними ничего общего, разве что имя. И если в данном комментарии Боэций настаивает на концептуалистском решении, очевидно, здесь некий другой контекст анализа.

Персона индивида. Одна и та же вещь, считает Боэций, то есть числовое тождество, есть тождество и по виду, и по роду, то есть она и есть субъект-субстанция, отчего Боэцию и не нужно было деление на первую и вторую сущность, как это было в «Категориях» у Аристотеля, то есть *не нужно было деления на субъект и предикат*. Вещь и есть все. Сократ есть Сократ как все, как целое, которое охватывает и субстанцию, не будучи ею. Это он, Сократ, говорит и разворачивает всякое высказывание о себе, по мере надобности применяя его к определенным задачам. И все предикации — это как разворачивание линии из точки для каких-то целей, для использования, с возможностью сворачивания назад, в эту самую точку, не имеющую определения. Здесь — все возможные проявления своего, собственного. И потому истинно существует только субъект-субстанция, она одна. Предикация — это конечный вариант существования в этом конкрет-

ном применении, это его троп, его иносказание, но необходимое иносказание, свидетельствующее истинное существование, полноту существования и, соответственно, лишенность его в той мере, в которой оно существует как конечное. Потому Боэций и говорит, что «от того, что сказывается об одном, род отличается количеством предикации»³⁷, а сущее (ens) — *не общий род для всего*, neque enim commune genus omnium est ens (в этом согласны и Порфирий и Боэций)³⁸, оно — не бытие, а причастие бытию. Потому все сущее не из него, оно неоднозначно, а двузначно (aequivoce). Это сущее в разных смыслах. Самосущее, мы видели, Боэций назвал субсистенцией, все другое — субсистенцией-субстанцией, двусмысленным в прямом смысле названия. Естественно, что объединяются они только именем, но не по тому смыслу (ratio), который заложен, который есть согласно имени этого само сущего. Здесь Боэций выражает действительно христианскую идею творения, используя и Платона и Аристотеля. Он показывает метод их возможного соединения. Это метод не заимствования или развития идей античности, а наоборот — их конвергенции в христианскую мысль. Ибо не может быть одного начала у всех вещей, как в семье. Однако «были и такие, кто придерживался этого мнения»³⁹ (да и сейчас такие есть), кто считал, что у вещей одно родо-видовое начало. Это желание одного — такого — начала привело к превращению бытия (esse) в сущее (est). «Что же до того, что мы называем est, то они, изменив его в причастие, поименовали греческим словом *ὄν* и латинским ens»⁴⁰.

Все это очень похоже на христианскую схему творения, но Боэций был бы плохим логиком, если бы осуществил прямой перенос. Он объяснил позицию Аристотеля примером «из физики». К человеку и лошади приложимо имя вида — животное, оно для них однозначно, синонимично, а вот к человеку живому и нарисованному оно не подходит, общее имя «человек» становится омонимом. И два рода одной и той же вещи могут существовать только в подчинении друг у друга, а если они *равны*, то не могут быть родами одного вида в отличие от истинно единосущего, не допускающего никакого подчинения. И потому у вещей нет одного начала, но есть 10 первых начал. В этом и отличие Боэция от Аристотеля. Последний допустил 10 начал, посчитав, что бытие было только бытием, лишь именем связанным с миром сущих вещей. В принципе оно могло быть и не связанным с ними. Боэций же говорит о единоначалии.

Он пишет свои комментарии в конце V века, когда христианизировался Римский мир. И христианство принимает ens как знак причастия истинному бытию. Боэций, замахнувшийся срубить дерево,

посаженное Порфирием, оказался перед живой стеной, оградившей его. Дерево с его жесткой иерархией оказалось кстати нарождающемуся вассально-сеньориальному обществу, которого еще не было; оно расчищало ему путь. Ссылаясь на Боэция, философствующие магистры забывали об истинном смысле его философии. Они шли параллельно ему, *индифферентно*, по слову Гильома из Шампо. Именно *ens* стало точкой приложения интеллектуальных сил, а не *esse*. И так до тех пор, пока не находился кто-то, кто, подобно Боэцию, ставил под сомнение родо-видовые начала и понимал, что и у Аристотеля вещь помещается *между* ними, вне их, будучи связанной с ними только именем, то есть оказывается не там, где ее искали. 10 или 14 категорий, сгруппировав вещи, обнаружили место и простор бытия между ними. И хотя Боэций в теологических трактатах дал схему сотворения, на основании которого Бог-Вещь-Бытие причащает себе мир не просто сущих, но сотворенных вещей через событие боговоплощения, этой схемой не пользовались. Дисциплинарно-философскому миру «деревянная» схема Порфирия была понятнее, хотя это был христианский мир. И этим обнаруживалась трещина внутри самого христианства, сказавшаяся в XIII в. доктриной двух истин.

Но если оставить все, как описал Стагирит в изложении Боэция, то действительно — «в чем великая трагедия Рождества? Где Крестный путь?»⁴¹. В схеме нисхождения от высшего рода к единичностям (в этом Боэций упрекает Порфирия — что он дал только схему нисхождения) или даже восхождения от единичностей к высшему роду, человек *зажат* внутри родов, имен и знаков. В схеме боговоплощения человек выходит на свидание с самой вещью, лицом к лицу. И тогда вовсе не случайно Боэций, говоря о том, как расчлняется вид, называет единичное не «индивидуальными особями», как это сделано в русском переводе⁴², а персонами (*personae*), наделенными волей, образующей собственные отличия⁴³, то есть дифференции, особенности.

Между «и» и «или». В таком случае очевидно и то, что Боэций обязан был представить новую схему — творения. И он ее представляет, оставив место для Порфириева древа как частного случая и вплотную приступив к обсуждению теологических проблем. Пытаясь разобраться в вопросе о единстве Троицы и о тождестве Лиц, Боэций родо-видовую классификацию, на основании которой и тождество и различие устанавливается по роду, по виду и по числу, приводит в качестве лишь одной из возможностей понимания. Но он поставил себе задачей проникнуть в истинную форму, а не в образ, в «ту форму, которая есть само бытие и из которой бытие. Ибо всякое бытие — из формы»⁴⁴.

Эта короткая формула запечатлела как бы два бытия: самого по себе и из чего-то. Примером второго Боэций считает изваянные мастером статуи, получившие вид на основании формы живого существа. Первое же и истинное бытие — Бог, относительно которого можно сказать, что он «форма без материи, и потому она едина и есть то, что она есть», в полном соответствии, казалось бы, с «Метафизикой» Аристотеля (1031a 15—1032a 12, 1041b 8—11). Но именно «казалось бы», потому что Аристотель ведет речь о *любой отдельной конкретной вещи*, которая тождественна «сути *своего* бытия», о том, «что бытие *каждой* вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» (Метафизика, 1031b 15—20, 1032a 5—10. Курсив наш. — *Авт.*). И эти положения подкрепляются примером: «одно ли и то же Сократ и бытие Сократом?».

Боэций же — наоборот — *отличает* «то, что есть», тождество сущности и существования, безматериальную форму, то, что он называет «Божественной субстанцией» или просто — Богом, от «всего остального», что «не есть то, что оно есть». И первое «то, что есть», и второе, что «не есть то, что оно есть», он *омонимически* объединяет (как и Августин) именем «вещь», но определяет их по-разному. Вещь, которая не есть то, что она есть, «получает свое бытие из того, из чего она состоит, то есть из своих частей; она есть вот это *и* то, то есть соединение своих частей, а не это *или* то по отдельности; так, «земной» человек (весьма существенна такая оговорка сравнительно с Аристотелем, которому не было нужды определять человека как «земного». — *Авт.*), состоящий из тела и души, есть душа *и* тело, а не душа *или* тело по отдельности; следовательно (вопреки Аристотелю. — *Авт.*), *человек не есть то, что он есть*».

От этой вещи отличается Вещь-Бог, потому что это — «вещь, не составленная из того и этого, вещь, которая есть только «вот это». Эта Вещь — «поистине есть то, что она есть. Она прекраснее и могущественнее всех вещей, ибо не зависит ни от чего. Она подлинно едина и в ней нет никакого множества, ибо в ней нет ничего другого, кроме того, что она есть... Форма, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей материи, ибо в противном случае она была бы не форма, а образ»⁴⁵. И это одно из существенных отличий Вещи от вещей, нетварного от тварного. Аристотель существенно переосмысливается. Можно ли сказать, что он *влияет* на взгляды Боэция? Конечно, но в плане обдумывания его мыслей, как мы всегда обдумываем проблему. Ему важна истина. Согласно в результате он будет с Аристотелем или нет — это вообще не вопрос. Здесь нельзя даже сказать, что Боэций развивает Аристоте-

леву логику, ибо логические операции у него другие. Вот и Божественная Вещь может быть понята уже не омонимически, а *эквивокативно*, или *двуосмысленно*: про нее можно сказать, что она это *или* то по отдельности, притом что это *или* то — каждое — будет включать в себя всю полноту этой себе тождественной Вещи, что и отличает эквивокативное от омонимичного. Как пишет Боэций, «хоть Бог и именуется тройко: Отцом, Сыном и Святым Духом, — все же такое тройное наименование не обязательно создает число... мы произносим «Отец и Сын и Святой Дух» совсем не так, как [синонимические имена] какой-нибудь многоименной вещи. Ибо и клинок, и кинжал — это одно и то же и то же самое, а Отец, Сын и Святой Дух — это хоть и *одно и то же*, но *не то же самое*»⁴⁶. Но именно потому к Богу неприменима родо-видовая классификация, ибо «Бог ничем не отличается от Бога, поскольку ни акцидентальных, ни субстанциальных различий, коренящихся в субъекте, между ними быть не может. А там, где нет никакого различия, и подавно не может быть множественности». При попытках применить категории к Богу «все они изменятся». И Боэций приводит примеры изменения. «Когда мы говорим «Бог», нам, конечно, кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая выше субстанции; и называя его «справедливым», мы обозначаем, конечно, качество, но не привходящее, а такое качество, которое есть субстанция, но и не субстанция, а сверхсубстанция».

Даже стилистически Боэций следует за Августином. Тот говорил — время, но не время, этот — субстанция, но не субстанция, а... «Точно так же, говоря о Боге «великий или величайший», мы, по-видимому, обозначаем количество, которое есть сама субстанция, и именно такая субстанция, которую мы назвали сверхсубстанцией; ибо «быть» и «быть великим» для Бога одно и то же»⁴⁷. Остальные категории: места, времени, обладания, положения, действия, претерпевания принципиально не применимы к Богу как не подверженному времени и не находящемуся нигде. Боэций выдвигает критерий, согласно которому категории Аристотеля нельзя применять ради постижения вещи, поскольку они не предполагают свободу вещи быть иной. «Будучи отнесены к какой-либо вещи, — пишет он, — категории *заставляют* эту вещь быть именно тем, что они о ней высказывают (на наш взгляд, в таком представлении Боэция о категориях положена мысль о логической попытке выразить античную идею судьбы. — *Авт.*)... Так, например, когда мы говорим «субстанция» — будь то о человеке или Боге, — мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция: субстанция «человек» или субстанция «Бог». Одна-

ко есть разница: ведь человек не есть только *человек* как таковой, а потому *не есть и субстанция*; тем, что он есть, он обязан также и другому, отличному от человека как такового. Бог же, напротив, есть именно сам Бог как таковой, и в Нем нет ничего, кроме того, что Он есть, и именно поэтому он и есть Бог»⁴⁸.

Он — не что, а какой. Боэций в этом следует Августину. Тот, прочитав «Категории» сказал, что он все понял. «По-моему, книга эта ясно толковала о субстанциях и их признаках: например, человек — это качество,.. он именно «какой», не субстанция»⁴⁹. Что такое в человеке, в Боэциевом понимании, отлично от него самого? Он — из земли, и он — от Бога. В обоих случаях он сотворен. И в обоих случаях он — всего лишь образ. В так понятом человеке наличествует, к примеру, наряду с предопределенностью, родоначалием, покорностью, подчиненностью (в прямом смысле слова *subiectus*), такая способность, полученная по акту божественного свободного творения, как воля, способствующая самоформированию человека, как возможность самостоятельного созидания, где субъект понимается как основание для чего-то, как предположение или положение чего-то. Потому наиболее трудной оказалась работа Боэция именно с этими терминами — «субъект» и «субстанция», принимающая акциденции, — явно неприменимые к Богу как превосходящему все человеческие высказывания и не принимающему никаких акциденций.

Единственная категория — отношения — является тем, «ради чего, собственно, мы и вели все предыдущие рассуждения»⁵⁰. Категория отношения, у Аристотеля «Метафизики» «меньше всего являющаяся чем-то самобытным или сущностью» (1088a 20—25), у Августина, напротив, характеризует связь между Лицами Троицы. Для Боэция эта категория также не обладает признаками акцидентальности, но, как логик, проясняющий основания, он берется разрешить возникшее затруднение (не сущностна, но выражает сущность). Он рассматривает пример отношений между господином и рабом. Раб не является акциденцией господина, ибо с упразднением раба исчезает и господин и его власть над рабом. Сказуемое отношения «целиком состоит» не в констатации того, что бытие *есть*, а в том, как оно есть или не есть в связи с чем-то другим. Кто-то, например, может быть рассмотрен слева или справа, в зависимости от того, как я на него смотрю, «и то, что он есть теперь, он есть благодаря мне и из-за меня, но отнюдь не благодаря самому себе»⁵¹.

Направленность внимания — один из существенных методологических принципов Боэция, способных изменить сказывание о вещи и в ином смысле понять сказанное самой вещью. Единственная вещь

сказывает себя разное, не изменяясь, не колеблясь и не изменяя сущности. Это ведет к тому, что, не создавая инаковости вещей, отношение создает «различие лиц»⁵². Различие отмечается тем, что Бозций называет «относительной предикацией», ибо Бог Отец «никогда не начинал быть Отцом, хотя произведение Сына для него субстанциально»⁵³. Различия между Отцом и Сыном — именно в различии внимания, направленного на вещь с точки зрения человека, с места, занимаемого человеком. Они *отсюда* кажутся различиями, тогда как на деле между ними нет различий, «поскольку и Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог». Но поскольку *отсюда* они кажутся различиями, «постольку множественность Троицы возникла именно в сказуемом отношении».

Однако пример отношений между рабом и господином, казалось бы, не соответствует сопоставлению с равноипостасной Троицей, как не соответствует и позиции тождества. Снимая это недоумение, Бозций пишет, что «категория отношения не всегда применяется только к разным предметам, как в нашем примере — к господину и рабу; ибо они различны», а потому инаковы. «Но ведь и всякое равное равно равному, и подобное подобно подобному, и тождественное тождественно тождественному», чему и подобны отношения в Троице, не содержащей инаковости⁵⁴. Так что категории едва ли применимы даже и к тварной вещи, поскольку она содержит образ Бога, то есть образ уникальности, бессмертности, вечности и выраженной многозначно. Однако Бозций делает еще один «мысленный эксперимент», пытаясь приложить их сообразности персональности вещи.

Индивид — persona, субстанция, субсистенция. Вопрос о роли, какую сыграла личность (лицо, персона) в формировании средневековой логики, и в частности для разрешения проблемы универсалий, вовсе не маловажный, поскольку относится к основаниям тео-философии: речь идет о Христе.

В трактате «Против Евтихия и Нестория» Бозций характеризует личность как «индивидуальную субстанцию разумной природы»⁵⁵. Именно это определение закрепилось в последующей философской литературе, а потому именно к такому определению надо отнести особенно внимательно, поскольку речь идет о соотношении личности и природы.

Имя «природа» в IV в. употреблялось в основном в трех смыслах: как тело, как телесные и бестелесные субстанции, как все существующие вещи. Бозций добавляет четвертое определение природы: это «те вещи, которые, поскольку они существуют, могут быть каким-либо образом постигнуты разумом»⁵⁶. Такое определение охватывает и суб-

станции и акциденции, божественный и человеческий миры, в той мере, в какой они рационально постижимы. Второе употребление смысла «природы» касается только субстанции, а она есть то, что может действовать или претерпевать. Здесь, как видим, природа определена через три аристотелевы категории: сущность, действие и претерпевание. Но действовать может только Бог и все божественное. Действовать и претерпевать — все телесное и душа телесного. Второе определение основывается на двусмысленности мира как горнего и земного, но оно отождествляет имена природы и субстанции. Если же понимать под природой только тела, или — что то же — «телесные субстанции», то лишь в этом случае ей можно дать собственно Аристотелево определение: «Природа есть начало движения, [присущего вещам] само по себе, а не привходящим образом»⁵⁷. Боэций присовокупил к определению слова, отсутствующие у Аристотеля, — «а не привходящим образом». Тем самым разделил одну и ту же вещь на вещь, существующую по природе, и вещь, существующую как произведение искусства или ремесла, то есть опять же двусмыслил вещь.

Поясняя смысл третьего определения природы как начала движения самого по себе, а не привходящим образом, он приводит такой пример: деревянное ложе падает вниз; ложе — это дерево + искусство, сделавшее из дерева ложе; при падении его вниз само по себе падает дерево, а ложе падает привходящим образом. Смысл подобного добавления станет ясен, если мы вспомним, что Боэций говорил о термине «субстанция» и фактически *о невозможности определить человека как субстанцию*: «Так, например, когда мы говорим «субстанция» — будь то о человеке или Боге, — мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция: субстанция «человек» или субстанция «Бог». Однако есть разница: ведь человек не есть только человек как таковой, а потому *не есть и субстанция*; тем, что он есть, он обязан также и другому, отличному от человека как такового», например, он обязан земле своим человеческим бытием, как ложе обязано дереву, в итоге тоже земле, своим бытием в качестве ложа. Если это вспомнить, то возникает доверие к определению природы в качестве *телесной* субстанции, но возникает недоверие к возможности определения человека через телесную субстанцию (земли, праха). Ибо если удалить прах, что есть человек? Это — не человек, потому что человек — *единство* плоти и души.

Предположение Порфирия о возможности *существования* общего как *телесной* вещи полностью отрицается. После отвержения первого определения природы, Боэций выставляет четвертое: «природа есть видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи». Это определе-

ние вообще очень важно: «как католики, так и Несторий усматривают в Христе две природы согласно последнему определению: ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия»⁵⁸.

В Комментарии к Порфирию корни дерева, или единичности Боэций назвал персонами. Потому существенно выяснить, каково соотношение природы и лица, или: «каким природам подобает иметь личность, а какие несовместимы с названием «личности»⁵⁹. Отвергаются природы акцидентальные, то есть остается вещь как субстанция. Отвергаются и телесные субстанции, тела, то есть остаются бестелесные субстанции. Но если от человека отнять земное, то остается сотворенное как искусственное. Если это так, «дерево Порфирия» вообще лишается своего основания, ибо дерево на то и дерево, чтобы показывать природу как род, из которого — человек. *Человека сотворенного* в такой природе нет. Боэций и не ставит здесь вопроса о «дереве». Он позже, если и станет говорить о роде и виде, то понимает под ними будет нечто совсем иное, хотя и воспользуется *технически наработанной терминологией*. Возьмем, к примеру, первое и второе определение природы — это тела или субстанции, хотя одни телесные, а другие бестелесные. Упомянув первым определение природы как тела, а вторым как бестелесной или телесной субстанции, Боэций уже нарушил строгую структурную целостность древа, где тела помещаются под телесной субстанцией. Далее, однако, он технически точно распределяет телесные субстанции на живые и неживые, живые — на способные и неспособные к чувственному восприятию, способные к нему — на разумные и неразумные. Свойство разумности Боэций считает общим свойством телесной и бестелесной субстанций. И отсчет начинается с этого места, со свойства разумного. Он не продолжает Порфириево: живое существо бывает разумным и неразумным, разумное — смертным и бессмертным. Он вообще *не упоминает о смертности*. Он делит *разумную* телесную и бестелесную субстанции на неизменную и бесстрастную по *природе*, и это Бог, и на изменчивую и страстную по *творению*, и это ангелы и душа, способные через *благодать* измениться до бесстрастной субстанции.

Но и более того. Субстанция лишается у него Порфириевой родовитости *par excellence*. Ведь и по Аристотелю одни субстанции универсальны (вторые сущности: роды и виды — человек, животное, камень; они сказываются о единичном), а другие — единичны, Боэций говорит — частны, партикулярны (первые сущности: Платон, Цицерон, а что касается камня, то это не просто камень, а «вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла»⁶⁰; они не сказываются о других). Боэций, повторим, не пользуется терминами «первая

сущность», «вторая сущность» — они ему не нужны. Субстанция — и все, достаточно, если определено то, что имеется в виду. Личность не относится к универсальным субстанциям, она не сказывается о других; личность не относится и к тем единичным субстанциям, которые лишены разума и рассудка, нет личности лошади и быка и других *бессловесных* животных. Она есть у тех единичных индивидов, которым свойственно *разумное*, то есть *словесное*: «мы говорим о личности человека, Бога, ангела»⁶¹. Личность и есть сущность человека, который является её атрибутом.

Разумеется, это схема творения. В такой схеме род не стоит во главе угла, он на третьем месте — после сотворения, после дарованной возможности безгрешной жизни, после грехопадения. Эта схема учитывает и низведение от родоначалия к единичным людям, и — главное — *возведение* тела или бестелесной единичности до субстанции, до причастности к Богу, каковому возведению сопутствуют *благодать* и *воля*. Сама операция деления здесь, повторим, скорее напоминает отсечение лишнего, не соответствующего сути дела, напоминая работу скульптора, скальвующего камень, чтобы получилась статуя. Не случайно Боэций, говоря о единичном, упоминает не просто «вот этот камень», а «вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла». Ничего подобного в схеме Порфирия нет.

После сказанного определение личности как индивидуальной субстанции разумной природы требует пояснения, ибо индивидуальная субстанция, конечно, субстанция, но она, с одной стороны, лишена акциденций, а с другой — является основанием для акциденций. Боэций, на первый взгляд, весьма путано пытается объяснить разницу между субсистенцией-пребыванием и субстанцией-основанием. Он прилагает, как мы видели, определение «индивидуальная» то к тому термину, то к другому, напоминая, однако, что они различны, хотя и то и другое передает греческую ипостась. Индивидуальное — это, как он говорит в Комментариях к Порфирию, то, что вообще не может быть разделено, как единица и ум, то, что не может быть разделено из-за твердости, как адамант, и то, чье сказуемое (свое собственное) не подходит другим⁶².

Реально эти определения есть то, на что обращал внимание Августин, — на двоякое представление о субстанции: как не нуждающейся в акциденциях (или субсистенции) и принимающей акциденции. Однако к личности акциденции не относятся, значит, личность — не только индивиды с отсеченными акциденциями, но и роды и виды? Значит, Бог, не принимающий акциденций, то есть индивидуальная субсистенция, не личность? В свое время Августин подметил недо-

статочность определений, неверность и неточность определений, которые требуют *дополнительных* свойств, качеств, образов, тропов, способствующих пониманию. И термин «субстанция», и термин «субсистенция» хотя бы и индивидуальные и разумной природы оказались не в состоянии объяснить, что такое личность. Бытовавшее в средневековье определение личности, лишь предварительно («покамест») данное Боэцием, оказалось непроанализированным. «Последователи» пошли за его первым словом, не вняв второму, которое взял Боэций. Но сначала обратился за помощью к соседним искусствам. Такое обращение на сторону — это его метод, формирующий новую терминологию и соответственно «новое мышление». Ему недостаточно топики и диалектики. Как Августин обращался к риторике, заставив ее служить его целям, так Боэций обращается к грамматике и к поэтике, даже к реально существующему делу постановки комедий и трагедий, к актерскому ремеслу. Конечно, это вызывает озадаченность. Мы-то думали, что Боэций уже определил личность как индивидуальную субстанцию разумной природы, он так и сказал: «Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных, поскольку всякая субстанция есть природа, и поскольку личность, наконец, присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: «Она есть индивидуальная субстанция...» и т.д. Но оказывается, это провокация, это не определение личности, «этим определением мы обозначили то, что греки зовут *ὑποστάσις*, ипостасью. А ведь слово «лицо» (*persona*) произошло совсем иначе.

Оправившись, однако, от недоумения, читаем, что «лицо» произведено от личин-масок, «которые служили в трагедиях и комедиях для представления *отдельных друг от друга людей*» (вот и партикулярия проявилась). Причем слово «*persona*» Боэций производит от глагола «*personare*», рекомендуя читать его с острым ударением на третьем слоге от конца, чтобы стала очевидна его связь со словом *sonus*, звук. «И это не удивительно, — считает Боэций, — ведь полая маска непременно должна усиливать звук»⁶³. И у греков, оказывается, есть слово, обозначающее маску — *πρόσωπον*, и она представляет в трагедиях и комедиях индивидуальных людей, отличающихся друг от друга, и эти люди — Гекуба, Медея, Симона или Хремета — узнаются по своим чертам лица, потому и стали их называть лицами. И хотя греки четко обозначили свою индивидуальную субсистенцию как ипостась, мы сохранили *переносное* название — персона, потому что «у нас не хватает слов для обозначения»⁶⁴. Ипостась к тому же обозначает не все разумные субстанции, но только лучшие, а потому высшие (вводится иерархия их по благости), неразумных животных она не обо-

значает. Но и природу субстанции это слово не описывает, а только называется именем, поскольку — тут уже по Аристотелю «Категорий» — считается первой субстанцией. То есть имя первой субстанции — не сама единичная вещь, но то, что таинственным образом с нею связано. И вот оказывается, что человек — не субстанция, и определение его просто как разумного смертного к нему не подходит. Направленность же к единству создает огромные возможности для переопределений, соответственно для полного отказа от идеи истинности одного лишь суждения. Определение человека как разумного и смертного животного Боэций относил к его физическому состоянию, оно исследовалось «физикой», не более того. А это — третий уровень умозрительного знания, постигаемого рационально, *rationabiliter*. Это не мало, но это *одна* из возможностей познания. На первом, теологическом уровне человек определялся как образ и подобие Бога, или — что то же — как благой. «Все, что существует, является единым, и... само благо есть единство». А потому «уклоняющееся от блага перестает существовать». Человек в его физическом состоянии может и не быть человеком. Это родо-видовая сетка *заставляет* его считать таковым, не более того, в то время как «злые люди перестают быть теми, кем были прежде»⁶⁵.

Возможности переопределения неопределимого. Эти речи Боэций ведет не только потому, «что чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение» личности⁶⁶, хотя, казалось бы, дал, а мы подхватили и радостно — бездумно — цитируем и повторяем. А к тому, что, говоря о личности, говорится о разумной природе — о Боге, ангеле, человеке. Но при этом сам человек оказывается переопределен. Мы здесь имеем дело не с разумным смертным *животным* античности, а с благом, верующим, образом и подобием *Бога* — христианином, человеком другой породы. Старые категории не применимы не только к Богу, но и к этому, может быть слабому, но обладающему человекобожием. И поэтому, говоря одно, невольно подразумеваем другое, то есть не личность Бога, ангела, человека, а самого Бога, ангела, человека, что не одно и то же. Самого Бога, ангела, человека, постигаемого не рационально, по счету, с должными выкладками, числами, но умно, *интеллектуально*, как постигают божественные вещи, то есть «вглядываясь в самую форму, истинную форму»⁶⁷. Ибо, если, к примеру, взять человека, то он есть и сущность (*essentia*, или *οὐσία*), и субсистенция, и субстанция, то есть ипостась, и личность, то есть персона. И Бог — сущность, усия, субсистенция, субстанция, и лицо, персона. Но сколько же тогда возникает несообразностей! Бог носит маску?

Можно найти несколько возможных объяснений для перекрестно взаимных переопределений Боэциевых вещей. *Первое*: этому способствовал метод *переноса*, *translatio*, позволяющий одно объяснять через другое, вводя тропизм речи как необходимый фактор понимания. *Второе*: возможность переопределений или, точнее, описаний вещи, которая неопределенна в силу ее изначальной первичности, обусловлена идеей *эквивокации*, позволяющей рассмотреть одну и ту же вещь с разных позиций. Индивида можно рассмотреть и как сущность, и как субсистенцию, и как субстанцию, и как личность, но и только как сущность, только как субсистенцию, только как субстанцию, только как личность, но рассмотреть так, что, если рассматривать его как сущность, через сущность будет просматриваться *весь* индивид (и как субстанция, и как субсистенция, и как личность), а если рассматривать его как личность, то через нее будет просматриваться и субстанция, и сущность, и субсистенция и т.д. Именно этим можно объяснить постоянные *замещения*, *суппозиты*, встречающиеся у Боэция. На человека, таким образом, распространяется положение, согласно которому только Бог может рассматриваться *или* как то, *или* как другое, о чем сказано ранее. Однако переопределение, или разно-сторонний осмотр и выражение вещи не означает субстанциального изменения вещи, и особенно такой уникальной, как Бог. Из четверки обозначений только личность прилагается к Богу и человеку в одном и том же смысле: как к разумным индивидам. Все же остальные имена обладают *разным* содержанием применительно к Богу и человеку. Так, применительно к человеку (сотворенной вещи) сущность означает только факт того, что он *есть*, термин «субсистенция» употребляется в ограничительном смысле («поскольку человек не находится в каком-либо подлежащем»), а «субстанция» — поскольку служит подлежащим для других, не являющихся субсистенциями. Применительно же к Богу (нетварной Вещи) сущность означает не только Того, Кто есть, но «от Кого происходит всякое бытие», чего нельзя сказать о человеке; Бог — субсистенция в неограниченном смысле, поскольку Он вообще не нуждается ни в чем для того, чтобы существовать. Субстанцией же Он называется как разумный индивид, что есть то же, что и Лицо. Именно постольку, поскольку в Боге сущность и субсистенция — одно, о Нем говорится как о единосущем. Именно постольку, поскольку в Боге субстанция и лицо — тождество, а Лиц — три, о Нем говорится как о трех Лицах, хотя можно сказать, что и о трех субстанциях, если бы термин «субстанция» не был двусмыслен: применительно к

человеку субстанция, повторим, не просто разумный индивид, но подлежащее для акциденций. Бог же не подлежащее для тварных вещей, но «их начало, дающее им существование»⁶⁸.

Все, однако, сказанное, применимое к Богу и человеку, означает, что для Боэция *определить личность* — значило *определить личность Христа, Богочеловека*, отличную от его природы как «видовой особенности любой субстанции», так что не всякую природу можно назвать лицом. Субстанция человека указывает только на земную природу человека, а не на духовно-душевно-интеллектуальную, благодаря которой он — личность.

Может быть, впервые здесь жестко различено общее как собирательное, *collecta*, и всеобщее, *universalia*, как разумная единичная вещь, несущая спасение миру. Если при соединении божественной и человеческой природ сохранить разные лица, то эти природы будут «разделены вообще во всем, — полностью, повторяю, разделены... Люди и быки связаны хотя бы тем, что и те и другие — животные, по роду у них — общая субстанция, а значит, и одна природа во всеобщем собирательном смысле»⁶⁹. Если эти лица раздельны, нет спасения, потому что «Он спас того, кого, как мы веруем, воспринял в себя»⁷⁰.

В трактате «Против Евтихия и Нестория» Боэций показывает, как воля собирает себя в персону, в Комментариях к Порфирию он объясняет способы, какими эта воля действует, используя *то свое*, что образует свое собственное единство. Этому посвящено его рассуждение о дифференциях, видовых отличиях, или *особенностях*, которые образуют не акциденции, а саму субстанцию, делают ее не в чем-либо иной, а вообще другой, показывая и собственно вещь (по природе), и ее способность к изменению (по воле); содержа в себе субъекты и не содержась в них, будучи пограничным мыслимому и существующему, отвечая на вопрос не «*что это?*», а «*каково это?*» В отличие от определений, *показывающих* всю субстанцию, видообразующие отличия ее строят: только построенная она представляет нечто другое, не размытое и не расплывчатое. В этом смысл того, что Боэций назвал видообразующее различие делителем рода и в этом качестве оно, будучи всегда в пограничье рода и вида, также двусмысленно: с одной стороны, «образует другое, чем было, а с другой — создает оформление вида при определении субстанции»⁷¹, будучи *самим по себе* (такова, например, разумность для человека), формируя *тождественность* (*unum et idem*) бытия чего-либо. Это оно собирает и связывает род как общее.

Из такого рода двусмысленности возникает то, что делает дифференцию проводником наиболее своего в мир. Соединяя *виды*, а вид — это то, что определенным образом выглядит, она соединяет

материю и форму. Например, «статуя Ахилла создана из материи меди и из фигуры самого Ахилла». И именно так — из материи и формы она «субсистирует», то есть пребывает, не требуя никаких акциденций. Этот же пример (камень + то искусство, благодаря которому из камня сделана статуя Ахилла) Боэций приводил как свидетельство того, что такие вещи не могут быть просто субстанциями. Вещь, состоящая из природы и искусства, есть произведение, а произведение всегда уникально. Именно оно создает совершенно иное, создает само бытие вот этой именно вещи, отличной от любой другой. И только все сказанное — вместе с механизмами созидания — образует определение личности. И естественно, что та, уникальная личность, которая есть Христос, применима к людям на правах регулятива. Персона Христа — единичное всеобщее, сопрягающее в ситуации свободы воли и выбора разнопорядковые и разноуровневые свойства, согласуя их в единстве лица. И Боэций сейчас, в XXI в., интересуется нас именно потому, что он показал, как он вступает в *личную* связь с античными или средневековыми проблемами. У кого такой связи нет, у того нет ни античности, ни средневековья. Длительность, даже время есть, а истории нет, что бы ни говорили те, для кого будто жизни без истории нет.

Здесь надо обсудить и еще одну проблему. Мы писали (см. с. 104), что Боэций предпочитал метод деления, что доказательность чего-то обеспечивается делением, а не сложением. (Последнее может привести к появлению козлоолостей.) Но Гёдель показал, что понятие доказуемости более узко, чем понятие истинности, независимо от того, какую аксиоматику мы выбираем. Метод деления «работает» на правильность, если мы, например, хотим доказать, что он — именно то множество, к которому принадлежит некая единичность. Тогда и происходит деление рода на виды, которые охватывают некие индивиды. Но множество (род) на основании парадокса Рассела не является элементом самого себя (множество людей — не человек). Это прекрасно понимали и Аристотель, и Боэций, комментировавший Аристотеля. Ни одно множество не может входить сразу в два класса. Боэций видит этот парадокс и предлагает выход. В «древе Порфирия», мы видели, он выделяет высшие, или последние роды (категории), последние виды и промежуточные (виды), каждый из которых есть род для последующего вида и вид для предыдущего рода. И тогда вид (кроме вида «человек» — последнего вида) будет вместе родовидом, то есть входить в два класса. Однако у рода и вида — разные определения, не позволяющие роду быть

видом, а виду быть родом. Боэций это фиксирует и — невольно — переходит с формально-логического языка на повседневно-обыденный, который *естественно* соединяет то, что невозможно в формальном языке, то есть он показывает одновременность работы в и вне формальной системы. А кроме того показывает естественность козлооленей, ибо что такое родовид, как не козлоолень? А показав естественность козлооленей, он 1) показывал, что сложение скорее истинно, чем правильно, и 2) дал возможность через пять веков Ансельму попытаться сделать то же, что в XX в. сделал Греллинг: «удивительный вариант парадокса Рассела... получается, если вместо множеств использовать прилагательные»⁷².

Поразительно то, что и Порфирий в своем «древе», и Боэций употребляли прилагательное как строительный материал для рода, как свойство. Чтобы получить тело, нужно соединение (в известном смысле сложение, если не понимать сложение как механическое присоединение) субстанции с *телесным*, то есть прилагательное оказывается свойством, своим для тела, его более глубоким основанием. Ни Порфирий, ни Боэций в Комментариях к Порфирию о том не рассуждают, но это подметил Ансельм Кентерберийский, поставивший вопрос: к какому классу имен относится слово «сегодняшнее» или «будущее» — к имени или глаголу? В выражении «будущее покажет» «будущее» — имя. Но поскольку имена существуют безотносительно ко времени, а «будущее» явно свидетельствует о нем, то оно относится и к классу глаголов, следовательно, к двум классам. (Петр Абеляр спустя век будет говорить, что и любое имя может указывать на время в зависимости от контекста произнесения: в выражении «Гомер — поэт», имя «поэт», соотношенное с «Гомером», будет указывать на прошедшее время.) И Ансельм, в данном случае развивая Боэция, полагает, что сложение-объединение парадоксально истинны, поскольку существуют прямой и косвенный тип автореферентности. Сократ прямо соотносится с человеком, а вот «грамматик» свидетельствует о том, что он — человек косвенно. И никто при этом, выражаясь словами Д.Хофштадтера, «не скачет вверх и вниз по иерархии языков»⁷³, и это не связано с выходом за формальную систему в систему обыденного языка, но обнаруживает такую загадку человеческого разума, который жаждет строить искусственные, непротиворечивые теории. А это «стремление уничтожить парадоксы любой ценой, особенно ценю создания чрезвычайно искусственных формализмов, придает слишком много значения *плоской последовательности и логичности* и слишком мало — тому причудливому и замысловатому, что придает вкус жизни и математике»⁷⁴. Необходимость обращения к средневековой

математике очевидна, и Боэций здесь играет немалую роль. Более того, у него (впрочем, как и у Августина) с легкостью прочитывается та мысль Гёделя, согласно которой противоречие является одним из условий любой аксиоматической системы.

Теперь об истинности сложения. Когда Боэций говорит о персоне Христа, он показывает, как она *складывается* (это выражение употребляем и мы, говоря о «*сложившейся личности*»). Она складывается через *волевой выбор* необходимых элементов для получения искомого результата и в доказательство (показ, тычок пальцем) того, что она существует. То есть сложение оказывается всегда некоторым усилием совершить то, чего нет и чего нельзя достичь делением. Вот истинный смысл высказывания Боэция, что сложение может привести к козлоолениям. Но Христос — Богочеловек, физически это кажущаяся несуразица. Вот здесь-то и загвоздка. Оказывается сложение может не обеспечивать никакого скачка, а соответственно математических правил, если математика изучает реальную действительность, умея считать людей. Весь вопрос, как считать. Один человек в Риме и один в Антиохии дают в сумме два, если это понять как абстрактные единицы, но никакой двойцы нет, если учитывать их индивидуальные свойства. Как писал Петр Абеляр, один человек в Риме и один в Антиохии в сумме дадут не 2, а $1+1$, и это другое равенство, хотя и оно не обеспечивает никакого скачка. Скачок обеспечивается появлением не другого, а чего-то совершенно иного — Боэций писал о различии между другим и иным (см. с. 125–126). Христос — это абсолютно другое по отношению ко всем прочим людям. Скачок, обеспеченный выбором свойств, которые оказались автореферентны Христу, базируется на рациональных доводах, но сам по себе никак не рационален. Это иное относительно любой рациональности. Есть вера и вера. Есть вера в правильность геометрических законов, и ими пользуется архитектура. Эта вера предполагает крепкую память и опору на авторитет, что приветствовала христианская идеология. Но есть вера сама по себе, она — иное относительно того, что вызволило ее из бытийственных недр, скачок и ее появление обоснованы только тем, что она есть и только, она соответствует не правильному, а истинному положению. Вот в чем «дело Боэция». И в том еще, что он показал: проблема универсалий — не проблема общих имен, а скорее *собственных*, вообще *своего*, тогда ясен Оккам, через восемь веков после Боэция сделавший акцент на универсалии как на единичные вещи, то есть на вещи с *собственными именами*.

Примечания

- ¹ *Бозций*. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 146.
- ² *Boethius*. Commentaria in Porphyrium // Patrologiae cursus completus. ser. Latina. acc. J. P. Migne. T. 64. Col. 72B.
- ³ Ibidem. Col. 81D.
- ⁴ См.: *Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 18.
- ⁵ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 75C.
- ⁶ Ibidem.
- ⁷ *Аврелий Августин*. Об учителе /Пер. В.В.Бибихина // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков. М., 1998. С. 182–183.
- ⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 138D.
- ⁹ *Аристотель*. Вторая аналитика. 92a 5–10.
- ¹⁰ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 75 C.
- ¹¹ Ibidem. Col. 76B.
- ¹² Ibid. Col. 79CD.
- ¹³ Ibid. Col. 91B.
- ¹⁴ Ibid. Col. 91C.
- ¹⁵ Ibid. Col. 113D.
- ¹⁶ Ibidem. Col. 82A. Предлог «в» в словах «в чувственновоспринимаемом» понимается не в смысле вложения во что-то, а в смысле «как», то есть речь идет о роде (виде) как о самом чувственновоспринимаемом. Это нуждается в пояснении, ибо иногда «общее в чувственновоспринимаемом» понимается на «манер» матрешки, где одно внутри другого. О том, что общее — это сама вещь как таковая, схваченная в интеллектуально телесном единстве, (и в этом — концептуализм) речь заходит редко.
- ¹⁷ *Libera A. De*. La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age. P., 1996. P. 130.
- ¹⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 84 C.
- ¹⁹ *Libera A. De* La querelle des universaux. P. 131.
- ²⁰ *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 28.
- ²¹ Там же. С. 36–37.
- ²² Там же. С. 36.
- ²³ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 91 B. См. также: *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 22.
- ²⁴ *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 3.
- ²⁵ Там же. С. 35.
- ²⁶ См.: *Неретина С.С.* Августин: значение и понимание // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
- ²⁷ См.: *Libera A. de*. La querelle des universaux. P. 36.
- ²⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 92B.
- ²⁹ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 85C.
- ³⁰ Ibidem. Col. 93C.
- ³¹ Ibid. Col. 93D.
- ³² Ibid.

- 33 *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 85B–85C.
- 34 Ibid. Col. 86A.
- 35 Ibid. Col. 92C.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid. Col. 98B.
- 38 Ibid. Col. 108B.
- 39 Ibid. Col. 108D.
- 40 Ibid. Col. 108D–109A.
- 41 *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 181.
- 42 *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 69.
- 43 См.: Там же. С. 78.
- 44 Там же. С. 147.
- 45 Там же. С. 148.
- 46 Там же. С. 150.
- 47 Там же. С. 151.
- 48 Там же. С. 151. Курсив наш.
- 49 *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 120.
- 50 Там же. С. 154.
- 51 Там же. С. 155.
- 52 Там же.
- 53 Там же. С. 155.
- 54 Там же. С. 156.
- 55 *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 172.
- 56 Там же. С. 169.
- 57 Там же. С. 170.
- 58 Там же. С. 170.
- 59 Там же. С. 171.
- 60 Там же.
- 61 Там же. С. 172.
- 62 *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 48.
- 63 Там же. С. 172.
- 64 Там же. С. 173.
- 65 *Бозций*. Утешение философией // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 258.
- 66 Там же. С. 170.
- 67 *Бозций*. Каким образом Троица есть единый Бог. С. 147.
- 68 Там же. С. 175.
- 69 Там же. С. 178.
- 70 Там же.
- 71 *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 119C.
- 72 *Хофштадтер Д.* Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001. С. 21–22.
- 73 Там же. С. 23.
- 74 Там же.

Онтология и аксиология традиционной культуры

Раскрытие онтологии традиционной культуры означает спецификацию видов ее сущего. Что есть сущность традиционной культуры? Каковы атрибуты ее бытия? Что лежит в основании традиционной культуры? Традиционная культура как явление будет рассмотрена с позиции 4 причин, выделенных Аристотелем: материальной, формальной, действенной и целевой.

Основаниями традиционной культуры мы будем называть ее базисные элементы, вещественный фундамент, устойчивые структуры ее организации. Это константы, определяющие ее наличное бытие. Основания традиционной культуры есть ее материальная причина. Что же нужно для традиционной культуры «по матери»? Какое особое лоно необходимо для традиционной культуры?

Можно предположить, что для традиционной культуры необходима почва особого качества, преображенная, освященная, однако любые такого рода трансформации предполагают участие сознания, то есть подключение формальной, действенной и целевой причин.

Поэтому мы утверждаем, что на уровне материальных оснований онтологический низ традиционной культуры не отличается от культуры в целом. Субстрат любой культуры — это поле деятельности, совокупность средств обеспечения жизнедеятельности, необходимых для осмысленной жизни человека. Это могут быть высоко технологические средства производства, а может быть палка-копалка. Традиционность культуре дает не вещественный субстрат, а сознание ее носителей.

Данное утверждение можно проверить на примере динамики традиционных культур. Если ранее материальным базисом таких культур было сельское хозяйство, бесписьменный язык, то сегодня тра-

диционные культуры совмещают аграрный сектор и промышленность (Япония, Саудовская Аравия, Иран, Индия). Традиционная культура не зависит, следовательно, от поля деятельности. Она может развернуться на любой почве, в любых условиях, хотя, действительно, аграрный тип производственных отношений косвенно влияет на формирование зависимого менталитета (погодные условия), циклического восприятия времени (сезонные циклы), патриархальности семейно-бытовых отношений, персоналистического мироотношения.

Напротив, промышленность как основа производства означает быстрый темп развития техники и технологий, распад патриархального быта и родственных связей, стандартизацию и деперсонализацию человека, «ничтоизацию» смысловых горизонтов личности.

Материальный, экономический базис и идеальная «надстройка» традиционной культуры находятся в диалектическом взаимодействии: базис нуждается в энергии действия, исходящей от идеальных детерминант, а идеальные детерминанты нуждаются в поле деятельности для своего опредмечивания.

Детерминантами традиционной культуры мы будем называть ее идеальные истоки, архетипы, определяющие воплощение традиционной культуры. Говоря о глубинных причинах различия между культурами, П.Б.Уваров пишет: «Идеи Р.Генона во многом убеждают современных философов и историков в необходимости учета трансцендентного фактора при обращении к принципиальным основам типологии исторических обществ»¹. Здесь мы ограничимся лишь видимой частью этого айсберга, а именно менталитетом традиционной культуры.

Менталитет есть модальность корпоративного мышления, система неосознанных координат, заданных человеческому поведению в культуре, сознательно-бессознательный национальный буфер. Он формируется за счет многократного повторения смысловой деятельности в одном времени и пространстве и помогает упрощать коммуникацию между носителями одного менталитета.

Менталитет не доступен для эмпирического исследования, его нельзя замерить в точных количественно-качественных параметрах. Мы не обладаем таким инструментом, как «менталоскоп», чтобы определить степень «традиционности» в культуре. Тем не менее реальность менталитета невозможно отрицать. Один и тот же биологический человек в разных хронотопах ведет себя совсем по-разному: один готов работать за идею (комсомольцы БАМа), другой — за достаток (католическая этика), третий — за преуспевание (протестантская этика), четвертый — не будет работать даже под угрозой смерти («вор в

законе»). Подобные различия можно увидеть во всех смысловых «узлах» культуры: отношения к жизни, смерти, любви, труду, семье, природе, времени, пространству и т.п.

Общефилософские методы познания позволяют сделать несколько обобщений на основании исследования доступных источников как «идеальной» культуры в виде философии, религии, литературы, искусства, так и «повседневной» (привычки, навыки организации околотелесного пространства). Все это будет подчинено задаче наглядно показать, как человек в традиционной культуре познает мир.

«Менталитет» не является специальным объектом нашего исследования, поэтому мы свободно используем близкий термин – мышление традиционной культуры. Речь всегда идет об особенностях отражения мира в сознании носителя традиционной культуры.

При разборе характеристик мышления в традиционной культуре, будут попутно приведены его оппозиции из культуры инновационной. Это делается не для критики, а для выявления особенностей стиля мышления в традиционной культуре.

Иерархическое мышление

Иерархическое или вертикальное мышление – это особая характеристика мышления носителя традиционной культуры, которая заключается в признании порядка более высокого уровня и готовности действовать сообразно воле этого порядка. В нравственном отношении иерархическое мышление означает уподобление абсолютным идеалам.

Мы можем говорить о рефлексивной традиционной культуре, которой осуществляется осознанное поддержание информационной стабильности. Информационная стабильность есть добровольное самоограничение от создания множества идеальных миров. Это достигается в традиционном обществе путем практики зависимости от трансцендентного фактора, воля которого находит закрепление в особых терминах, таких как Ли (Китай), Маат (Египет), Киттум (Месопотамия), Кала (Индия), Мойора (Древняя Греция), Фатум (Древний Рим).

Традиционные культуры, которые принято называть первобытными, примитивными, табуируют любое отклонение от установленного порядка неосознанно: мы живем так, как жили наши отцы. Такие традиционные культуры мы дальше будем называть нерефлексивными².

Вертикальное мышление – это, прежде всего, пространственная характеристика мышления. Универсум предстает человеку традиционной культуры как лестница планов бытия. Так, например, выстраивалась архитектура идеального бытия средневековой культуры:

«Рождалось так называемое «вертикальное мышление», интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, «координатами» абсолютного верха и низа. В целом в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектурно и иерархически и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью»³.

Социальная парадигма традиционного общества также имеет вертикальное строение. Корни древа власти такого общества растут из метафизического источника и питаются культово-религиозным церемониалом. Специальная прослойка жрецов обеспечивает коммуникацию с источником власти и поддерживает священный порядок в обществе.

Социальная адекватность человека оценивалась по его четкому сословному позиционированию в одной из страт (жрецов, воинов, купцов, крестьян, рабов). Социальное действие детерминировано ценностью мужественного исполнения своего долга. Ценностный сословный кодекс исключал понятие «классовой борьбы». Каждое сословие отличалось от другого родством, видом деятельности, пищи, одежды, местом проживания и т.п.

Независимо от конфигурации формы правления власть носила абсолютный характер: «Правитель подобен ветру, а народ — траве. Когда ветер дует, трава склоняется»⁴. Вершина пирамиды традиционного общества соединяла все общественное многообразие и являлась посредником проекции идеального центра на земной порядок.

Существовала разница в наказаниях за правонарушения для знатного человека и простолюдина — правоспособность зависела от социальной принадлежности лица. Чем выше страта в обществе, тем больше нравственных ограничений накладывается на нее. Самые строгие правила и предписания распространяются на жречество и правителя.

Иерархическому типу мышления противостоит автономный, анархический тип мышления. Возникновение анархического, критического мышления связано с феноменом интеллигенции, интеллектуального класса, автономно генерирующего правила мыслительной деятельности. Новый интеллектуальный класс выделяется самоопределением в мыслительной области.

Антитезой иерархии в постнеклассической парадигме мышления является «лабиринт» — один из центральных образов-метафор нового мыслительного пространства. У Борхеса лабиринт — это вавилонская библиотека смыслов. Эко продолжает метафору лабиринта в «Заметках на полях «Имени розы» как места, где все дороги ведут к «Минотавру».

В постмодернизме рождается концепт «ризомы», «корневища», прообраз сетевого мышления, где связи могут устанавливаться как угодно и где каждая точка является центром, вокруг которой располагается ризома мироздания. В нитевидных корнях мироздания бесконечно блуждает паук сознания, запутавшись в своей мысленной паутине.

Эталонное мышление

Характеристика мышления как «эталонного», канонического, императивного, статичного означает доминанту хранения над обновлением.

Воспроизведение эталонов в традиционной культуре воспринимается как абсолютная ценность: «[Династия] Чжоу могла созерцать ритуал двух предшествующих династий. Как прекрасна ее культура! Я предпочитаю следовать Чжоу [а не предшествующим династиям]!»⁵.

Прошлое обожествляется и нарушение его основ – немислимый из пороков: «Достижение богатства и почестей путем нарушения Ли – столь же далеко от меня, как облака в небе»⁶.

Статичность мышления свойственна видению пространственной и временной картины мира. В восприятии пространства традиционного общества преобладают качества неизменности, определенности, спокойного отношения к дуализму мира. Человек видел мир как обжитой дружелюбный космос. В восприятии времени доминируют такие свойства как постоянство, размеренность, бесконечность, неподвижность.

В социальном контексте эталонность мышления приводит к четкости общественных границ, социальной определенности: активность каждого сословия регламентирована в любое время суток.

Эталонность мышления – это общее свойство как нерефлексивных, так и рефлексивных традиционных культур, однако в нерефлексивных традиционных культурах сохранение обычаев происходит иррационально, или на основе здравого смысла: или там, где уже прошли многие. Рефлексивные культуры наследуют не только сам конвейер наследования, но объяснение его отправной точки и пути следования, цели и механизма передачи. Естественно, что персонал, задействованный в работе конвейера, может иметь разную степень осведомленности о его работе.

Нерефлексивная форма наследования сохранилась и по сей день в виде примет и суеверий: постучи по столу, не передавай через порог, посмотри в зеркало и т.п.

С этой точки зрения эталонное, советское общество — это попытка реставрации традиционного общества с его ортодоксией и ортопраксией.

Инновационная культура не знает безусловной ценности эталона. Любой эталон хорош как средство удовлетворения потребностей. Взамен эталонного мышления выдвигается мышление лабильное, гибкое, подвижное. В среде активных изменений выживает человек без предрассудков, предприимчивый, пластичный, паллиативный, конъюнктурный.

Происходит разгерметизация общественного сознания и отсюда вымываются императивные смысловые константы, трансцендентные корреляты.

Пространство современного человека — это площади, квадратные метры, близость к метро. Лучшее пространство — то, где больше платят. Время также имеет денежный эквивалент: 1 час любви — 150\$, 1 минута — 0,01 у.е., а еще лучше — посекундная тарификация.

Циклическое мышление

Циклическое мышление — ориентация на повторение, возврат. Это темпоральная характеристика мышления, особое восприятие времени как замкнутого кольца или спирали.

Истоки циклического воспроизведения можно увидеть в сезонном земледелии, ротационном возделывании земли, что в практической жизни означало создание четкого и стройного агрокалендаря, строго регламентирующего сроки и очередность всех сельскохозяйственных работ.

Циклическое мышление предписывал и литургический год. Каждое время года, суток было четко регламентированно и ассоциировалось с некоторым сакрализованным действием. Конкретное время-успевание не детерминировано четко, важнее бесконечное время. В метафизической перспективе это приводило к созданию жреческого календаря, рассчитанного на длительные космические циклы.

Постнеклассическое мышление сохраняет циклическую повседневность (будни — выходной, год — отпуск), но при этом политика, наука, техника, экономика задают стрелу неуклонного линейного восхождения к новым достижениям демократии, выход на более высокий уровень познания, новые информационные технологии, ультрасовременные образцы бытовых устройств, непохожий вкус, небывалые скидки и еще больше всего с маркировкой NEW! NEW! NEW!

Эмоциональное мышление

Под термином «эмоциональное мышление» мы будем понимать характеристики интеллекта, находящегося под влиянием чувства, настроения. Это состояние следует отличать от клинической подверженности депрессивным состояниям, аффектам.

Традиционная культура — это культура передачи настроения, эмоции. В традиционной культуре сфера эмоций является самой главной. Возьмем Китай, где много внимания уделяется цивилизованному выражению чувств в правильное время и в правильном месте. Конфуций говорил о том, что у человека открыто пять каналов эмоционального обмена с миром — между родителями и детьми, господином и слугой, мужем и женой, старшими и младшими братьями, между друзьями.

В принятии решений человек конфуцианской этики руководствуется «сердечным мышлением». Когда Конфуций услышал, как молодого человека назвали «честным» за то, что он донес на своего отца, укравшего овцу, он горестно вздохнул и сказал: «Подлинно честный человек не таков. Отец скроет преступление сына, сын скроет преступление отца — вот что значит честность»⁷.

Индийская культура также образована согласно «главенству сердца». Объекты культуры кодируются с тем или иным доминирующим настроением. В древнеиндийской эстетике разработано учение о 12 расах, эмоциональных отношениях. Существуют пять основных рас: нейтральные отношения, отношения слуги и господина, дружеские отношения, родительские отношения и супружеские отношения и семь косвенных рас: гнев, удивление, юмор, рыцарство, сострадание, страх и потрясение.

Индийская диетология основана на смешении вкусов, рас. Удовлетворение от пищи достигается не через питательность, а через комбинацию 6 вкусов: сладкого, горького, соленого, вяжущего, острого, кислого.

О.И.Генисаретский указывает на сущность эмоционально-образного традирования культуры: «Традиция суть трансляция субъективности. Даже когда мы имеем дело с традициями достаточно древними, речь вовсе не идет о трансляции бессодержательных, лично нейтральных форм, объективированных в культуре. Напротив, традицией исторически длится бытие/деятельность, сфокусированная на человеческой индивидуальности, транслируются личностные образцы и внутренние самообразы ее, относящиеся к учителю и ученику, наставнику и послушнику. И, ясное дело, к той перво- и целодеятельности, кодируемой этими самообразами и образцами, которую русские философы метафорически именовали «литургией» и «теургией»⁸.

Антиподом эмоционального мышления традиционной культуры является мышление инновационной культуры, становление которого прошло несколько этапов. Обновленческий оптимизм Возрождения сменился угрюмостью барокко с его эмоциями страха, растерянности, трагизма, потерянности, меланхолии. Лишь к эпохе Просвещения Европа выходит из депрессивного состояния и переходит к новому типу эмоциональности – прагматической.

Если проанализировать лозунги современной культуры, то можно обнаружить, что в ее основе находится принцип рационального мышления. Допустима только рациональная эмоциональность, конкурентоспособность, прагматизм, эгоизм, холодное и расчетливое любопытство. Нет никаких близких людей для меня, и никто не видит во мне близкого человека. Все для меня суть бесполезные или полезные существа. И я для них более или менее полезное существо. Человек ценен не сам по себе, а как предмет удовлетворения потребностей. Если Гоббс в XVII веке определил человеческие отношения формулой «Человек человеку – волк», то для посттрадиционного общества более адекватной является «Сверхчеловек сверхчеловеку – робот»⁹.

Отношения должны быть выгодными и не обременительными, безболезненно разрываемыми. Любовь – эмоциональное рабство, любите себя, служите себе. Или заведите собаку, чтобы она вас любила. Выходить замуж и заводить детей – дорогое и сомнительное удовольствие, зато несомненный источник тревог и хлопот. Таковы исходные принципы нашего бытия – никаких глубоких семейных привязанностей, никакой дружбы, никакой веры. Взамен – обычное состояние душевной опустошенности, черствости, подавленности, изолированности и одиночества. Однако ни в коем случае нельзя показывать истинное состояние в эмоциях. С рождения нужно приспособляться жить в мире сдержанных, заниженных, подавленных и вообще не возникших эмоций.

Однако здесь же присутствует высокоразвитая культура имитации эмоций, игра в них. Отсюда преувеличенные изображения радости, бодрости, веселости. Актеры телерекламы изо всех сил изображают пищевой восторг, инфантильный интерес к пустякам.

Общий эмоциональный фон продолжает линию барокко: в обществе растет тревожность, озлобленность. Коммерция становится все более агрессивной, реклама – навязчивой, использующей самые низменные инстинкты человека.

Эмоциональные центры человека индустриальной культуры располагаются в области количества (новая технология вкуса, больше половых актов, 3 в 1 и т.п.), эмоциональное мышление человека традиционной культуры связано с качеством отношений.

Потребность любить и быть любимым является самой сильной из всех. Она удовлетворяется в традиционной культуре через бескорыстное взаимодействие с реальностью, принцип дарения, а не принцип потребления.

На субъективном уровне в традиционной культуре мало известны негативные эмоции, сопровождающие человека посткультуры — депрессия, стресс, отчужденность, одиночество, уныние.

Смысловое мышление

Смысловое мышление есть параметр заданности целью действия: «цель есть все». Смыслы — содержательная ткань целеполагания. В.А.Кутырев разработал характеристику традиционной культуры как пристанища экзистенциальных смыслов, иммунную систему общества¹⁰.

Смысловое мышление есть также установка на сохранение первоначальных значений. В этом контексте культура теряет связь с традицией, когда затирается область значений смыслов и остается языковая оболочка. Последующая культура воспринимает языковую оболочку как совокупность мифов.

Смыслоорганизующим началом в традиционной культуре выступают сакральные тексты, где формулируется генеральный смысл, объединяющий вокруг себя все частные смыслы. Главным типом мировоззрения такого рода является религия как особое знание — ценностное, экзистенциальное, смысловое и устойчивое. Дедуктивное мышление религии позволяет ей концентрироваться на истоках бытия и отвлекаться от исследования эмпирического многообразия.

Смысловому мышлению противостоит технологическое мышление, параметр заданности методом осуществления: «средства есть все, цель — ничто».

При изобилии материальных благ в индустриальной культуре существует сильный дефицит смыслов. Смыслообразующие институты, такие как семья, религия, трудовые династии, суды чести и т.п. находятся в упадке. Смысловое поведение, то есть долг, честь, совесть, ответственность, преданность, любовь стало раритетом. Представители власти вызывают к религиозным деятелям с просьбой о помощи в воспитании молодежи, хотя деятельность самих властных институтов продиктована меркантильным интересом и направлена против сущности человека. Взрослое поколение лелеет старые смыслы в меняющемся обществе или прибегает к сеансам смысло-терапии (природа, винтажное кино, путешествия). Новое поколение рождается с врожденным смыслодефицитом и не замечает фаталь-

ных изменений в культуре. Человек – единственное существо, готовое привыкнуть к искусственной среде обитания, лишенной эмоций и смыслов. Но, поскольку для человека потребность в смысле является стержневой, то при потере ее он лишается ориентации в предметном мире, человек не может жить как безличный предмет. Невозможность существования без смысла подтверждается увеличением процента самоубийств. Самоубийство означает нетерпимый протест против потери смыслов.

В традиционном обществе смысл позволяет претерпевать страдание. Когда человек остается один на один с болью, лишенный смысла, он не может больше терпеть. Постиндустриальное общество развивает программу функционального существования: человек рассматривается как потребитель материальных благ. Альтернативой этому выступает традиционный человек, обогащенный смыслами. Традиционный человек не теряет душевного равновесия, сталкиваясь с телесными, психологическими страданиями, так как в нем сильны индивидуальные смысловые структуры.

В условиях советского общества существовала ярко выраженная смысловая компонента, пусть не во всем состоятельная. В постсоветском обществе смысловые структуры рухнули, и сейчас мы переделываемся в функциональных роботов. Безуспешность жизни в смысловом вакууме хорошо продемонстрирована в футуристическом романе А. Зиновьева «Глобальный человек-робот».

В культуре смыслодефицита в качестве субститута подбрасываются деньги, власть, удовольствие и т.п. Все это выступает лишь средством симуляции смысла. Деньги, наряду с наркотиками, алкоголем, азартными играми и сексом, создают также ситуацию иллюзорного контроля над реальностью, смыслогенерации.

Ното medium смело форматирует смысловую среду, переписывает историю, вводит в оборот новые ценности, тем самым осуществляя информационную власть. Ното medium создает в неустойчивом обществе иллюзию определенности, контроля знания. Он формирует ощущение определенности бытия в безграничном потоке информации. Ното medium – это ас символического проектирования, мастер по продажам смысловых симулякров. Дезориентированный субъект пост-культуры находит в медиа-специалисте своего смыслового терапевта.

Затирание смысла, в свою очередь, порождает вакуум таких оснований культуры, как норма, ценность, которые, будучи лишены смыслового обоснования, выходят из культурного оборота.

Инновационная культура не имеет магистрального смыслового вектора, и поэтому все подчиненные смыслы принимают относительный, временный и конечный характер. Знание, лишенное смысла, называется информацией, следовательно, инновационное общество также называют информационным. Информационное общество, лишенное генерального смысла, открыто к обновлению информации, смыслов, ценностей, норм. Информационные конструкции посттрадиционного общества носят неустойчивый характер и легко заменяются при контакте с новой реальностью.

Особую легитимизацию получает наука как инструментальная, неценностная сфера познания, лишенная смыслового центра. Научная концептуализация происходит по принципиально посттрадиционному правилу: форматирование элементов здравого смысла и их реконфигурация¹¹. Понятие истока, причины сменяется понятием «след».

Колониальная посттрадиционная культура заключает в себе деканонизацию традиционных ценностей путем подмены глубинного смысла поверхностно-чувственным отношением к миру, дара потребления, духовности – телесностью, иерархии – плюрализмом, индивидуальности – серийностью. В рамках традиционных культур такой эксперимент заканчивается крахом культурной идентичности.

Мы обсудили материальные и формальные причины традиционной культуры. Наряду с ними существуют действенная и целевая причины.

Целевая причина традиционной культуры – это удаленный замысел самого ее постава. Говорить об этом можно только гипотетически, исходя из самой природы традиционной культуры: коль скоро ее сущность сводится к бережной трансляции, то ее замысел можно представить как конвейер смыслов.

Действенной или инструментальной причиной традиционной культуры являются ее носители. Носителями традиционной культуры мы будем называть субъектов, занятых накоплением, сохранением и трансляцией традиционной культуры.

Таким образом, традиционная культура – это специфический тип организации жизнедеятельности, основанный на иерархическом, эталонном, циклическом, смысловом и эмоциональном мышлении.

К традиционным культурам могут относиться как аграрные общества, так индустриальные, информационные. В традиционной культуре могут пользоваться инкорпорирующим (чукотский), флективным (санскрит), агглютинативным (японский), корневым (китайский) языками. Традиционная культура может быть рефлексивной (цивилизованной) и нерефлексивной (варварской).

Аксиология традиционной культуры

Традиционная культура развивается вокруг этико-ценностного ядра. Этические ценности в традиционной культуре носят императивный, безусловный характер. Это глубинная этика характера, в отличие от посттрадиционной ситуативной этики продаж.

Главной ценностью в традиционной культуре является человек качественной определенности, предсказуемых сословных ожиданий. Конфуций выделял пять человеческих качеств, отличающих его от животных: человеколюбие, справедливость, почтение к людям, мудрость, правдивость. Культурное строительство в обществе осуществляется на основе воспроизведения добродетели каждого: тот, кто контролирует себя, может регулировать свои семейные отношения. Там, где в семье порядок, в государстве — мир. Когда же в государстве воцаряется мир, наступают порядок и спокойствие во всей Поднебесной. Так совершенствование добродетели является основанием порядка для всех. Эти положения, разработанные Конфуцием, послужили основой не только для культуры Китая, но и Японии.

Традиционная культура основана на корпоративных ценностях, это этика коллективизма. Конфуций говорил: «Тот, кто помогает устанавливаться другим, устанавливает себя — таков путь человека жэнь», то есть для становления человека необходим долгий, полный компромиссов процесс социализации. Обретение индивидуальности и социализации для Конфуция — две стороны одного и того же процесса.

Антиподом аксиологии традиционной культуры выступает ситуативная, утилитарная, потребительская аксиология индивидуализма. Этот тип поведения основан на автономном самоутверждении личности.

В настоящее время распространены поиски универсального истока культуры. Патриотические авторы склонны увязывать эту ностратическую пра-культуру с конкретным этносом или топосом — африканским, семитским, индоевропейским.

Действительно, доиндустриальная пракультура могла иметь универсальное поле, но это поле не этническое, а ценностно-смысловое. Так же как и сейчас, распространение европейской культуры означает проникновение ценностями и смыслами европейской ойкумены без потери национальной идентичности, так и существование единой традиционной культуры в прошлом сохраняло всю национальную специфику и особенности рациональности этого этноса. В едином поле традиционной культуры могли быть как примитивные, до-

письменные культуры (папуасы, аборигены Австралии), так и высокие цивилизации Египта, Месопотамии, Индии, Китая, Мезоамерики. Традиционными их делает менталитет.

Аксиологическая модальность традиционной культуры

Чтобы оценить аксиологическую модальность традиционной культуры, мы предложим универсальную шкалу ценностей, состоящую из трех операторов. Утилитарное (прагматическое), теоретическое (научное) и эстетическое отношение — это базисные установки, отражающие глубинный интерес человека к миру и формирующие его последующие мотивации и смыслы.

Утилитарное отношение характеризуется стремлением получить пользу, теоретическое отношение — это установка на объективное познание свойств вещи, а эстетическое отношение к действительности отличается бескорыстным эмоциональным взаимодействием с объектом.

Утилитарный код мироотношения оформлен в традиционной культуре в систему ритуалов. Так, например, в ведийской культуре 90% огромного корпуса священных текстов отведены регламентации «карма-канды», то есть прагматической деятельности человека. В Ведах разработана подробная классификация последствий деятельности в рамках утилитарного модуса¹². Ведийские тексты содержат также красочную рекламу райских удовольствий для тех, кто следует путем благочестивой кармы: небесные девы, хмельные напитки, утонченные наслаждения¹³. Затем там критикуются те, кто действует эгоистично в удовлетворении своих желаний, пренебрегая общественным благом.

Утилитарный модус традиционной культуры отличается строгим следованием источникам сакрального права в обретении материальных благ: то, что священные тексты предписывают выполнять — правильно, а то, что они запрещают — неправильно. Долгом каждого человека является исполнение предписаний и воздержание от того, что запрещено. Исполнение того, что указано в сакральных источниках, ведет к счастью.

Теоретическое отношение, которое заключается в познании объективных свойств вещи, в традиционной культуре не выделяется в автономный модус развития. Для того, чтобы теория действительно позволила достигать результатов, она должна быть как можно более общей, абстрагированной от конкретных событий и работающей с математической природой вещей. Однако такая установка на теоретическую кодификацию информации делает взаимообмен с реальностью неценностным и обезличенным, что конфликтует с такими де-

терминантами традиционной культуры, как эмоциональное, смысловое, эталонное, иерархическое мышление. Теория в современном понимании — это форма, лишенная отношений, десубъективированное «оно». Подобная гиперрационализация далека от традиционной культуры, но выступает объединяющей силой глобальной посттрадиционной культуры.

Теоретический модус имеет прикладное значение в традиционной культуре и лишь в Древней Греции он получает автономный статус. В отдельных традиционных культурах теоретический код развивается в особый способ созерцательной практики (гьяна в Индии, дзен в Китае). Последователи этой практики создают свои тексты, разоблачающие психологию утилитарного отношения к миру и призывают к недифференцированному, бесстрастному видению мира.

Эстетическая модальность — это особый код накопления и снятия информации. Он есть снятая форма утилитарного и теоретического. Эстетическое отношение — это форма непрагматического взаимодействия с реальностью на основе чувства любования, гармонии. Эстетическая кодификация информации означает преобладание личного отношения и вкуса. Объективно эстетическое выражение и восприятие основано на самодовлеющей ценности вещи. Субъективно эстетическое взаимодействие связано с чувством глубокого эмоционального удовлетворения. Удовлетворение от утилитарного и теоретического взаимодействия поверхностно и кратковременно, так как оно основано на контроле. Через утилитарное взаимодействие субъект стремится контролировать мир вещей, а через теоретическое взаимодействие — мир идеализированных конструкций. Попытка контроля и в том и в другом случае ограничена временем, пространством, а также наличием иных субъектов. Поэтому утилитарное и теоретическое взаимодействие часто оборачиваются фрустрацией. Эстетическое взаимодействие имеет принципиально иной источник удовлетворения, оно не связано с контролем объектов и поэтому носит целостный характер.

Традиционная культура означает доминанту эстетического отношения и кодификации. Именно так следует рассматривать мифы традиционной культуры. Если попытаться приблизиться к мифу с точки зрения теоретического модуса, то мы найдем там лишь опровержение всех формальных законов логики. Утилитарный код также не позволяет взаимодействовать с телом мифа, и вместе с тем известно, что миф играл роль сравнимую с ролью науки в жизни человека, даже гораздо большую, так как наука не может быть столь глубоко личностной, как миф. Плодотворный анализ мифа можно провести, лишь

учитывая его эстетическую кодификацию. Миф предполагал, соответственно, и эстетическую декодировку. Поэтому сейчас, когда мы обращаемся к мифу с теоретическим кодом, мы вынуждены характеризовать его как нечто примитивное, а с точки зрения практического действия миф вообще лишен здравого смысла. Все эти положения позволяют по-иному взглянуть на репрезентативность и истинность произведений с доминирующей эстетической кодификацией.

Эстетическая декодификация культурных текстов означает, что важен не нарратив, а те концепты, смыслы, которые он порождает. И поскольку он порождает нечто неординарное, эксплицитно не содержащееся в нарративе, сам нарратив оказывается амбивалентно значимом, но уже с другой стороны, с точки зрения ценностного самоотношения. Для теоретической кодификации достаточно обладать логической подготовкой, но для эстетического прочтения необходимо обладать эстетическим вкусом. Когда мы используем теоретический код для расшифровки эстетически кодифицированных текстов древности, они представляются нам лишенными смысла.

Метод выделения эстетического как особого способа кодификации информации позволяет решить эту проблему интерпретации инокультуры. Известно, что наше сегодняшнее понимание других культур обусловлено западно-европейской познавательной парадигмой, то есть теоретическим кодом. При этом, если другая культура не соответствует принятому уровню рассудочности, то она расценивается как иррациональная мешанина, интеллектуальный разврат и логическая нечистоплотность¹⁴.

Принцип эстетической организации жизненного опыта объясняет, почему самое рассудочное существо имеет порой самую иррациональную мотивацию. Как это ни банально звучит, но самым главным во все времена является «личная жизнь» человека, а это не что иное, как принцип эстетической организации опыта, так как «личная жизнь» фактически означает отбор фактов, основанный на индивидуальном «вкусовом» мироощущении.

Мотивация дает энергию действия. Имея некоторый вкус, индивид уже мотивирован его воспроизводить. Вкус — это автореферентная структура, он требует самовоспроизводства, посвящения себя ему, самопредания.

Безграничный вкус являет себя ограниченному субъекту. В зависимости от своей опоры человек удовлетворяет эстетические потребности, находя истину вкуса в вине, состязании, философии и т.д. При этом он не задумывается, что вкус, привлекающий столь разных людей к столь разным вещам — один и тот же. Он самодовлеющим

образом проявляется как самоорганизующаяся эстетическая система. В нее включены разные субъекты эстетических отношений, которые стараются не спорить о вкусах в современном плюралистическом обществе, но объект эстетического наслаждения у них не различается. Он лишь коррелирует с разбросанными в мире вещами, являясь нам то в одном образе, то в другом. Разнообразные феноменальные вещи не обладают такой привлекательностью, какой обладает удовлетворение от предвкушения обладания вещью. Вещи как таковые не дают наслаждения. Наслаждение — это состояние, лишь совпадающее с фактом владения вещью. По мере достижения объекта чувство наслаждения от обладания им блекнет и только новые цели, новые объекты способны вернуть жажду наслаждения. Неуловимость наслаждения подчеркивается парадоксальной зависимостью: чем больше человек следует установке на наслаждения, тем меньше он их получает. Согласно позиции традиционной культуры, причина заключается в неверной интенции индивида, наслаждение должно быть не закрытым, а интенциональным. Оно действует как стремление удовлетворить объект эстетического любования своим бескорыстным отношением.

Эстетическое отношение также отвечает за воспитание, ибо истинная этика возможна, когда я ощущаю вкус от правильного, гармоничного поведения и иное поведение становится противно моей природе. Знание без образования остается на теоретическом уровне и не переходит на уровень освоения, а воспитание без знания напоминает дрессировку. Высшее развитие этических систем — это спонтанная любовь к правильному действию.

Рассмотренные виды отношений сродни шаблонам, стереотипам восприятия, которые могут стягивать и поработать личность, а могут освободать. Через утилитарный и теоретический режим восприятия личность редуцируется до телесных функций или до интеллекта и лишь только в эстетическом взаимодействии принимается во внимание ее духовно-эмоциональная сторона.

Все виды кодов не существуют в чистом виде. Эстетический код переплетается с теоретическим и утилитарным кодами. Последние два кода особенно тесно связаны друг с другом. Индуктивные выводы по методу сходства, отличия, сопутствующих изменений приводят на практике к правдоподобным результатам, то есть если основой утилитарного действия выступает теория, то мы можем прийти при правильной организации процесса к успехам в практической деятельности. Когда основанием для теоретического действия служит эстетический код, то мы имеем типичные примеры популяр-

ной индукции «после этого — по причине этого»¹⁵. Смешение теоретического кода и эстетического — нонсенс, дикость. Поэтому можно прийти к выводу о том, что они не совместимы. Что касается эстетического и утилитарного кодов, то между ними наблюдается большее согласие. Утилитарное действие на основе теоретического кода рождает науку, технологию, а утилитарное действие на основе эстетического — религии процветания. Тем не менее утилитарное и теоретическое подчинены эстетическому, они «безвкусны» сами по себе. Эстетическое — это универсалия культуры, задающая энергию действия для всех кодов.

Язык культуры, понимаемый в широком смысле как система знаков, имеет утилитарный, теоретический и эстетические коды оформляющие в систему сигналы, становящиеся в результате этого оформления знаками. Традиционная культура — знаковая система, организованная по принципу доминанты эстетического кода, хотя в каждой традиционной культуре соотношение между аксиологическими модальностями индивидуально. В некоторых традиционных культурах преобладает прагматический код, в других — теоретический, а в третьих — это может быть сочетание того и другого. Никакая эпоха не может быть совсем лишена эстетического кода, поэтому эстетическая культура и теоретическая культура есть всегда в более или менее развитой форме. Культурная динамика в этом контексте предстает как волновое движение от доминанты теоретического и прагматического отношения к эстетическому. Доминанта эстетического отношения означает наступление фазы традиционной культуры, а преобладание теоретического и прагматического отношения — наступление фазы индустриальной и постиндустриальной культуры.

Динамика аксиологической модальности традиционной культуры

Общая динамика аксиологической модальности заключается в конкуренции между утилитарным и эстетическим отношением. Однако локальный сценарий этой борьбы всегда имеет свои особенности.

Западный сценарий динамики аксиологической модальности традиционной культуры. Этот сценарий отличает исключительный сплав теоретического и утилитарного отношения, который стал впоследствии преобразовательной силой глобальной посттрадиционной культуры.

В индоевропейской ойкумене было положено начало десубъективации знания, получил развитие теоретический режим восприятия, когда объект редуцируется до родовых признаков.

Тип семиотической системы в культуре предрасполагает к определенному отношению. Так, например, если в Древней Индии изучение языка осуществлялось в эстетических целях, то Древней Греции язык стал средством познания. В греческой концепции языка отдельные слова складываются в предложения, тогда как для индусов целостное предложение разлагается на элементы лишь в грамматическом описании.

Подход к грамматике Аристотеля — логический по преимуществу, в то время как в индийском языкознании значительное внимание уделялось целостному положению единицы языка (*sphota*). В этом можно усматривать эпистемологический поворот западной культуры. Языкознание Древней Греции было дискретным, а ее философия во многом атомистическая.

Если в индийском варианте язык изучался описательно, то в Древней Греции проблемами употребления языка занимались философские школы. Отсюда разная постановка философских проблем. Брахманистская философия имени — это философия единства и равнозначности Имени и Сущности¹⁶, а в Древней Греции Гераклит, Демокрит, Анаксагор, Эмпедокл, Протагор, Платон ставят вопрос о соотношении имени и именуемой реальности.

Когда языковая структура переносится на широкий круг явлений, они приобщаются через языковую структуру к культуре. «Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая»¹⁷. Язык, направленный на аморфные явления, преобразует их в языковую систему, в метаязыковые явления¹⁸.

Среди других традиционных культур античная Эллада выделилась тем, что там утвердилась установка на знание как на определяющий принцип, позволяющий вывести человека на какую-то твердую почву, позволяющее решить его глубинные проблемы. Эта установка сначала появилась не как академическая наука и даже не как рационализм. Установка существовала первоначально имплицитно, неосознанно, как способ решения универсальных проблем: кто я? что за мир меня окружает? как мне жить?

Особенно важным для западноевропейского мышления стал вопрос «Что я могу познать?», а только потом «На что я могу надеяться?» и «Что я должен делать?». Позднее это теоретическое отношение к действительности оформилось в Европе как определенный когнитивный тип культуры. Европейская мысль имеет поэтому тенденцию к уклонению в сторону позитивного понимания познания, а вопрос о роли познания, анализ познания в контексте экзистенциальных проблем, стоящих перед человеком, возникает лишь на время, на определенных этапах¹⁹.

Общий же акцент сохраняется на познании – когнитивное, познавательное отношение к действительности является, прежде всего, той формой отношения к миру, которая дает человеку возможность решить эти проблемы. Так, метод рассуждения Сократа – «Что есть красота?» – обращен к общему понятию красоты. Сократ не вопрошает об источнике красоты, о роли красоты. Его интересует общее понятие «красота» и его конкретное применение. Так происходит удвоение реальности, ее разделение на понятийную и вещную. В этом заключается культурный феномен европейской мысли – в появлении теоретического сознания, изучающего мир понятий отдельно от вещей. Мы имеем некую рефлексивно выделенную, необычную реалию, которой не было, по крайней мере в столь ярко выраженной форме, в других культурных очагах, но которая вовсе не является чем-то естественным. Когда мы вырастаем в этом типе познавательной культуры, она нам кажется чем-то само собой разумеющимся. В то время как эта безальтернативность, непреложность есть попытка уклониться от истины, так как на самом деле все это является чем-то обусловленным, созданным в определенных рамках культуры. Этот конкретный поворот культуры равно сопоставляем с другими ее ходами. Он есть результат определенной перцептивно-лингвистической установки.

Проблемы культуры не являются чисто академическими, они являются проявлением специфики отношения человека к миру. В европейском мироотношении был сформирован корпус реалий (семиотических, идеальных конструкций), в которые потом, и до сих пор пытаются уложить всю многообразную действительность. Это особый слой, которого нет в других культурах, которые не пошли по столь четко выраженному пути когнитивизма и который нашел в дальнейшем свое выражение в рационализме.

М.М.Бахтин разделяет мысль в мире и мысль о мире²⁰. Мысль в мире причастна этому миру, несет в себе печать несовершенства мира. Наша обыденная мысль – это мысль в мире. Мы пользуемся на 99% какими-то культурными конструктами (значениями), употребляем такие слова, как «красивый», «добрый», при этом не осознавая, что мы осуществляем не больше чем семиотическую деятельность. В то время как мысль о мире – это рефлексия индивида, свободного от семиотических штампов, трансцендентного по отношению к миру. Теоретическое отношение представляет одну из форм мысли в мире.

Говоря о типах культуры, нужно отметить, что сама рефлексивная практика не уникальна, не безальтернативна. Когда какой-то философ выступает, как обладающий истиной, а обыденное созна-

ние – как заблуждение, то следует учитывать, что этот философ выступает как носитель одной из практик, исторически обусловленных, причем неважно, насколько такая традиция может быть осмыслена в рамках другой культуры. Тогда в другом типе когнитивной культуры встает проблема вписать иную практику в свой мировоззренческий контекст.

С точки зрения результата предпочтительнее та практика, которая наиболее приближена к человеку и оказывает помощь в решении фундаментальных проблем бытия. Практика имеет смысл настолько, насколько с ее помощью решаются глубинные проблемы человека. Таков подход традиционной культуры. Другая позиция, позиция посттрадиционной культуры, оценивает практику с точки зрения способности решать точно и ясно какую-то определенную прагматическую или теоретическую задачу.

Для теоретического отношения такой вопрос, как «для чего?» может не представлять интереса. Наука со временем Галилея начинает существовать как безусловный культурный феномен. Так, постепенно, рациональные конструкты, некоторая конечная человеческая практика превращаются в абсолютного кумира. С помощью метода теоретического конструирования индивид оказался во власти детерминирующей его поведение безличной силы. У Маркса эта сила экономическая, у Фрейда – психологическая, а у Ф. де Соссюра – лингвистическая. Однако ни один теоретический конструкт не может заменить реальность, к которой нельзя относиться как к треугольнику, идеальной конструкции. Реальность требует личностного соотнесения. Такое личностное отношение к реальности присутствует в эстетическом отношении.

Аристотель, классический рационалист, приложил немало усилий к тому, чтобы разработать все отрасли знания. Его установка предполагала, что реальность можно подчинить себе через интеллектуальное напряжение. Но в античном мире прагматизм был еще слаб. Он достиг своего апогея в римской империи, стремившейся к покорению мира. Поскольку эти интенции не были концептуализированы, римская цивилизация не могла противостоять силе более «животной», «естественной» культуры, какой была культура варваров, например. Римский мир находился в раздвоенном состоянии: с одной стороны, сильна была тяга к наслаждению этим миром, с другой стороны, теоретическое сознание возвращало к знанию о том, что этот мир нереален. Такую противоречивую фигуру представляет Марк Аврелий, в своем учении он отстраняется от чувственного мира, но практически поступает совсем иначе.

Такая противоречивость не могла больше питать энергетику культуры. На смену ей пришла иудео-христианская культура, где контроль и подчинение мира человеку были зафиксированы текстуально: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле»²¹. Христианские мыслители постепенно утверждают завоевание и покорение природы в качестве самоценной цели человека. Эразм Роттердамский вменяет в обязанность государям расширять посевные площади в стране, осушать болота, осваивать пустоши и изменять в случае надобности русла рек²².

Эпоха Нового времени еще больше открыла горизонт преобразования мира, а эпоха Просвещения возвысила разум как инструмент познания и преобразования мира. Результаты не замедлил сказаться — открытие законов механики, природы химических элементов привели к быстрому росту технических инноваций, увеличивших производительность труда, что не могло не повлиять на рост капиталов. Экономический обмен стал определяющим в структуре новых отношений. Все остальное выстраивалось вокруг получения дохода. Утилитарное отношение, до этого придавленное эстетическими установками традиционализма, получило теоретическое обоснование, так как область духовного была редуцирована до электрохимических модуляций головного мозга. Бог, душа, спасение перестали быть онтологическими понятиями и ценностями. Онтологический статус получили понятия товар, деньги, престиж, выгода и т.п. Теоретическое отношение, подчиненное прагматическим целям, привело к созданию технических средств, позволявших легко контролировать целые государства. Эксперименты с химическим, а затем и ядерным оружием в XX веке показали мощь сил природы и хрупкость человеческой жизни. Теоретическое и утилитарное отношение без наличия высоких эстетических идеалов порождали как в человеке, так и в обществе инстинктивную страсть. Это слепое эгоистическое желание обращало свою разрушительную силу против самого же человека.

Для послевоенных лет XX века характерен поворот к субъекту. Это означало признание ценности человеческой субъективности, ценности личностного начала, потребности в развитии антропоморфных форм взаимодействия с реальностью. Стали развиваться направления персонализма, мир стал более открытым к инокультурному опыту, возникла контркультура (хиппи и разного рода маргиналы).

При этом утилитаристские тенденции также никуда не делись, продалось теоретическое освоение мира. Массовая реальность сузилась до сферы потребления. В социуме сосредоточенность на обмене вещами и услугами создает неблагоприятный климат отчуждения, безразличия. Общество, основанное на эгоцентризме, теряет связь с реальностью. В нем формируется особая потребительская аксиология с такими качествами, как дегуманизация, униформизм, рентабельность, культ тела и его потребностей.

В результате мы оказались к концу XX века в ситуации посттрадиционной культуры, или «идущей на смену Культуре в XX в. супертехнизированной, компьютеризированной потребительской цивилизации, изгнавшей Дух и оставленной Духом... ПОСТ — это принципиально ИНОЕ. Отрицание Духа и Культуры; утверждение на их основе чего-то принципиально ИНОГО, неведомого, почти недоступного представителям традиционной Культуры...»²³.

Восточный сценарий динамики аксиологической модальности в традиционной культуре. Пример волнообразной динамики культуры наглядно представлен в культуре Индии, где первое тысячелетие до н.э. знаменовалось скачком утилитарной модальности.

В традиционной культуре Индии утилитарные цели были опосредованы специальной процедурой *яги* или жертвоприношения. Статус этой процедуры традиционного общества можно сравнить только с научным экспериментом сегодня. Это точная и строгая манипуляция, для проведения которой нужен был ритвик, или жрец, квалифицированный в исполнении ритуалов (рита): методика процедуры (тантра); необходимые компоненты (дравья); подходящее время (кала); правильное место (деша); точное чтение заклинаний или мантр²⁴. Соблюдение всех правил этого большого эксперимента приводит к получению желаемого результата. Таков культурный феномен, который существовал в течение тысячелетий в ведийской и других традиционных культурах.

Идея жертвоприношения заключается в воспроизведении макрокосмоса в микрокосмосе. Создавая точно эту ситуацию, жрец как бы собирает вселенские силы, которые были в свое время в процессе сотворения вселенной, и, овладевая этими силами, получает желаемый результат. Процесс *яги* был доведен до совершенства в философской системе «карма-миманса» (одна из 6 философских систем Индии). Философия, которая стоит за *ягьей*, заключается в том, что, по сути, не важно, есть Высший Закон или нет, если все точно проведено, то так или иначе *ягья* осуществится, и можно получить результат.

Таким образом, эстетический модус ведийского общества постепенно сменился на прагматическое отношение к миру. Ритуал («рита» на санскрите означает порядок, гармонию), призванный соединять мир людей и мир богов, со временем стал использоваться для вторичных целей, для соотнесения себя не с миром гармонии, а с достатком, выгодой и самоублажением. Священные ритуалы утратили свои прежние смыслы и стали выполняться механически и имперсонально. Церемониальные детали ритуалов стали важнее, чем тот, на кого ритуал был направлен. Божество превратилось в слово дательного падежа, отвечающее на вопрос «кому, чему». Реальность представляется безличным законом, согласно которому осуществляется воздаяние за содеянные поступки.

Здесь нетрудно заметить сходство с современной наукой. Ягья, проводившаяся в ведийском обществе, напоминает естественно-научный эксперимент: должен быть экспериментатор, должно учитываться место, время, определенные условия, должны быть собраны определенные атрибуты. Более того, смысл эксперимента состоит в том, что неважно, существует Бог или нет, — результат получен, так как причинно-следственные связи (или закон кармы) должны реализоваться и привести к однозначному результату. Весь феномен естественной науки очень напоминает утилитарный модус взаимодействия в ведийской культуре. Пафос и того и другого состоит в механическом взаимодействии с реальностью.

Между человеком и реальностью устанавливаются нейтральные отношения «ты мне, я — тебе». Это разновидность прагматизма, о котором писал Э.Фромм: «Сегодня мы можем встретить человека, который ведет себя и чувствует, как автомат; мы обнаруживаем, что он никогда ничего не считает действительно своим; он и себя воспринимает именно таким, каким, как считается, он должен быть; улыбки заменили смех, бессмысленная болтовня заменила содержательную беседу, и скучное отчаяние заняло место искренней печали. О человеке такого типа можно высказать два утверждения. Первое, что он страдает от дефекта спонтанности и индивидуальности, и этот дефект может оказаться неизлечимым. В то же время можно сказать, что он по существу не отличается от тысяч других, пребывающих в таком же положении»²⁵.

Иными словами, независимо от сценария аксиологической динамики, как в традиционной культуре, так и в культуре индустриальной, постепенно начинает доминировать формально-рациональное начало, растет культ технологии. Благополучия можно достичь с помощью техники. В ведийском обществе это была ягья, и соответ-

ственно, целью стало проводить как можно больше яги. Подобная ситуация складывается и в современном обществе, где человечество ищет решения своих проблем в технике. Счастья можно обрести с помощью техники и развития науки.

Культ технической силы приводит к смысловому утомлению человека. Проблему любви, одиночества, долга нельзя решить технологически. Результатом смысловой фрустрации является формирование в обществе технологической антикультуры. На тезис утилитарной модальности всегда существует антитезис, который именуется теоретической модальностью. Первым признаком этой антикультуры является остро растущее разочарование у людей, как в технике, так и в ее плодах. Растет понимание того, что благо, которое человек может получить, неподвластно технике. Конечного блага техника дать не может, и это приводит к усилению теоретической модальности, поиску чистого знания, а в крайних формах – к пессимизму и нигилизму.

В обществе растет желание сформулировать предельно общие основания этого мира, имеют место всевозможные философские теории. Развитие теоретической модальности приводит к пониманию того, что смысл человеческой жизни состоит в поиске Абсолютной истины, что относительные истины не могут принести удовлетворение человеку. В своем поиске Абсолютной Истины ученые всегда доходят до какого-то предела, дальше которого лежит безмолвие. Шредингер, Фейерабенд, Капра пришли к выводу, что научный метод имеет свои пределы и не охватывает всего знания.

Зрелая теоретическая модальность приводит к последовательному отрицанию этого мира. В традиционной культуре Индии такая теоретическая модальность называется гьяна, или философское учение о недвойственности мира. Теоретическое отношение деонтологизирует феноменальный мир как временный и преходящий и идеализирует основу этого мира, лежащую за пределами чувственного восприятия. Подобное теоретическое отношение к миру существует как в ведийской традиции, так и в западной. В ведийской традиции это называется «неги, неги, неги», когда человек абстрагируется от чувственно-данных вещей и формулирует трансцендентальное как нечто лежащее за пределом диапазона чувств. В западной традиции этому соответствует апофатика, когда человек ищет изначальный принцип, создавший этот мир, но он определяет его через отрицание, как то, что не связано с этим миром. Столкновение между утилитарным отношением (карма) и теоретическим отношением (гьяна) должно привести к появлению

третьей стадии — отречения от мира. Отречение играет роль внерационального катализатора обновления традиции. В инициативное поле отречения (пресыщения) втягивается множество индивидуальностей, которые работая в разных областях, непроизвольно и неосознанно готовят обновление традиции.

В ведийской культуре эти стадии настолько близко соприкасаются, что имеется даже специальный термин — гьяна-ваирагья: зрелое теоретическое отношение подразумевает отречение от этого мира. В ведийской культуре был момент, когда злоупотребление кармой привело к ее отрицанию. Избыточные чувственные удовольствия начинает принимать извращенные, отвратительные формы. Соответственно, разумные люди, стремящиеся найти какую-либо опору, отрицают этот мир. Такой поворот осуществил Будда. Он был тем, кто перевел общество с позиции кармы на стадию гьяны и вайрагьи (полное отрицание этого мира). По сути, Будда дал теоретическую модальность в наиболее полной и законченной форме.

Западное общество регулярно переживает колебания между утилитарной и теоретической модальностью аксиологии. Всплеск утилитарного отношения в эпоху Возрождения сменился напряженным, иллюзорным стилем барокко. Рациональная эпоха Просвещения породила свою контркультуру. Это выразилось в том, что как реакция на утилитарную модальность появились романтизм, идеализм, разного рода мистические учения.

Последний пример скачка такого рода имел место в 60-е годы XX века, проявившийся в революции хиппи, когда молодежь отказалась от ценностей, которым следовали их отцы: истеблишмент, конформизм, благосостояние. Однако через десяток лет произошел откат и большинство из бунтарей стало такими же буржуа.

Аналогичный период наблюдается сейчас, когда карма достигла некоторого предела и западное общество стремится перейти от культа техники и желания эксплуатировать этот мир — к теоретической модальности.

В настоящее время крепнет движение «Новый век» (New Age), которое пророчит посттехническое и постиндустриальное будущее. Европейское общество в течение последних 400 лет безуспешно пытается осуществить этот переход. Переход от утилитарного отношения к теоретическому в западном обществе, видимо, невозможен, поскольку ему чужд принцип самоограничения. Например, когда Будда переводил общество от состояния кармы к гьяне, то ему потребовалось несколько лет, так как в ведийском обществе институт отречения существовал даже тогда, когда оно жило по

законам кармы. Буддизм и джайнизм — это реформаторские учения, выступающие против сословной иерархии и автоматического действия в культуре.

Успешный переход от утилитарного отношения к теоретическому возможен при условии отречения или ограничения чувственного счастья. В западном обществе наблюдается парадоксальная ситуация, когда человек уже не видит смысла в наслаждении, с одной стороны, а с другой — он не может отказаться от этого, так как в обществе никогда не существовала культура ограничений и нет надежды на ее институализацию. Еще одним доказательством тому служит очень интересный феномен: когда на Запад приезжают учителя восточных учений, то они для поддержания спроса вынуждены отказаться от всех ограничений для своих последователей, накладываемых учением (Махариши, Анандамурти, Ошо Раджниш и т.д.) В то время как гьяна в ее чистом виде предполагала очень большую строгость и отречение от мира.

В ведийском традиционном обществе, когда человек разочаровывается в обыденных ценностях и ищет альтернативное знание, которое дает гьяна, он приходит к «священной пустоте». Мирская пустота принимает уродливые формы, когда человек, с одной стороны разочаровался во всем: в нем есть представления о том, что мир иллюзорен и у него нет основания, высших моральных принципов, но стремление наслаждаться есть и это приводит к отвратительным формам. Люди продолжают наслаждаться нереальным миром, разрушая остатки морали.

Очень трудно представить, что кто-либо сможет внедрить на Западе восточную модель перехода от утилитарной аксиологии к теоретической, так как здесь отсутствует аскетика. Решение может быть найдено только в неклассической парадигме.

Выходом из кризиса противостояния утилитарного и теоретического отношения является эстетическая модальность. Успех теоретического отношения возможен при условии преодоления противоречия между деятельностью и бездеятельностью, формой и бесформенностью. Утилитарная модальность означает деятельность и наслаждение формами этого мира, а теоретическая модальность предполагает отрицание земных форм и принципиальную бездеятельность; но чтобы чистое знание принесло какой-то результат, нужно объединить деятельность и бездеятельность, форму и бесформенность. Эстетическое отношение не отрицает и не принимает мир ради самого себя. Вещь здесь обладает ценностью как то, что связано с полным целым. Для развития эсте-

тического отношения нет необходимости проходить долгий путь от прагмы к теории. С любого уровня возможно развитие эстетического отношения.

Мы познакомились с тремя кодами культуры. Каждая культурная среда имеет свои специальные и общие функции. Общие функции для любой культуры: адаптационная, коммуникативная, а специальные заключаются в установках, мотивации, смыслах, ценностях.

Эти три вида отношения к миру структурируют реальность для нас определенным образом. Так, например, березу можно рассматривать как предмет любования («Белая береза под моим окном, принакрылась снегом, словно серебром» и т.д.); как вид товара (древесина), а также как род деревьев и кустарников семейства березовых. Каждый вид отношения имеет интенциональную направленность: созерцать, использовать, анализировать.

Далее мы рассмотрели модусы взаимодействия с реальностью в восточной традиционной культуре и западной традиционной культуре. Была обозначена линия перехода западной традиционной культуры к глобальной посттрадиционной индустриальной культуре. Эта линия утилитарных ценностей занимает положение мирового гегемона, универсального посредника в цивилизационном диалоге.

Утилитарное взаимодействие в традиционном обществе существенно отличается от прагматизма общества индустриального. Методы обретения материальных благ одного общества построены на сакраменталиях, а другого общества — на научно-техническом прогрессе. Вместе с тем оба метода имеют одну утилитарную модальность.

Утилитарное отношение побуждает приспособлять окружающее нас многообразие под себя. Теоретическое отношение отвергает многообразие, считая его иллюзией. Эстетический код культуры развивает чистые формы взаимодействия с реальностью, лишённые прагматизма и познавательной редукции. Носитель эстетического отношения занимает все, что он имеет, в служении Прекрасной Реальности.

Усиление той или иной аксиологической модальности приводит к разному культурному результату. В этом контексте традиционную культуру отличает особое бережное отношение к трансляции неутилитарных смыслов.

Традиционная культура имеет аксиологический вектор развития, это общество дарения, в отличие от общества потребления. Поэтому его не всегда можно адекватно оценить одними лишь экономическими показателями. Большая часть времени, сил в традиционной культуре расходуется на совершенно неприбыльную сферу — культовые постройки, совершение церемоний, созерцание. Мы видим ничем не

оправданную с экономической точки зрения капитализацию иррациональной сферы культуры. Сегодня такое непомерное мотовство можно увидеть только в сфере подсознательного (игра, секс, наркотики). Это еще раз свидетельствует об уязвимости экономической детерминации культуры и истории.

Мир вне сферы сознания есть хаотический шум, осциллическое мерцание. Этот поток неструктурированной информации накладывается на матрицу человеческого сознания, где происходит его обработка по информационным, ценностным и смысловым каналам. Матрица сознания работает как мембрана, настроенная на пропуск сигналов определенной частоты и долготы. Здесь мы не ставим задачу разработать априорные структуры сознания. Мы исходим из того, матрица сознания во многом есть продукт культуры. Детерминанты культуры составляют сетку сознания, сквозь которую просеивается информационный поток. Благодаря специальным «аттракторам» из этого потока происходит выборка важных смысловых узлов.

П. Б. Уваров даже называет традиционное общество безыформационным, имея в виду, что идеальная система верований является в нем главным информационным ресурсом²⁶. Иерархическая устремленность культуры делает ненужным горизонтальную разработку эмпирических пластов информации. Человек традиционной культуры – это информационный аскет, по сравнению с которым современный потребитель кажется настоящим информационным обжорой.

Традиционная культура – это общество добровольного информационного самоограничения. В нем не происходит умножения идеальных миров. В традиционном обществе информационная оболочка отвечает требованиям интерпретационной адаптации к разнообразному бытию. Императивное поведение снижает потребность в обновлении информации.

«Тот, кто познает Целое – все познает», подобные установки формируют отношение добровольного информационного самоограничения в традиционной культуре, ибо обладание абсолютной истиной снижает потребность в относительных истинах. Все известно, предсказуемо, циклично – таково настроение обжитого мира традиционной культуры.

Менталитет традиционной культуры избавляет от поля научного поиска, там нет неизвестных, нерешенных познавательных проблем. Информационная система носит ревелационный, статичный, аксиологический характер. Коммуникация информации осуществляется иерархически, и главной интеллектуальной задачей становится ее точная трансляция и актуальное толкование. Информационные по-

средники консервативны и имеют сакральный статус. Коммуникация информации осуществляется лично, эмоционально. Периодически возникающие вызовы со стороны остальных информационных систем решаются либо их подавлением (ислам), либо инкорпорацией (индуизм).

Примечания

- ¹ Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005. С. 15.
- ² Подобные термины используют и при изучении традиции в целом: рефлексивная, дорефлексивная. См.: Аверинцев С.С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы. М., 1986; *Генисаретский О.И.* Метод. Прикладное знание. Знание между традицией, коммуникацией и рефлексией // Материалы Второго Методологического конгресса (18–19.03.1995 г.) <http://www.circle.ru/archive/sl1995/1995oig.html>
- ³ Шуман А.Н. Средневековая философия – качественно своеобразный этап в истории философии // История философии: Энциклопедия. Мн., 2002. С. 1033.
- ⁴ *Конфуций.* Лунь Юй. 12, 19.
- ⁵ *Конфуций.* Лунь Юй. 3, 14.
- ⁶ *Конфуций.* Лунь Юй. 7, 15.
- ⁷ *Конфуций.* Лунь Юй. 13, 18.
- ⁸ *Генисаретский О.И.* Метод. Прикладное знание. Знание между традицией, коммуникацией и рефлексией // Материалы Второго Методологического конгресса (18–19.03.1995 г.) <http://www.circle.ru/archive/s1995/1995oig.html>
- ⁹ См.: Зиновьев А.А. Глобальный человек. М., 2000.
- ¹⁰ См.: Кутырев В.А. Культура и технология: борьба миров. М., 2001.
- ¹¹ См.: Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- ¹² См.: Законы Ману. 2.1–249.
- ¹³ РВ 9.78.
- ¹⁴ Monier-Williams. Religious Thought and Life in India: Vedism, Brahmanism and Hinduism. New Delhi, 1974. P. 34–35.
- ¹⁵ Например: щеки горят – значит, вспоминает кто-то.
- ¹⁶ nama cintamani krishnas
caitanya rasa vighraha
purnah suddho nitya-mukto
bhinnatvan nama-naminoh
Имена Кришны полны в себе, чисты и полны всех вкусов. Они не отличны от объекта. (Падма Пурана).
- ¹⁷ Лотман Ю.В. Избранные статьи. Т. III. Таллин, 1993. С. 343.
- ¹⁸ Там же. С. 344.
- ¹⁹ В противоположность этому можно привести философствование Древней Индии, где вопросы познания были важными, но они всегда были подчинены проблеме спасения, избавления от страданий.
- ²⁰ См.: Бахтин М.М. Эстетика творчества. М., 1979. С. 364.
- ²¹ Бытие I.26.

- ²² См.: *Эразм Роттердамский*. Воспитание христианского государя. М., 2000.
- ²³ *Бычков В.В.* ПОСТ- // Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 214.
- ²⁴ *Мантра* – букв, «инструмент мысли», или, по другому переводу, то, что освобождает (траяте) ум человека (манас). Мантры образно сравниваются с мостом (сету), так как их задача заключается в перенесении сознания за пределы обыденного мира.
- ²⁵ *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 1992. С. 196.
- ²⁶ *Уваров П.Б.* Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005. С. 79.

Образ мира-космоса в Живой Этике

«...Учение Жизни, направленное Мною, — кратчайший путь для достижения явления понимания Космоса».

(*Озарение, 107*).

Агни-Йога, или Учение Живой Этики известно читателю по 14-ти книгам, записанным, собранным и опубликованным в 20–30-х годах XX века Е.И. и Н.К.Рерихами.

Прежде чем приступить к изложению истории вопроса нашего исследования, скажем о том, что подробную историю создания книг Учения Живой Этики, аутентичные комментарии к ним, глубочайшее философско-научное толкование эзотерического текста и подробнейшее изложение теоретических и практических аспектов Учения можно найти у соавтора Живой Этики, Елены Ивановны Рерих¹, в ее многообразных «Письмах» ученикам и сотрудникам. Именно ее исключительная индивидуальность наложила особый отпечаток на переданное телепатическим способом, по каналу яснослышания (что выше ясновидения больше, чем на порядок) Сокровенное Учение Шамбалы, легендарной Заповедной Страны Освобожденных Душ.

Учение сложилось из регулярных «Бесед» с Учителем, Космическим Иерархом, восприемником Великого Платона (предыдущего Владыки Шамбалы), Буддой Майтреей (Махатмой Морией). При этом надо сразу оговориться, в эзотерической традиции Будда, Христос и Майтрея — одна Индивидуальность, коллективное Эго Иерархии Сил Света (под Иерархией Сил Света в Живой Этике понимается эволюционная система мироздания, или Лествица Иакова в христианской традиции), возвещавших миру Единую Истину, данную в конкретном историческом аспекте.

Впервые Махатмы Востока публично возвестили Западу Основы Учения Белого Братства, направляющего духовную эволюцию человечества со времен Лемурии (около 800 000 лет до н.э.)², направляю-

щих, но не вмешивающихся в нее, дабы не нарушить естественного течения кармы физического плана, т.е. свободной воли человечества. Через труд Е.П.Блаватской «Тайная Доктрина» — энциклопедическое изложение эзотерической доктрины. «Могут спросить — в каком отношении находится Наше Учение к Нашему же, данному через Блаватскую? Скажите — каждое столетие дается после явления подробного изложения кульминация заключительная, которая фактически движет миром по линии человечности. Так Учение Наше включает «Тайную Доктрину» Блаватской. То же было, когда христианство кульминировало мировую мудрость классического мира, и заповеди Моисея кульминировали Древний Египет и Вавилон. Только нужно понимать значение узловых Учений <...>» (МО, I, 79)³.

Уже сама Е.П.Блаватская говорила, что вслед за ее трудом по заложению должной мировоззренческой и теоретической основы, следующим шагом работы Братства Адептов Священной Науки с человечеством будет обнародование основ Учения Жизни как такового. Таким образом, впервые после веков несравненного величия индусского корпуса Вед, Пуран и Упанишад мы можем говорить о появлении столь глубокого и всеобъемлющего духовно-философского Учения, осветившего в той или иной форме метафизические истины о целостности Мироздания и космической эволюции, модель Иерархии Космоса, эволюцию человеческих рас и цивилизаций, многомерную энергетическую структуру человека и Вселенной, особенности развития духа человека и перспективы современной науки, пути развития планетарного социума, различные космические уровни бытия и их воздействие на жизнь земного плана, прошлое, настоящее и будущее человечества в аспекте духовной эволюции. Впервые, на языке народа, соединяющего Европу и Азию, Запад и Восток, перед всем миром широко распахнулись двери до той поры сугубо эзотерического знания.

Как уже было сказано, источник Учения тяготеет к обители легендарного Братства Адептов Мудрости, Махатм, Великих Учителей, известной большинству народов Евразии как Шамбала, Беловодье, Царство Пресвитера Иоанна, Тебу и т.д., географическое положение которой теряется где-то среди высот Гималаев и Тибета⁴. Предания, связанные со многими духовными учениями континента, выводят их происхождение из посвященных центров этого Братства, а многие великие и загадочные личности в истории от древности до наших дней так или иначе связываются с ним. По распространенному преданию, сами Махатмы раз в столетие предпринимают попытку передачи человечеству наиболее необходимых для

него знаний. И тогда либо кто-то из Адептов принимает на себя миссию появления «в миру», либо избираются посредники из числа духовно подготовленных и достойных людей.

Так, по словам одного из самих Мастеров Мудрости⁵, в XIX веке, в условиях широчайшего распространения в Европе и Америке грубого атеизма и господства механистических представлений в науке, были избраны Е.П.Блаватская и Г.С.Олькотт. Им было предназначено предать широкой огласке общие эзотерические представления о происхождении, структуре и развитии мироздания, планеты и жизни на ней, опираясь на теософию как мировоззренческое течение, синтезирующее мифологию, древнейшие религиозные традиции и философские школы. Также им следовало широко посеять семена осознания всеобщего единства человечества, веротерпимости и духовного синтеза. Осуществление ими своей задачи должно было повлиять на общее умонастроение европейской цивилизации в сторону ее одухотворения.

В XX веке посредниками Великого Братства стали выдающийся художник, поэт, археолог, философ и общественный деятель Н.К.Рерих и его супруга Е.И.Рерих, так же как и Блаватская, с детства одаренная яркими экстраординарными способностями. Убедившись на протяжении нескольких лет в подлинности установленной высокой связи, сначала сам художник, а затем и его жена стали записывать получаемые указания и заповеди. Но настоящее становление Учения Живой Этики начинается с момента вступления Е.И.Рерих на практический путь — «раскрытия» и «огненной трансмутации» нервно-психических центров, или чакр. Именно она первой осуществила в реальной земной жизни этот самый сложный процесс агни-йогического преобразования, за что и получила имя Матери Агни-Йоги от Учителя, давшего Учение. Судя по письмам последних лет жизни, в результате прохождения этого «огненного опыта» Елена Ивановна вышла на совершенно особый уровень психо-физической организации, позволивший ей непосредственно присоединиться к работе Великих Учителей в надземных сферах, которую она называла космическим сотрудничеством⁶. Книги Живой Этики формировались самой Е.И.Рерих на основе записей телепатического общения с Учителем, с которым она была связана многовековой кармой и Космическим Правом, в ходе которого передавалось не только Учение как таковое, но и множество сугубо личных указаний, разъяснений и наставлений, которые, конечно же, не включались в тексты для печати. И вместе с тем живая передача Учения была в значительной мере обусловлена самими различными обстоятельствами текущего времени, и по-

тому на обложке и титульном листе каждой книги рядом с названием обязательно проставлялся год ее составления, что должно, по настоянию Е.И.Рерих, неукоснительно соблюдаться при всех дальнейших переизданиях⁷.

Неверно было бы думать, что Новое Учение идет на смену всем старым Учениям. Е.И.Рерих писала об этом так: «Учение Жизни, давая в соответствии с переживаемым нами временем новый аспект единой вечной Истины, идет не на смену, но на огненное очищение и утверждение всех бывших великих Учений. Ведь еще Христос сказал: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков, не нарушить пришел Я, но исполнить». Истинно, каждый приходящий Учитель является законодателем и огненным очистителем одновременно. Если проследим исторические появления Великих Учителей, мы увидим, что ко времени появления Их все до Них бывшие учения совершенно утрачивали свою первоначальную чистоту и были уже искажены до полной неузнаваемости.

Истинно, Учение Жизни не отвергает ни одного Учения, до него бывшего, но лишь углубляет и очищает от вековых нагромождений» (Письма Елены Рерих: от 30.6.34). «<...> книги Учения Жизни освещают все проблемы жизни и указывают новые пути знания. <...> Если бы читающие книги Учения Жизни, или Живой Этики, вдумались глубже во все проблемы жизни, во все новые области знания, затронутые в них и задались целью основательно изучить их, то материала в них хватило бы не на одну, но на несколько жизней. Но обычно люди читают глазами, а не сердцем, и потому самые замечательные указания, самые величайшие откровения скользят по сознанию, не оставляя ни малейшего следа. Мне, имеющей ключ ко многим утверждениям в книгах Учения, приходится с грустью убеждаться в этом. Книги эти дают направление всему мышлению, указывая новые области, устанавливая новые вехи для всех научных исследований. Книги эти так жизненны, так насущны, ибо они устремляют в будущее. Книги Учения – неисчерпаемый клад для ученых, сознание которых не затемнено предубеждениями. <...> Так, очень полезно ознакомиться со всеми последними достижениями в области науки, чтобы еще раз убедиться, как они близко подходят к утверждениям Сокровенного Знания» (Письма Елены Рерих: от 30.6.34).

«Йога, как высшая связь с космическими достижениями, существовала во все века, – предваряют авторы Живой Этики к книге Агни-Йога. Каждое учение содержит свою йогу, применимую к ступени эволюции. Йоги не отрицают друг друга. Как ветви одного дерева <...>» (АЙ, с. 386).

Агни-Йога, восприемница старшей Раджа-Йоги (Йоги единения со своим Высшим Я (Высшее Я — венец высшей духовной триады в человеке — атман) в процессе управления и сосредоточения мысли или ментальной концентрации на Идеале), правильно понятая, есть Исход жизни, а именно исход из мира форм и слияние с Единым — Освобождение. И новая степень приближения к Высшим Мирам через Агни-Йогу дает корневую вибрацию Новой Эпохе Водолея (Водолей полностью вошел в свои права на ближайшие 2000 лет в 2003 году). И доступ к новым энергиям Космоса, приблизившимся к нашей планете, возможен на данном эволюционном этапе только через Агни-Йогу: огненную трансмутацию центров человека и пробуждение, преображение его сознания, возможные, опять-таки, на практическом пути Агни-Йоги, т.е. в жизни каждого дня и через посредство сердечной связи с Учителем Света, открытие и трансмутацию центра сердца. Если сказать кратко, Агни-Йога есть свод Космических Законов, Советов и Указов Космического Разума нашей планете, базовых мировоззренческих идей нового космического этапа эволюции, конкретных принципов и методов расширения сознания человечества, сокровенная наука Преображения, для способных идти Путем Света. *Концепция Тонких и Высших миров в Учении Живой Этики в их точной дифференциации и символически не опосредованная явилась прецедентом в истории эзотеризма, равно как и высшая космогония, выраженная четким логическим дискурсом, а не мистически-отвлеченно, и наиболее полно представленная в книге «Беспредельность».* **Концепция Миров, учение, точнее откровение о Мире Огненным являются инновационным центром Учения Живой Этики.** Ни одно Учение до Живой Этики не говорило с человечеством на Космическом наречии как таковом, впервые заявленном в книге Беспредельность, не говорило не метафорически, скрывая Истину под оболочкой символа, а напрямую, непосредственно и конкретно: и в применении к планетарному социуму, и к частной жизни человека. Космология Живой Этики дана с научной точностью, однако исключаящей линейную одномерную логику. И не случайно самая высокая энергетика у понятия (аспекта) Красоты в Живой Этике, наряду с понятиями Космического Магнита, Огненного Права и другими высшими понятиями. Красота есть космологическая категория, сама душа космогонии и ее конечная цель. Философия Красоты является метафизической кульминацией в Учении Агни-Йоги, формулой космической эволюции.

Следует подчеркнуть, что глубинные, генетические корни Живой Этики уходят как в толщу метазнания «Тайной Доктрины»⁸, о чем уже было сказано выше, так и обусловлены наследием другого титана

ХІХ столетія – Рамакришны. Не случайно, заявление, сделанное высоким Учителем, чьим именем названа первая книга Живой Этики, и от лица которого ведется все последующее изложение: «Я учу вас сложности простого учения Рамакришны». Как известно, Рамакришна и его продолжатель С.Вивекананда были первыми земными духовными Учителями Е.И.Рерих, по книгам которых она постигала всю тонкость и глубину восточной мысли. Рамакришна, индийский мыслитель и крупнейший духовно-религиозный реформатор Индии, нес людям проповедь единой духовной всечеловеческой религии, безотносительно к конкретным проявлениям. Он считал, что все религии истинны и представляют собой «различные пути к одному и тому же Богу». Его философской основой можно считать идеи веданты и тантризма. Рамакришна старался объединить воззрения различных школ, представляя их в виде различных ступеней постижения первичной реальности. Признавая в качестве этой реальности Брахмана, лишённого внутренних различий, Рамакришна также признавал и эмпирический мир как реальность, что выражалось в известной формуле пантеизма – «все живое есть Бог» (или Энергия, как сказала бы Живая Этика). И сама его жизнь явилась величайшим примером воплощения проповедуемых им принципов⁹.

«...Как и прежние Священные Писания, Агни-Йога имеет единственной целью – преображение внутреннего человека, сфера которого лежит в мире мысли. Агни-Йога, как и все прежние Учения, указывает на самое существенное, предоставляя человеку, применившему основное, избрать и второстепенные вспомогательные средства, по особенностям его организма <...>.

Необходимо понять, что основа всех достижений лежит в следовании Великому Идеалу и в огненной трансмутации наших чувств, наших мыслей, всего нашего характера, но не в механических приемах, которые, касаясь внешнего человека, не имеют никакой цены для преображения внутреннего человека. Поэтому ни один Радж-йог или Агни-йог не нуждается ни в каких механических приемах <...>. И единая концентрация, допускаемая им, есть концентрация на избранном Высшем Идеале, в неуклонном, постоянном стремлении подняться до Него. И такая концентрация именно продолжается безостановочно: что бы ни делал такой йог, мысль его неотступно держится около его Идеала, все делается им во имя этого Идеала, он постоянно чувствует в сердце своем любовь и присутствие этого Образа. Это и есть истинная концентрация, указуемая в Эзотерической философии, изучающей лишь внутренний мир, мир ноуменов.

Также и молитва, произносимая йогом, есть непрестанное сердечное устремление и предстояние перед Обликом Избранным, и устремление это творится в мыслях и поступках каждого дня» (Письма Елены Рерих: от 21.7.34). Становится ясным, что Агни-Йога есть наука трансформации личности. Ведущая к трансформации ныне парциального человека в целостную микро-космическую Сущность.

Почему Учение называется Агни-Йога или Огненная Йога (ибо Агни есть Огонь)? Этот вопрос становится ясным, если понять, что человечество подошло к такой ступени своей эволюции, когда следующей высшей стихией, которой люди должны овладеть, является стихия Огня. Под огнем в эзотерической традиции духовных учений Востока понимается в первую очередь ведущий принцип жизни, принцип трансформации, космический пространственный огонь как материя высших форм Вселенской жизни, ее творящая сила, принцип связи между Мирами, как духовное начало в человеке, материя его сердца, качество психической энергии, основание преображения. Огненность в Живой Этике есть этическая категория, огонь – онтологический принцип жизни и сознания.

«Все прежние Йоги, данные из высших источников, принимали за основание определенное качество жизни. Теперь же, при наступлении века Майтрейи, нужна Йога в сущности всей жизни. Все вмещающая и ничего не избегающая, именно как библейская легенда о несгораемых отроках, мужественно представивших себя огню и тем получившим мощь.

Можете предложить Мне наименование Йоги жизни, но, может быть, наиболее определительное будет Агни-Йога. Именно стихия огня дает этой самоотверженной Йоге наименование. Когда опасности прежней Йоги при упражнениях уменьшаются, то при Огненной йоге опасности возрастают, ибо огонь, как элемент связующий, проявляется везде, но зато дает познание тончайших энергий. Огонь не уведет от жизни; он же явится надежным проводником в дальние миры. Ибо кто же напитывает неизмеримое пространство?

Итак улыбнемся огненной жизни» (АЙ, 158). И далее: «Пусть не примут слова об Огне как символ отвлеченный. Говорю об Огне истинно существующем. Уже не впервые планета испытывает воздействие этой стихии. На смене расы Огонь приближается, как струи очищения. Помнит человечество разрушение, причиненное соединением Пространственного Огня с его подземным отложением. Почему повторять разрушение Атлантиды, если можно привлечь благотворность стихии огня? Но чтобы подойти безболезненно к Огню, нужно научиться мыслить о нем и принять его в сознание» (АЙ, 341).

И сегодня, как никогда, представляется актуальным изучение эстики Огня, космической основы жизни и творчества. «<...> Стимул Бытия — Огонь и эта стихия орудует в каждом дыхании» (Б, I, 296). «Символ Огня был во всех учениях находим, и в Космосе Огонь утверждается как явление жизни. Сущность Огня настолько сияющая, что невозможно определить и сказать. Космическое Дыхание есть Огонь Пространства. Все космические проявления насыщаются Огнем, и мысль человеческая есть Огонь. <...>. Пространственный Огонь включает устремленные энергии. Космический Огонь нескончаем в своих проявлениях. Так Космический Огонь устремляется с Космическим Магнитом» (Б, I, 372).

Сразу оговоримся, что мы понимаем под эзотеризмом Живой Этики. Это не символический эзотеризм Средних веков как принципиально зашифрованная и непередаваемая на язык непосвященных космическая информация. Эзотеричность языка Агни-Йоги проявляется и через введение новых понятий, таких как Космический Магнит, Огненное право, психическая энергия, чувствознание, духоразумение и др., но не заимствование из других сакральных систем, через переосмысление и углубление изначального смысла уже известных терминов, относящихся к той или иной религии, философии, доктрине, в частности к буддийской метафизике. Эзотеризм Агни-Йоги носит очень своеобразный характер и существенно отличается от прежних форм, прежде всего синтетичностью подхода к человеку и миру. Эзотеризм Учения не привязан ни к одной из существующих религиозно-мистических традиций и одновременно опирается и на Восток, и на Запад. Метазнание транс-гималайского эзотеризма и синтетическая духовная практика Йоги (и Раджа, и Джнани, и Бхакти, и Карма йоги), и элементы мистериального опыта древнего Египта, и христианские ценности — все это и многое другое присутствуют в книгах Агни-Йоги. Одна из главных тайн, заключающихся в Агни-Йоге, состоит в том, что она дает реальную и вполне эзотерическую (внутреннюю, сокровенную) систему советов по овладению всеми проблемами обывденной жизни и по достижению состояния полноты и духовной свободы в условиях современной цивилизации. Таинства, содержащиеся в Агни-Йоге, касаются, прежде всего, духовно-космической реальности, которая постепенно проявляется и открывается для ученика, вставшего на духовный путь и правильно по нему идущего. Ученика как носителя тонких энергий.

На наш взгляд, «эзотеризм» Агни-Йоги есть не что иное, как метод и совокупность базовых принципов выявления современного научного применения энергии. Одним словом, это кристалл психичес-

кой энергии, обладающей комплексом характеристик, свойств и значений в аппарате Агни-Йоги, сообщающий расширение и уточнение сознанию до параметров космического. И соответственно, повышающий его ответственность перед Потокотом Эволюции. Эзотеризм Учения есть его посвященческий алгоритм. Есть метод трансформации, «метод открытия путей ... открытия центров...» (О., 259), для тех, чей духовный опыт и потенциал входит в резонанс с энергетическим мировоззрением Учения.

Агни-Йога не является и религией, а относится к учениям, которые можно определить как формы вневероисповедной светской духовности. В ней практически полностью отсутствуют культ и обряды, и не предполагается существование церковной организации. Вместе с тем, в ней есть религиозная лексика, имена, образы, идеи, а значит, можно утверждать, что Учение в какой-то степени содержит в себе элементы религии. Причем данные элементы, как правило, относятся к наиболее глубинному сущностному ядру каждой мировой религии: эзотерический буддизм и эзотерическое христианство являются базовыми элементами Живой Этики.

Таким образом, «вне конфессий» находится весь духовный опыт связи с Высшим, представленный в Живой Этике, что определяет негативное отношение к ней некоторых представителей церкви, претендующей на монополию в этом вопросе. Но и в отличие от традиционной эзотерики Живая Этика представляет собой открытую систему, однако использовавшую мировой эзотерический опыт, как и религиозный в той его части, которая сохранила значение для концепции космической эволюции.

Живая Этика является «самым полным и стройным выражением Единого Сокровенного Учения, отрывочно разбросанного и сохранившегося в этой разбросанности повсюду, в современную эпоху, данным человечеству из Твердыни (Шамбалы – Обители Иерархии Сил Света – энергетического Центра нашей Планеты, коррелирующего с Солнечным Логосом Системы. – *Н.Ш.*)¹⁰. Оно (Учение Живой Этики. – *Н.Ш.*) синтезирует сущность всех религий, философии и науки и позволяет не только найти «узкую тропу, ведущую в жизнь», но и следовать ей. Великое Учение дается ко времени, когда разномыслие человеческое достигло кульминационной точки и равновесие всего и во всем, и прежде всего в природе и сознании человеческом, раздирает бедную Землю, угрожая ей катастрофой» (ГАЙ, XIII, 495). Остается одно упование: «Красота спасет мир», а именно: «осознание красоты» (Н.К.Рерих).

Итак, Учение Живой Этики есть Новейший Завет, Откровение XX века и представляет собой синтез всех бывших заветов, который вмещает все основы всех бывших Учений и приоткрывает новый аспект Единой Великой Истины. Новое Прозвонение не отвергает ни одно Учение, но лишь очищает и углубляет их. Но вера в данном завете — равна знанию. Потому можно сказать, что Живая Этика — это наука будущего, а именно: *наука универсализма и синтеза*.

Учение Ж.Э. дает признаки всякого истинного Учения: «Два признака подлинности Учения: первый — устремление к Общему Благу; второй — принятие всех бывших Учений, ответивших первому признаку <...>» (Оз, 334).

Надо сказать, что Живая Этика — многоуровневое Учение: в нем найдет свой интерес и пылкий исследователь Высших Миров, и духовный ученик, и просто культурный человек, направляющий весь свой энтузиазм на защиту Культуры, и ученый, идущий в русле новых эволюционных исследований, ищущий синтетический метод в науке, и исследователь эзотерических традиций в духовной культуре человечества. Учение Живой Этики несет в себе ядро Эзотерической философии, квинтэссенцию восточной философии и духовной практики (с идеалами воспитания эволюционных качеств личности, нравственного самовоспитания и духовного самоконтроля) в сочетании с научными достижениями Запада и новое космопространственное мировоззрение и вызвано к жизни кризисом земной цивилизации в целом.

Основными направлениями Учения Живой Этики можно считать следующие

1. «Истина развития Миров», о кооперации Миров (как Высших Миров нашей Вселенной, так и астрального, ментального и Огненного миров, сферически окружающих каждое планетное тело). Понятие о новой космической ступени в жизни Земли. О создании моста междупланетного сообщения. («Ведь новый путь Земли в Небо создается», — сказано в Живой Этике). Лаборатории сношений с Дальними Мирами. Утверждение науки контакта с Высшими Мирами («Сознание человека есть место встречи всех миров» (Бр., 513). «Перебросить мост от духа к Братству было не так трудно, но установить нормальную связь Братства с людьми невыразимо трудно. Высшая директива — проявить Общенье, не нарушая условий жизни. Указ, установить непосредственное сообщение по всем специальностям!» (Откр., 678).

2. Подготовка человечества к Великому Приходу¹¹: огненному переустройству мира. Подготовка человечества к принятию и ассимиляции огненных волн Пространства и новых космических лучей. Создание духовно-практических условий и помощь в работе и изменении энергетических центров человека, стимуляция их огненной трансмутации на Пути Йоги. Посвящение на Путь Агни-Йоги (огненной связи – через духовное сердце и непрерывное сознание – и единства с Высшим, с Мирозданием). («Но Йога есть путь жизни. Йога и есть «узкая тропа, ведущая в жизнь»».)

3. Создание духовно-энергетических условий для сокращения Кругов Рас. «Век Майтреи – Век ускорения». («<...> Мы живем в напряжении быстро сменяющихся волн, потому десять лет равняются ста» (В.П., 2, с. 449). Стимуляция формирования огненного тела в людях 5-й расы¹². Огненный опыт психо-физического Преображения для всего человечества.

4. «Учение может называться и провозвестием Мысли»; «Мысль есть закон Мира» (Бр., 341). Значение мысли-сердца в наступающую эпоху. Ускоренное строительство ментального тела человечества. Ведущая роль науки универсализма и синтеза в Новой Эпохе. «Через знание вновь войдет осознание Мира Высшего. Нет иного пути!» (А., 228). «<...> Могут спросить – начинается ли Новая Эпоха. Истинно началась, ибо входит в жизнь осознание великих энергий – наука восходит на новые высоты» (А., 397). «<...> Не будем удивляться, если заложение Братства начнется от синтеза наук» (Бр., 428). «<...> Братство есть прежде всего Школа Мысли» (Бр., 512). «<...> Сближение миров будет проходить под знаком науки» (Бр., 526). «Новое Знание придет в лучах лабораторных». «Настало время, когда все отвлеченные высшие понятия могут быть научно объяснены и доказаны», – говорится в Живой Этике. Об этом свидетельствует теория физического вакуума и торсионных полей, сформулированная в последнее десятилетие XX в.

«<...> Явление кооперации различных слоев материи характерно для Нового Мира. Каждая эпоха имеет свой призыв. Сила мысли будет зовущим началом Нового Мира» (АЙ., 101).

5. Утверждение понятия о всеначальной энергии, названной в Учении «психическая энергия», качество которой определяет степень человека в эволюции, уровень его творчества. Психическая энергия есть синтез всех высших энергий.

6. Утверждение космичности Общины, сотрудничества как ведущих принципов жизнотворчества в Новом Мире. Определяющее значение синтеза, «который и есть высшая гармония» (Н., 418).

7. Ускоренная эволюция женщины как носительницы Тонких энергий. «<...> Именно женщине суждено стать восприимчивой тонких энергий и опередить в этом мужское начало» (ГАЙ, XIII, 515). «<...> Сердце Мира утверждает творчество за Женским Началом. <...> Если взвесить все направления, по которым шли начала, то можно истинно утверждать, что женское начало опередило мужское. <...> Именно когда Мы проследим достижения духа, то увидим, как энергии проявились как выражение огненных энергий, которые так жизненно горят в духе женщины. <...> Мир строит Новую Эпоху именно на Женском Начале. Если бы женское Начало осознало свое космическое значение.

Разные эпохи требуют разных выражений разных энергий!» (Откр., 1778).

«Потому Сердце Матери Мира царствует во всем Космосе. <...> Когда говорю о незаменимости, имею в виду сердце огненное, не ментальное. Ибо сердце, управляемое мозгом, можно назвать ментальным. Так мы утверждаем великую эпоху Огненного Сердца» (Откр., 1779).

8. Утверждение новых понятий космического значения в жизни. Необычности и Красоты как принципа реализации Духовной Воли. Утверждение энергетического мировоззрения, осознание энергетического всеединства Вселенной как основы Нового Мира.

9. Утверждение Науки Служения Эволюции Вселенского Человечества. Ведь не для Земли лишь здесь живем, а для Мироздания.

10. Утверждение Науки Созвучий и соответствий вибраций человека Новой Эпохи с вибрациями Учителей Шамбалы, Космических Иерархов. Принятие, осознание, ассимилирование сердцем и утверждение в новых формах жизни Луча Владыки Христа-Майтрейи – Владыки Нового Цикла, задающего ударную вибрацию на весь Цикл, собирателя монад 6-й Расы, держателя сроков.

Таковы, коротко, основные положения и задачи, которые ставит и решает Провозвестие Эпохи Огня. (И если забежать вперед, то Последнее Слово этому миру – плотному плану, уходяще-убывающей техногенно-потребительской цивилизации, с ее антропоцентристской идеологией).

Обобщая сказанное о Живой Этике как уникальном философском учении, приведем высказывание ведущего исследователя в отечественном рериховедении. «Живая Этика обобщила и сформулировала концепцию нового мышления, которое зарождалось в начале века в пространстве русского художественного творчества, русской философии Серебряного века и, наконец, русской научной мысли,

представленной гениальными учеными, такими как Циолковский, Чижевский, Вернадский, Бехтерев и другие, — пишет известный индолог, историк, писатель и философ Л.В.Шапошникова. — Видимо, в силу всех этих причин, Живая Этика давалась и записывалась на русском языке. Новая философия содержала в себе новое энергетическое мировоззрение, которое объединяло собой в едином энергетическом потоке небесные тела и человека, определяя каждому из них свою космическую нишу взаимодействия с другими энергетическими структурами Мироздания. Живая Этика свидетельствовала о существовании Великих законов Космоса, по которым движется и развивается эволюция Мироздания, захватывая в свою орбиту микро- и макрокосм одухотворенной материи. В этих книгах были отмечены главные особенности грядущего витка Космической эволюции, такие как приближение к Планете новых энергий, усиление энергетического взаимодействия нашего плотного мира с мирами иных измерений, овладение человеком психической энергией, повышение уровня синтеза материи и духа и, наконец, формирование нового, более высокого и утонченного вида человечества, следующего за нами, или, как говорилось в Живой Этике, шестой расы»¹³.

Космические Иерархи работают на Земле со времен Атлантиды исключительно для Космической Эволюции Земли же. Дабы поднять Землю до уровня Высших Миров нашей Солнечной Системы, таких как Уран, Юпитер, Меркурий, Венера, эволюция последней считается опережающей в цепи планет нашей семеричности¹⁴. Иерархия Света работает здесь не для Земли лишь, но для единства Космоса, в Союзе с которым Земля может осознать себя самодостаточной единицей. («<...> Так творится мироздание Красотою Космического Союза» (Откр., 1255)). Работает, во имя эволюции духа в плотных низких слоях материи, погружаясь в которую и поднимая материю «на своих плечах», дух усиливает свою вибрацию. В этой связи можно сказать, что Агни-Йога, в полном смысле слова, Космическое Учение, данное Земле Венцом Космического Разума, равного Совершенному Сердцу Вселенной, т.е. Космическому Магниту (о нем будет сказано ниже), и это Учение впервые дает Земле практический мост к познанию Беспредельности. «<...> Земля вырождается со своими обычаями, — сказано в заключительной книге Учения «Откровение». Ведь земные обычаи не есть законы построения» (Откр., 1733). «Задача Космического Права утверждать на основе огненной Космического Права единство утвержденного Бытия. Потому каждое проявление и каждая энергия утверждается в космическом единении. <...>» (Откр., 177).

«<...> Христос говорил: «Материя будет побеждена материей же, всплывшей о духовном происхождении». Но для этого нужно материальные условия претворить в духовные» (Откр., 737). «Заметьте, религия и наука – лучшие проводники. Новые начинания начнутся под этими щитами. Суждено России явить новые возможности» (Откр., 798). «Как возможно большему количеству людей найти путь к свету? Скажу ускорить эволюцию путем духа, материю познавшего» (Откр., 813).

«Истинно, велико сознание, переводящее луч Космоса на понимание человеческое» (Откр., 805). В том и состоял подвиг Елены Ивановны Рерих, уникального философа-эзотерика, что она приняла, применила на себе и записала это Учение, а также передала его фрагменты миру, став совершенным трансформатором космических энергий на физическом плане. «Но неопубликованного у Елены Ивановны гораздо больше, чем опубликованного. Святослав Николаевич Рерих мне говорил, – пишет С.В.Стульгинскис, принадлежащий к тому довоенному поколению рериховцев, которые первыми восприняли идеи Учения Ж.Э., находившийся в непосредственном контакте с членами семьи Рерихов, – что в его архивах хранится сто семьдесят работ Елены Ивановны. <...>»¹⁵. Одно только полное собрание Писем Елены Ивановны, которые являются своеобразной энциклопедией эзотерического знания, насчитывает 7 больших томов, издание которых предпринято Международным Центром Рерихов в 1999 г.

Агни-Йога, отдавая должное атеизму как неизбежному следствию церковных искажений религии, выступает против вульгарного безбожия, не отбрасывает, но углубляет и очищает Основы религий от вековых нагромождений. Она по существу на новом глубинном уровне синтеза объединяет две великие мировые религии: буддизм и христианство (буддийскую метафизику и христианскую любовь как принцип связи между Мирами), утверждая, что «наступает эпоха, когда даже самые высокие понятия должны быть обоснованы наукою...» (Н., 699). Учение Агни-Йоги основано на почитании Великой Иерархии Света, на признании высокого авторитета Учителей – Махатм Шамбалы.

«Майтрейя является выразителем Учения Будды и Христа. Основные положения Майтрейи известны, продолжим перспективу вглубь и мы легко продолжим принцип первых заветов» (Откр., 927). «Триста языков возвестят время Шамбалы. Учение соберет народы, и земля отдаст сокровище. Соберите мужество, ждите Шамбалу» (Откр., 928). «<...> Указать, как строение нового мира может найти рост в Учении. Указать, как молодежь может получить радость в

Учении. Указать, как лучшее понимание заветов Будды влито в это Учение. Указать, как лучшее понимание заветов Христа влито в это Учение. Законы природы наполняют это Учение. Удача может идти за Учением. Желайте применить Учение на всех путях. Так посылаем Указ» (Откр. 932).

«Великое право преемственности всюду царит в Космосе, и нужно думать о великом законе, закаляя дух» (Откр., 1720). Итак, Закон преемственности, или Огненное право, есть универсальный закон Космоса, наряду с законами Жертвы, кармы, или причинно-следственной связи, инкарнации, Иерархии как ведущего принципа жизни, законом тождества микро- и Макрокосмоса, законом соответствия формы и энергии, законом космического сотрудничества, законом гармонии двух начал, единства в многообразии и другими универсальными законами Космоса.

«Да, только в кооперации духа и сердца можно найти истинный ключ к учению» (Откр., 1360). «<...> Невозможно думать, что отвлеченный условностями ум мог бы принять Учение. Учение предполагает не только открытое сознание, но и желание утвердить в себе степени приложения. <...>» (Агни-Йога, 295).

«Текущая раса имеет много извращенных особенностей. Современные люди во всем хотят убедиться лично. Казалось бы, это очень хорошо, но следствие бывает самое неожиданное. Убедившись, люди возвращаются без последствий к своим занятиям. Самое поразительное не оставляет следа на обычной жизни. Можно удивляться, как проходят мимо самых полезных явлений. Для них все открытия моложе ста лет остаются оспорительными гипотезами.

Откуда пришла неподвижность мышления нашей расы? Подобное умирание сопровождало конец каждой расы. Это старость, это конец, это нежелание приобщиться к эволюции. <...>» (Агни-Йога, 246). Но это и импульс для науки к самообновлению, трансформации методов научного познания на путях подлинного и глубокого синтеза, в том числе и с системами вненаучного (или сверхнаучного) познания. Ведь нет большей этики, чем наука о восхождении духа. Метафизический, сокровенный предмет этики — мир духа. Ибо ради него и только по отношению к нему существует всякая материя. Этическое утверждает примат духа, заключенного в форме. А этика — экология души.

«Во время великого переворота, когда Армагеддон напрягает все энергии, встает великий закон объединенного сердца. Из всепоглощающей тьмы поднимается новый Огненный Мир. Настолько ушло человечество от всех великих законов, что можно дать великое очи-

шение, которое дает великий принцип космического объединения <...>» (Откр., 1750). «Огонь очищает и освобождает дух от притяжения к Земле» (Откр., 1780). «<...> Земля – покровительница ветхого мышления, но огонь – мятеж эволюции» (АЙ, 121).

«Истинно, Космос живет красотой» (В.П., 2, 2068).

Отметим, что Живую Этику нельзя рассматривать как символическое пророчество, для осознания которого требуется непосредственный мистический опыт, ее нельзя рассматривать и как схоластическую схему. Агни-Йога, будучи типом живого Метазнания (знания от Духа, а не от ума), непосредственно вписана в интегральный поток Жизни. Ее живая философская ментальность не замкнута в собственной сфере, среде и иницирует каждого, познающего Учение, пройти своим собственным путем, дабы не противопоставлять его фанатически другим, не отрицать пути других. При этом надо удерживать в сознании за точку отсчета тот факт, что Живая Этика – явление Надземное. А следовательно, земные мерки для него недостаточны. «Величие Космоса не оставляет место рассуждению, но поражает и возносит. Знание духа постигается знанием духа» (Оз., 112).

«Живое знание – это прививка против наукообразия. <...> Живое знание учит, не давая готовых определений, противостоит любой застывшей схеме, оно пристрастно и заключает в себе знание человека о самом себе»¹⁶.

Методологические трудности, закономерно возникающие при анализе Духовного Священного Текста (ибо промоделировать некую самоорганизующуюся систему может только система на порядок более сложная, согласно теореме Маккалока-Литса, одной из важнейших в кибернетике), связаны с принципиальной целостностью эзотерического текста, создающейся не за счет силлогизма, а посредством особой логики синтеза, основанной на императивности целого, противостоящего элементаристскому дискурсивному акту познания. Логика синтеза – это органическая логика интуиции высшего типа, или чувствознания, как высшей формы сознания, раскрывающая возможность иного основания рациональности. Логика этого типа рациональности философы характеризуют как «параллельную гуманитаристику» (И.Касавин), «аллегорический рационализм» (А.Замалеев), «логику смысла» (Т.Артемьева), «параконсистентную логику» (В.Меликов), «диалектический дуализм» (С.Рулев)¹⁷.

Благодаря мифо-метафорической форме организации эзотерический текст выступает как форма недискурсивного схватывания целостности и генерирует новые смыслы. Эзотерика мифологична в той же мере, как и рационалистична, в ней мифа столько же, сколько и

логоса, и это не мешает ей проявлять свои рационально-практические установки. Однако Учение предупреждает нас о том, что метафизические истины не анализируются интеллектуально; разум может постигнуть внутренние истины только с помощью света, исходящего из сердца, т.е. синтетически, посредством чувствознания, или духовного чувства.

Предметность философии включает в себя «философскую веру», связь «экзистенции с трансценденцией» (П.Вайгартен, К.Ясперс); трансцендирующее мышление (П.В.Алексеев, А.В.Панин); «трансцендированную рациональность», близкую к религиозному откровению (С.Л.Франк). Механизмы трансцендирования связаны не только с философской верой, но и с онтологией культуры. Культура создает «вторую природу», в ней опредмечиваются результаты целесообразной общественной деятельности. В этом смысле трансцендирование выглядит как бытийственная, духовно-религиозная, качественная (а не рефлективная) форма сознания (Л.Н.Митрохин).

Синтезизм эзотерического познания – не логический акт вывода «правильного знания», а работа «внутреннего», сакрального, изначально религиозного человека. Эзотерический текст – не реактивен, он свободен от догм и непосредствен.

Русская метафизика, а за ней и русская эзотерика, и, наконец, «метафизическое» естествознание апеллируют к духовному видению, духовной интуиции, преобладающих в этих системах понятий над жесткой понятийно-логической формой постижения мира. Еще С.Л.Франк заметил, что использование жестких логико-гносеологических структур (аристотелевских, гуссерлианских, позитивистских) приводит к атрофии способности контакта с ноуменальным, метафизическим бытием¹⁸.

Иными словами, эзотерика формирует свой тип рациональности на путях синтеза теологической и научной рациональности: «возможен способ смыслополагания, опирающийся на иной фундамент, на иные основания рациональности, в которых обнаруживается своя априорная очевидность» (А.В.Смирнов)¹⁹, нерелевантная теологической и научной.

«<...> Эзотерическая аллегория опередила современную науку, вероятно, на миллионы лет...» (Е.П.Блаватская).

Для эзотеризма внутренняя логика, логика синтеза, значит очень много, поскольку в ней мир представляется в его сакральной целостности, без распада на субъект и объект познания, оставаясь тождественным самому себе. Эзотеризм в контексте «переходного» состояния человечества и необходимости новой культурной парадиг-

мы, восстановления нравственной императивности в общественных отношениях и в научном знании выступает в своей культуротворческой миссии, свидетельствуя своей многомерностью, полисемантикой образов, неоднозначностью гипотез о том, что основания цивилизации не могут быть полностью рациональными.

Таким образом, Живая Этика – инициатическое, иеровдохновенное и метафизическое, холистическое и универсальное, синтетическое и ассоциативно-образно-метафорическое и мифогенерирующее, нетрадиционное и психологически интонированное Метазнание или принципиально новый, открытый, тип эзотерического текста, который иероцентричен и эволюционен, представляет собой не закрыто-элитарную доктрину на современном этапе, а философизированную модель знания, синтез вненаучной и научной систем познания, не растворяющуюся «без остатка» в науке и представляющую собой тип «неклассической рациональности».

По большому счету, Учение дается не для научного описания, а для личного спасения. Но именно потому его и нужно вводить в научный обиход.

«...Именно теперь черед науки возвестить новое понимание Духа» (Письма Е.И.Рерих: от 7.02.36). Согласно Живой Этике, в XXI веке пространством связи с Высшим Миром является наука, познающая тонкие энергии.

Воспользоваться космическими знаниями человек может в двух случаях: либо он примет реальность Тонкого Мира на уровне веры, либо он примет это на уровне знания. Восприятие на уровне знания требует доказательств, а это уже область науки. При этом надо учитывать, что научный базис важен не только для восприятия Живой Этики на уровне знания, но и как инструмент, позволяющий расширить содержательный базис самой Агни-Йоги. Книги Учения Живой Этики дают энергетический и содержательно-мировоззренческий импульс к преобразованию науки.

Современная наука и, что особенно важно, физика за последние 25 лет добилась существенного прогресса, позволившего с новых, научных позиций рассмотреть проблемы физической сущности Тонкого Мира, проблемы физических основ Сознания и проблемы взаимосвязи Духовности Сознания и тонких тел человека²⁰. Для современного научного сознания становится очевидным – необходимость привлечения науки для понимания Тонкого Мира. Что само по себе обнадеживает, ибо первостепенность в глобальном Космическом эволюционном процессе перестройки на Тонком плане есть главное условие любых перемен на плане физическом. И от адек-

ватной перестройки сознания и поведения самих людей будет в немалой степени зависеть, что и как будет происходить с самой Землей и с человеческим сообществом в целом. В связи с этим неизбежен переход от культа к научно-практической этике. Живая Этика по-новому открывает и обосновывает глубинный смысл морали, прежде всего как господства человека над самим собой, ее отличает от других религиозно-философских учений именно натурфилософский подход к этико-нормативной основе человеческой жизни в контексте реальности Космоса.

Определяя предмет и содержание Живой Этики как целостной мировоззренческой системы, представляющей собой синтез философии, религии и науки, учитывающей специфику современной эпохи, которая, как утверждается в Учении, состоит в наступлении нового, космического, этапа эволюции Земли и человечества, и выражающей главную потребность человеческого духа во всеохватывающем целостном взгляде на мир и космос и на самого человека — как космическое существо, субъекта космической эволюции. Можно сделать вывод, что Живая Этика представляет собой системно-рационализированный вид нового космо-планетарного мировоззрения, относящегося к типу «неклассической рациональности». По способу философствования Живая Этика ближе к художественно-синтетическому типу рефлексии (представленному в истории мировой философии, в первую очередь, Платоном), но с включением научно-концептуального анализа всех областей человеческой культуры. И художественно-синтетическая манера философского размышления оправдана прежде всего прогностической (и профетической) функцией философии, призванной понять не только каков в глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть.

Одним словом, Живая Этика решает задачу единства духовной жизни на путях ее рационализации. И является «знанием ради спасения», но не ради господства. Тяга к всеохватности и единству на рациональной основе коренится в глубинах человеческого духа. Живая Этика как синтетическая философская система выполняет функцию интеграции культуры, но и интеграции земной и Надземной жизни человека (ведь человек живет одновременно в Трех Мирах: плотном, астральном и ментальном), становясь самосознанием культуры на современном этапе.

Значимость космосоциоантропных и других положений Живой Этики в системе культуры во многом вытекает из методологических особенностей данного Учения, которое в самом общем виде характе-

ризуется 1) синтетичностью (объединяет различные перспективные философские подходы при разработке онтологических, гносеологических, аксиологических вопросов, а также включает этическую, эстетическую, социальную, психологическую, космологическую, антропологическую и др. проблематику); 2) изучением человека, общества и природы, а также творческой деятельности человека и неутилитарных субъект-объектных отношений, этико-эстетического отношения к миру-космосу с позиций принципа всеобщего развития (универсальный космический эволюционизм); 3) акцентированным вниманием к вопросам духовно-нравственного совершенствования человека и проблемам структуры, постулируя принцип сложности-целостности.

Мы полностью разделяем точку зрения Л.В. Шапошниковой о том, что «разъединение научной и вненаучной (или сверхнаучной) систем познания было столь же неплодотворным, как и отделение духа от материи, хотя бы и условное. К началу XX века такие разделения если не полностью заблокировали движение науки, то, во всяком случае, закрыли дорогу к правильному осмыслению открываемых явлений»²¹.

На наш взгляд, наука — знание ради господства — должна имманентно уравниваться «знанием ради спасения» — духовно-философским, целостно-всеохватывающим, синтетическим знанием-взглядом на мир. Думается, что философия в ее этико-эстетическом аспекте есть прежде всего событие духовной коммуникации человека с миром и космосом, продуцирующее программу обновления человека и мира-космоса, гармония между ними обуславливается прежде всего таинством взаимности, что и рождает, творит целостность бытия.

Живая Этика, увидевшая свет в 20–30-е годы XX века, фундирует собой, завершает и кульминирует содержательные, художественно-эстетические поиски культуры Серебряного века, становясь ее подлинным самосознанием, что еще не осознано отечественной культурологией, философией и эстетикой по причине малой изученности духовного, культурно-философского феномена Живой Этики.

И приходя, очевидно, на смену современному православию, утрачивающему внутри себя реальность духовного пути, вырождающемуся в формально-номенклатурную институцию. Будучи интегральным, иерархически-эволюционным типом мировосприятия, в отличие от современного — аналитически-рационального или узко прагматического, или хуже, сугубо утилитарно-потребительского мировосприятия, породившего распад идентификации, Живая Эти-

ка в качестве методологической основы синтетического знания предлагает новую синтетическую познавательную способность, которая в пределе объединяет все формы и грани познания и переживания познанный. Эта синтетическая способность и позволяет «схватывать» суть явления, процесса, и в целом — основы бытия. И опирается она на чувствознание (понятие, вводимое в обиход Живой Этикой) как высший тип духовной интуиции и духовного чувства.

Теософия (как метанаука, по утверждению самих теософов) и Живая Этика заложили новые основы синтеза различных ветвей человеческой культуры — науки, религии и философии; показали новые горизонты практически для каждой из этих ветвей. И главное — они дали уникальное учение о человеке, его эволюции, о будущем человечестве. Принципиальная позиция Живой Этики как философии антропокосмизма, по определению автора, отвечает утверждениям русских космистов, как религиозных философов, так и ученых, например В.И.Вернадского, о том, что человек — это только звено в бесконечной цепи развития. И все явления и процессы антропо- и теогенезиса нужно воспринимать в контексте и в рамках космогенезиса; равно как и исторический процесс рассматривается Живой Этикой как явление Космоса. Космический детерминизм, понятие космической эволюции, основанной на Духе, «сохраняющей в силе все установленные физикой законы, приводя, однако, прямо к Мысли»²². Таким образом, Живую Этику и теософию с русским космизмом объединяет прежде всего теория эволюции. Согласно Живой Этике, теория эволюции дает основания для нравственно-практических выводов («Добро есть то, что способствует эволюции»).

По мнению профессора А.В.Иванова, известного исследователя Живой Этики, не оставляет сомнения единство источника Учения Живой Этики и русской православной религиозно-философской традиции. Ключевые идеи русской философии: идея всеединства как исходный принцип русского мировоззрения вообще и русской философии в частности, идея эволюционного преображения человека, центральная идея Софии, содержательно раскрывающая принцип всеединства и обосновывающая целевую эволюционную установку человеческой деятельности, и идея сердца (целостная «метафизика сердца», развитая в русской философии в отличие от западной), связанного с жизнью духа, бытийного центра личности и важнейшего органа познавательной деятельности, — созвучны идеям Живой Этики. «Не будет серьезной ошибкой назвать Живую Этику одним из поздних и наиболее развитых (благодаря учету духовных достижений восточного гения) вариантов метафизики всеединства»²³.

Общим между философией Ж.Э. и философией и искусством Серебряного века является и тот экстатический подъем и апокалиптические пророчества, вызванные ощущением необычности происходящего, верой в духовный ренессанс России и в ее планетарно-космическую, эволюционную миссию. И Живая Этика, и теоретики культуры Серебряного века видели в России, переживающей духовную революцию на рубеже веков, то новое пространство на планете Земля, на котором должен родиться новый человек. И Живая Этика, и «новое религиозное сознание» (П.П.Гайденко)²⁴ свято трудились, хотя и по-разному, над «рождением в духе» и созданием «дважды рожденными» «новой общественности» (Д.С.Мережковский) с приоритетом духовных ценностей. На наш взгляд, культура Серебряного века, русский религиозный ренессанс, с его космической кульминацией в лице Живой Этики, под покровом Инобытия и инициированный им, с состоявшимся прорывом в Инобытие (и в философии, и в поэзии, и в искусстве) явился «последним» взлетом отечественной пассионарности (во всяком случае, на обозримое будущее).

Однако Живой Этикой показан и открыт путь и под Небесами и в Небеса («ведь новый путь Земли в Небо создается», — сказано в Живой Этике), а следовательно, нельзя «скрываться» и надо работать над «техникой сердца», как говорил Конфуций.

В завершении сказанного добавим, что Живая Этика, на наш взгляд, интересна прежде всего своими открытиями, в разных областях знания: в сфере космологии (об иных, тонкоматериальных формах жизни на планетах нашей Солнечной системы, таких, как Венера, Юпитер, о состоянии созвездий нашей галактики (см. книги «Беспредельность», «Мир огненный», «Откровение» и др.), откровением, выраженным в философском и натурфилософском дискурсе, о Тонком и Огненном Мирах, окружающем каждое планетное тело, с формами существования, подобными, но не равными земным, физическим. В сфере онтологии — новой моделью и новым подходом к Мирозданию, с введением в научно-философский обиход эвристических космических понятий: Космического Магнита, Космического Права, космической эволюции, психической, или всеначальной энергии и новых Космических Законов; в сфере гносеологии Живой Этикой утверждаются энергетические характеристики и действие Мысли, как всепроникающей, тонковибрационной, вездесущей и неуничтожимой материи или мыслиосновы, энергетические аспекты Знания, новые формы познания: чувствознание, духовные познавательные способности. В сфере антропологии,

Агни-Йога делает новый шаг в науке о психической природе человека, о значении и развитии энергетических центров человека, которыми он соприкасается с Высшими Мирами, иными, несравненно более высокими, состояниями материи, вводя в обиход такие новые понятия, как психозерно, психодинамика, «кольца зоркости», «психоглаз», яснознание, полеты в ментальном теле, развивая классические восточные представления о семиричном внутреннем строении человека, его тонких телах, развивая положения о технике психических посылов, «мысленных передач», психозащите, философии реинкарнаций. В сфере этики Агни-Йогой обосновываются энергетические основы нравственности, центром всего Учения является идея Общего Блага, Закона Общины, ее космичности, закона сотрудничества, стоящего на краеугольном камне золотого правила нравственности. Согласно Живой Этике, космическая гармония достижима только в пределах Духовной или Безусловной Любви или Взаимности («Космический Магнит есть Любовь»).

Источники

Сокращенные обозначения источников:

Ж.Э.	Учение Живой Этики	
Зов	Листы Сада Мории: Зов 1924	
Оз	Листы Сада Мории: Озарение 1925	I том
О	Община 1926	
АЙ	Агни-Йога 1929	
Б	Беспредельность 1930	
И	Иерархия 1931	
С	Сердце 1932	II том
Н.В.	Напутствие Вождю 1933	
МОI	Мир Огненный, ч. I 1933	
МОII	Мир Огненный, ч. 2 1934	
МОIII	Мир Огненный, ч. 3 1935	III том
А	АУМ 1936	
Бр	Братство 1937	
Н	Надземное 1938	IV том

(Цит. по изданию: Агни-Йога. Том I–IV. – М.: Издательство Духовной Литературы «Сфера», 2000.)

Откр. Откровение 1920–1941.

(Цит. по изданию: Агни-Йога. Откровение (1920–1941). М.: Сфера, 2002. 496с. – Серия «Учение Живой Этики».)

П 1 Письма Елены Рерих, том I

П 2 Письма Елены Рерих, том 2

(Цит. по изданию: *Письма Елены Рерих(1929–1938). 2 т. Рига, 1940).*

В.П., 1 Высокий Путь. (Часть I: 1920–1928).

В.П., 2 Высокий Путь. (Часть 2: 1929–1944). М.: *Сфера, 2002*²⁵.

ГАЙ I–XIII Грани Агни-Йоги: 1960–1972 гг. Том I–13. – *Новосибирск: «Свет», 2001.* Издание второе. (Издание первое, 1993–1998 гг.)²⁶.

Дополнительная литература:

Рерих Н.К. Цветы Мории. Минск, 1997.

Рерих Е.И. У порога Нового Мира. М.: МЦР, 2000.

Рерих Е.И. Путиами Духа. М.: Сфера, 1999.

(В сборник вошли книги «Основы буддизма», «Преподобный Сергей Радонежский»)

Примечания

- ¹ Книги Учения Ж.Э. сформированы самой Е.И.Рерих, однако в литературной обработке трех первых книг серии: Зов, Озарение и Община – принимал участие Н.К.Рерих, чей литературный талант равен живописному. Собственный стиль Елены Ивановны сложился только к книге «Агни-Йога» (1929 г.).
- ² Об эволюции человеческих Рас см.: «Семь преданий о планетном человечестве» // *Космические легенды Востока.* М., 1992. (Автор-составитель С.В.Стульгинский). Данные «легенды» представляют собой основы эзотерической философии.
- ³ После сокращенного обозначения источника римской цифрой указывается часть, арабской цифрой – номер параграфа, или шлоки.
- ⁴ Подробно о Шамбале и Махатмах, помимо сведений в древнейших тибетских манускриптах, в Ведах, Пуранах, эпосе Махабхарата, в теософской и рериховской литературе, см. в кн.: *Стульгинский С.В.* Введение в Агни-Йогу. Новосибирск, 1999. С. 7–19; *Линник Ю.В.* В поисках Шамбалы. Петрозаводск, 1992; *Мяло К.Г.* Звезда волхвов или Христос в Гималаях. М., 1998; *Шапошникова Л.В.* Веления Космоса. М., 1995; *Она же.* Мудрость веков. М., 1996; *Она же.* Град Светлый. М., 1998; *Она же.* Великое путешествие. Книга первая. Мастер. М.: МЦР, 1998; *Томас Э.* Шамбала – оазис света. М., 1991.
- ⁵ Письма Махатм. 2-е изд. Самара, 1998. С. 17–21.
- ⁶ См.: *Рерих Е.И.* У порога Нового Мира. М., 2000. С. 77–147, 147–235. Там же: *Шапошникова Л.В.* Огненное творчество космической эволюции. С. 5–41. (На сегодняшний день – лучший очерк о духовном пути Е.И.Рерих.)
- ⁷ Подробно об этом, истории издания, распространения книг Учения Живой Этики и этапах теоретической разработки тех или иных аспектов Учения в России, Риге, Нью-Йорке и в других странах, а также библиографию агни-йогической литературы на русском языке см.: *Попов Д.Н.* «Откровение двадцатого века». Приложение // Агни-Йога: В 4 т. Т. IV. Надземное. 1938. М.: Сфера, 2000. С. 757–776. В данном четырехтомнике впервые осуществлено издание полного комплекта книг Агни-Йоги при тщательной текстологической подготовке по материалам архива Музея Н.К.Рериха в Нью-Йорке, являвшегося в последние 15 лет жизни Е.И.Рерих основным издателем этой серии.

- В нашем исследовании мы с благодарностью пользуемся данным каноническим корпусом книг Учения Ж.Э., выпущенных издательством «Сфера» в 4-х томах в 2000 г. с учетом исправлений, уточнений, дополнений и пожеланий, сделанных Е.И.Рерих к английскому изданию книг Агни-Йоги, последовавшему вслед за первым рижским изданием, осуществленным в 1924–1937-е годы.
- ⁸ Первоисточник Станц Дзиан, комментарии к которым были положены в основу «Тайной Доктрины», по словам Е.П.Блаватской, известен на Востоке под названием Книги Кин-тэ, являющейся частью Канджура – 108-томного собрания священных философских текстов буддизма.
 - ⁹ Эзотерический словарь: В 2 т. (Сост. Б.Р.Корженьянц). Т. 2. М.–Рига, 1993. С. 293. См. так же: Провозвестие Рамакришны // Философия Йоги. М., 2002. С. 7–213.
 - ¹⁰ «Конечно, на планете есть фокус, который притягивается Космическим Магнитом и держит все нити человеческого блага» (Высокий Путь. Т. 2. С. 127).
 - ¹¹ О Великом Приходе см.: Грани Агни-Йоги. Т. XIII (1972 г.). Новосибирск, 1998. Параграфы: 198, 265, 440, 455. А также в кн.: Высокий Путь. Ч. 1–2. ГАЙ (Грани Агни-Йоги (Т. I–XIII), Новосибирск, «Алгим», 1993–1998): I.17V, 13.X; II.330, 519, 524, 614; III.29, 92, 93,123, 147, 166, 206, 493; VII. 185, 544 ,545, 739; XII. 104, 151, 300, 426, 814. В книге «Откровение» (Серия «Учение Живой Этики»).
¹² О семи коренных Расах человечества (мы живем при переходе от пятой расы к шестой, которая окончательно утвердится с полным наступлением Сатья-Юги) см.: Тайная Доктрина Е.П.Блаватской, Учение Живой Этики, Письма Е.И. Рерих.
 - ¹³ Шапошникова Л.В. Тернистый путь Красоты. М., 2001. Ч. II. Гл. 4: Держава Рериха. С. 231.
 - ¹⁴ Об эволюции Венеры и о возможности перехода на нее малой части человечества (наиболее духовно развитых представителей человеческой расы) в случае распада Земли см. в кн.: Откровение (Серия «Агни-Йога»), параграфы – 898, 926, 940, 943, 945, 957, 968, 1096, 1110.
 - ¹⁵ Стульгинскис С.В. Введение в Агни-Йогу. Новосибирск, 1997. С. 59.
 - ¹⁶ О «Культурно-философских особенностях эзотерического текста» и логике его прочтения см. интереснейшую статью доктора филос. наук Е.В.Зориной // Материалы конференции «Этика и наука будущего». «Дельфис». Ежегодник. М., 2002. С. 40–43.
 - ¹⁷ Там же. С. 42.
 - ¹⁸ Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 232.
 - ¹⁹ Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопр. философии. 1999. № 3. С. 188.
 - ²⁰ См.: Шипов Г.И. Теория физического вакуума. М.: НТ–Центр, 1993; Сознание и физический мир /Под ред. А.Е. Акимова. Вып. 1. М.: Фолиум, 1997; Роберт Г. Джан, Бренда Дж. Данн. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире. М.: ОИВТ РАН, 1995; Акимов А.Е., Карпенко Ю.П. Место сознания в системе научного знания. М.: МИТПФ, 1999. № 14.
 - ²¹ Шапошникова Л.В. Философия космической реальности // Листы Сада Мории. Кн. I: Зов. М., 2003. С. 11.
 - ²² Шарден Т. Феномен человека. М., 1987. С. 147.
 - ²³ Иванов А.В. Проблема человека в русской софиологии Серебряного века // Новая Эпоха – Новый Человек: Материалы междунар научно-практ. конф. 2000. М.: МЦР, Мастер-Банк, 2001.

- ²⁴ См.: *Гайденко П.П.* Новое религиозное сознание и культура Серебряного века. // *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 326–346.
- ²⁵ Двухтомник «Высокий Путь» – подробнейшее собрание указаний и наставлений Учителя, обращенных к Е.И. и Н.К.Рерихам, как ближайшим ученикам, проходившим практический опыт Агни-Йоги. Этот уникальный материал, будучи духовным дневником Рерихов, записанный Еленой Ивановной, является бесценным дополнением ко всем книгам Агни-Йоги.
- ²⁶ Записи Бориса Николаевича Абрамова, ближайшего ученика Н.К.Рериха, полученные из Высокого Источника, о чем имеется подтверждение Е.И.Рерих. Их можно назвать развернутыми комментариями к Живой Этике или Дневником духовного Ученика. Римской цифрой обозначен номер тома, арабской – номер параграфа или сделанной записи.

Т.Б. Любимова

Судьба России с точки зрения концепции Единой Духовной Традиции Р.Генона

Не трогайте далекой старины.
Нам не сломить семи ее печатей.

И.В.Гёте

В чем привлекательность позиции Р.Генона? В том, что с этой позиции открывается безграничная панорама вариантов Единой Духовной Традиции, где каждая культура и каждая конкретная традиция обретают свое место. Что может дать эта позиция для понимания России? Сам Генон Россией не интересовался, но мы можем экстраполировать его воззрения в этом направлении.

Размышляя о судьбах стран и народов, обычно пользуются довольно неопределенными понятиями «истории», «традиции» (чаще всего путают понятия традиции и обычая), «современности», что вполне объяснимо, ведь это не является областью строгой науки, здесь даже не приходится рассчитывать на «истину факта»; ясно, что история сочиняется заинтересованными лицами, ими же задается образ современности, не говоря уже о поддельных «традициях». Философы «современности» обычно противопоставляют себя классике, взятой на какой придется исторической глубине, чаще всего это немецкая классика или греческая античность. Естественно, что она при этом оборачивается одновременно детективным романом и научной фантастикой. Нет более предательской позиции по отношению к «любви к истине», ведь этой любви изменяют с «духом времени». Современность — это очень расплывчатое понятие, если она не присутствие трансцендентного, то тогда она скользит по оси исторического времени, а то, что видно и бросается в глаза, оказывается для большинства самым интересным. Однако на деле для Абсолютного Духа (если по Гегелю) все представшее в современности пребывает в давно прошедшем времени, иными словами, «современность» всегда уже слишком устарела, а то, что поистине современно, то есть наиболее близ-

ко подошедшее к моменту настоящего времени (решающего, так сказать), как правило, никому не известно, история творит в тайне, а истина и любовь к ней никак не зависят от современности и от времени вообще, хотя и разворачиваются в нем; но это так, если речь идет о первофилософии. Западная же философия, и русская как ее вариант, — это немножко логика, немножко комментариев к трактатам предшественников, а остальное литература и филология, словесность в полноте смысла этого слова. Но это не то «слово», которое способно сломить печати, запечатлевшие ушедшую из виду Духовную Традицию, лежащую в основе единства всех культур как прошлого, так и современности.

Ссылки на историю и различные истоки и взаимовлияния культур на более или менее произвольно конструируемые судьбы племен и народов почти ничего не дают для понимания России, ее наилучшего способа существования среди других стран, ее геополитической роли, как теперь это принято называть. Но для прояснения этой роли нужна какая-нибудь рамка соотнесения. Очевидно, что разработанные геополитические схемы нацелены на господство и расширение европейской (а теперь и в американском варианте) цивилизации, Россию же эти схемы по своей скрытой интенции учитывают только как пространство, ресурсы, не имея в виду ее собственное самоопределение, возможность существования для самой себя, а не в качестве источника ресурсов и склада отходов.

К сожалению, эта вынужденная роль России в мировом сообществе стран исполняется ею давно. Старания утверждать самодостаточность России ссылками на религию, то есть как страну православного христианства, называя ее на этом основании самостоятельной цивилизацией, не могут приниматься всерьез (в масштабе исторического времени). Именно в этом качестве, как страна православия, она как раз и принуждается к роли европейской глубокой провинции, окраине цивилизации. Православие здесь, отнюдь не способствующее свободному размышлению, легко пренебрегающее «умствованиями» в пользу веры (даже, скорее, чувства), не только не превращает Россию в самодостаточную и самостоятельную цивилизацию, но в интеллектуальном отношении вынуждает ее быть всегда на шаг позади Европы. В России в последние века в калейдоскопическом порядке мелькают все европейские умственные начинания, течения и влияния, приобретая здесь нередко гротескный характер. С этой точки зрения по отношению к европейской цивилизации Россия оказывается всего лишь окраиной, даже более того, границей, за которой ледяное безмолвие, ничто, и поэтому все яв-

ные завоевательные походы с Запада здесь как бы обрушивались в бездну. Граница могла несколько сдвигаться к северу или к югу, не переставая быть границей.

Россию часто называют мостом, посредником между Востоком и Западом, некоей смесью или синтезом. Но и это тоже надо признать преувеличением. Правда, действительно, на территории России географически сходятся Европа и Азия¹, Запад и Восток, но их опосредование или синтез всегда был и остается для России большой внутренней проблемой. Может быть, как раз эта проблема и «выбрасывала» ее из истории. Россия вне истории (Гегель называл русских неисторическим народом) потому, что она на самом деле не является настоящим государством, а лишь страной, несмотря на то, что книги об истории такого государства постоянно пишутся, причем эта история все время оказывается другой. У страны же есть только география, этот «посредник между миром природы и миром духа», так в неокантианском духе ее назвал немецкий геополитик К. Хаусхофер. В стране, то есть у нас, нет власти, а есть только управление, властвующий — это тот, кто в силах заботиться о стране, управляющий же не хозяин (а мы знаем от С.Н. Булгакова, что цель хозяйствования сверххозяйственная, идеальная), управляющий не будет заботиться о долгосрочной перспективе. История есть только у государств. В государстве нет потребности часто принимать законы, управление же может часто менять законы. Государства в России в исторически обозримом времени еще не было, оно только постоянно строилось. Властвование и управление — суть вещи двух разных уровней; и Советский Союз, и Российская империя были только управлением, да и для него возникают постоянные трудности в пространстве с такими растянутыми коммуникациями и редким населением.

Однако в отсутствии духовного начала власти, государство, очевидно, строится не на высшем авторитете, а на страхе, то есть человеческие сообщества сцементированы коллективным страхом, но страх отнюдь не есть родовой признак сознания, а лишь организованного именно таким образом; современное государство — это кристаллизованный коллективный страх, который рассеивается только индивидуальным знанием. Рассеивается страх — рассеивается давление государства. Поэтому у человека есть только два пути: 1) стремиться к личному знанию или же 2) впасть в животное состояние, свойственное массам. Но страха в обществе становится все больше, а истинно знающих все меньше; страх провоцирует неправильные ориентации действия, это запутывает линии судьбы, и Парки режут их наобум! Поэтому основная задача человека, в особенности современного, — это трансформировать страх в личное знание.

Истинное государство — это теократия, то есть власть истинной иерархии (папа Григорий VII, придумав это слово, имел в виду папство, но мы опустим вопрос, как папство относится к истинной иерархии). В настоящее время истинной иерархии (иерархия — означает власть священного) нигде нет, все иерархии сами себе присваивают или каким-то образом стяжают свои места, так как иерарх — это не только права, сколько обязанности, главная же обязанность состоит в заботе о подвластных. Традиционный властитель не нацелен на управление, подавление или обогащение. Он есть посредник между «небом и землей», проводник космических влияний. Н.В. Гоголь писал именно об этом в своих странных, в глазах обывателя, выражениях («Выбранные места из переписки с друзьями»).

В империи возможности трансформировать страх во что-либо более достойное сокращаются, она становится скопищем людей, в той или иной мере не владеющих собой, а руководит ими тот, кто вообще себе не принадлежит.

«Император» означает управитель, почти что оператор, очевидно, его статус в истинной иерархии значительно уступает статусу властителя, который не только управляет, а осуществляет власть над подданными, то есть он отвечает перед высшими силами за их судьбу и благополучие, он реализует заботу. Управляющему же безразличны судьбы управляемых, он в равной мере может управлять и машинами, управление имеет смысл только на ступени социальности, то есть на вполне определенной ступени отчуждения сущности человека. Цепь отчуждения, его ступени начинаются от момента зачатия; здесь реализуется тождество человека со Вселенной, следующая ступень — момент рождения, когда еще связь с космосом не оборвалась, но тождества уже нет, а есть отделенное существование в закрытой телесной и энергетической оболочке. Следующая ступень отчуждения — получение имени, фамилии; следующая — пробуждение пола; затем следуют ступени отчуждения — более или менее полное освоение языка, образование, прохождение набора социальных ролей; последняя ступень отчуждения — смерть. Это возврат к космическому сознанию, пробуждение. В этом смысле социальность есть абстракция определенной ступени разрыва космических связей человека, определенная мера глубины его сновидения. Управление относится только к социальному уровню, власть реализуется и на других уровнях сознания.

В России, конечно, тоже не было истинной иерархии, ведь нельзя же род Романовых считать представителями таковой. Весьма странно даже их появление на Руси (из Прибалтики, наверное, через Лит-

ву из Европы): упоминается некий родоначальник Роман Кобыла, весьма странное имя, если оно не цыганское, то указывает, по крайней мере, на то, что родом этот Кобыла был из Рима; кличка тоже непонятная, может быть, это был каббалист, прибывший из Рима, а писец записал его непривычное «имя» (специализацию, так сказать) знакомым ему словом. Иногда, впрочем, указывают и на другого Романа, что менее важно, чем тот факт, что в лице последнего большого наследника мы имеем символ вырождения этого правления. Причем «удерживающим», если воспользоваться православной терминологией, был вовсе не Николай II, а именно Г.Распутин (он ведь был провидец и говорил, что если его убьет кто-то из простого народа, то Россия удержится от потрясений, а если кто-то из царского окружения, то империя погибнет). Но исторические предубеждения сильны и часто все меняют местами. Деградация власти и ее представителей неизбежна, если она, власть, в духовном и оккультном плане является лишь подделкой.

Россия как единая страна есть пока что абстракция, в ее истории еще не было такого образования, как государство, которое надежно охватывало бы собою, заключало бы в себе и олицетворяло бы собою единство всей страны. Единство это пока еще только негативное, поэтому и восприятие его извне неутешительное. Европейская часть страны, очевидно, воспринимается как задворки западноевропейской цивилизации; Сибирь рассматривается Китаем как «северные территории» (аналогично Курилам в глазах Японии), как пустое, незаселенное место. Урал и Волга разделяют Россию и потенциально представляют собою то место, куда стремится расширяться исламский мир; Америка тоже мечтает «прирастать Сибирью».

Единство России как страны формально и негативно. В истории часто так бывает: противостояние общему внешнему врагу отвлекает центробежные силы от взаимных противоречий. России не надо выдумывать внешних врагов, их всегда много, хотя об этом дипломатично не говорят. Однако «придумать» неформальную и позитивную объединяющую силу тоже весьма трудно. Ясно, что надежды на религию не оправдываются, религии, скорее, разделяют, тем более так называемые мировые религии, каждая из которых сомасштабна духу империи, и похожи они скорее на партии, чем на духовные образования (у них есть организации, взносы, программы, социальные и политические цели и т.п.), естественно, что они борются между собой за влияние на умы, как политические партии в многопартийной системе человечества.

Россия никак не может быть империей; она всегда будет очень быстро как империя распадаться (в рамках исторического времени), ведь империя соответствует уровню управления, а не властвования, должность императора — военачальник, то есть управляющий войной. Поэтому империи всегда и рассыпаются: от проклятий покоренных народов. Тем более не может быть она и монархией, во-первых, потому, что этот тип управления изжил себя исторически, во-вторых, современное состояние мира, дух времени, так сказать, не позволяет появиться достойной и соразмерной для исполнения соответствующих ролей личности, чему есть глубокое исторические, духовные и оккультные причины (слово «оккультные» мы берем в буквальном смысле, а не как знак принадлежности к определенным школам, претендующим на тайное знание).

Мировые религии соответствуют империям как способ духовного управления способу технического управления. Имперское управление (император-военачальник есть олицетворение насилия) по иерархическому статусу ниже царского властвования. В идеальной фигуре царя (понятно, что в истории России мы такого не найдем) должны согласовываться энергетическое, социальное и плотное «тело», с одной стороны, и сущность человека, с другой. Энергетическое «тело» и его воздействие на окружение нередко подменяют понятием харизмы, на самом же деле, это самое внешнее и необязательное его проявление: лицо царя может быть неприступным и непроницаемым, тогда как лицо раба всегда угрюмо и забота его тяготит. Главное здесь в том, что очень приблизительно можно назвать магической одаренностью человека. Властелин должен быть прежде всего магом. Цари-маги — признак традиционной культуры. Цари-маги принесли свои дары младенцу Иисусу, в христианской доктрине это означает на деле расщепление духовной и светской власти, то есть магическая одаренность царя объявляется мировой религией, в данном случае христианством, необязательной; эта роль отделяется от царя и передается «специалисту», религиозному водителю; никакая подлинная теократия с этого момента становится невозможной. И с распространением монополий мировых религий на духовное управление подлинные теократии не находят реального воплощения, оставаясь лишь мечтою, а происходит это от того, что расщепляются магическая (энергетическая) и социальная, а следовательно, и другие составляющие упомянутой идеальной фигуры царя. В новое время нет царей, остались лишь одни названия, но нет исполнения и наполнения этих наименований. Россия, как большой оптический прибор, как гигантская линза, увеличивает все подобные расщепляющие исторические процессы.

Растянутасть коммуникаций делает видимыми и значимыми такие проблемы, какие при близком контакте решаются сами собой и без всяких специальных усилий. Помимо увеличения чисто технических трудностей, здесь возникает чувство дали, необъятного пространства, своего рода отрешенности, а также здесь совершенно другая энергетика (понятно, что в горах одна энергетика, в песчаной пустыне другая, а в лесах третья) и другие духи места, о чем прекрасно были осведомлены люди традиционных культур, а сущность человека должна соответствовать пространству, энергетике и духу места, быть, по крайней мере, сомасштабной им.

Традиционный человек знал, что Земля живое существо, а значит, по аналогии с любым живым существом, она обладает и определенным энергетическим строением, а к этой стороне они были гораздо более чувкими, чем современный человек. У нее есть аура, энергетические каналы, киноарное поле, точка сборки, чакры и, вообще, к ней можно приложить любые понятия любой энергетической доктрины, созданной людьми, а большая часть ее энергий и соответствующих энергетических образований людям, конечно, остается неведомой, особенно, если они ограничивают круг своего познания физическими взаимодействиями, к которым современная наука, в принципе, стремится свести все объяснения.

Чтобы найти истинную рамку соотношения для понимания России, надо принять масштаб, сопоставимый с ее пространством. Очевидно, что это нелегко, ведь все социальные, геополитические и исторические доктрины разрабатывались людьми, масштабы понятий которых заданы «тесным» пространством, которое они стремятся расширить; понятно поэтому и их желание разделить неохватное для этих тесных понятий пространство. Но неизвестно, хорошо ли это было бы для них, для России, для судьбы всего человеческого рода, не лишится ли этот род зеркала, в котором отражаются и фокусируются мировые, в том числе и космические, воздействия.

Чтобы понять роль России, надо занять точку зрения Земли. Но чтобы суметь эту точку зрения занять, надо уже быть на определенной высоте иерархии человеческих существ, например, быть хотя бы философом в истинном смысле этого слова. Сейчас же, поскольку представителей (по качеству своего подлинного существа, а не по социальному статусу и не самоназваниям) высших каст (или типов человека) на Земле нет, они как бы выветрились за прошлые эпохи «безумной истории, рассказанной идиотом», то вряд ли можно сыскать и этот тип философа, способного быть на чьей-то высшей, чем своя собственная, частная, точке зрения.

Уже давно замечено, что когда сильная половина человечества перестает нести ответственность за судьбу своего рода, то важные и ключевые роли начинают принимать на себя женщины, так, например, только женщина имеет право остановить (в более архаических сообществах) исполнение кровной мести. То, что на «троне» — в роли царя, императора, президента, — оказались лица женского пола, говорит о глубоком неблагополучии в устройении социального порядка; в России нередко, до революции, во главе правления стояли женщины, что говорит о неразвитости, вторичности форм правления в России, известных в историческое время. Иными словами, стремление к власти, эта духовная болезнь, тираническая страсть, может быть, одна из самых коварных страстей («воля к власти», вспомним, была провозглашена как норма больным человеком!), поражает даже более устойчивую к болезням разного рода, то есть женскую половину рода, ведь абсолютная власть — это уничтожение объекта. То, что «комплекс власти» не только психическая, но и духовная болезнь, хорошо показал Г.П.Климов в своих книгах.

Показательно, что автор концепции Единой Духовной Традиции Р.Генон рассматривал большевистский режим в России как крайнее проявление западного антитрадиционного духа. И в этом нельзя с ним не согласиться. Так что вся критика Советского Союза в любом отношении должна быть перенаправлена в адрес самих же критиков, если они выступают с позиций преимуществ западной цивилизации, потому что получается (если продолжить мысль Генона), что это именно Запад, через посредство наиболее активных современных «номад», объективировал и спроецировал на пустой для него экран, на Россию, свою собственную, но утаиваемую от самих себя «империю зла».

Когда Россию представляють воображаемым посредником между Востоком и Западом, то эти понятия берут в очень приблизительном, номинальном смысле. Ведь это утверждение может быть верным, пожалуй, только в географическом отношении, а в любом другом оно сразу теряет свою определенность. Исторически то, что теперь Запад, было когда-то в культурном и духовном смысле Востоком. С другой стороны, когда создают какие-либо теоретические построения о возникновении, становлении, существовании и нисхождении с исторической сцены цивилизаций, то их сопоставляют по каким-то, довольно внешним параметрам, которые доминируют или отсутствуют в той или иной цивилизации. Такие противопоставления, как «открытое-закрытое», «священное-светское» или же использующие смену каких-нибудь других ценностей, могут быть в определенной мере случайными. Этот процесс может выстраиваться и в согласии с

более масштабными схемами, как, например, в философии истории Гегеля, у которого страны Востока представляли собою разные варианты еще недостаточно раскрывшейся мировой идеи по сравнению с Западом; по отношению к такому рода западоцентризму и любому другому «прогрессизму» концепция Р.Генона меняет оценки на прямо противоположные. В определенном отношении, Генон — это Гегель наоборот. Весь ход человеческой истории для него — это, скорее, развертывание от изначальной высшей духовной ступени путем постепенного забвения высших принципов и истин и дегенерация до современного состояния, самого бедственного в духовном отношении, а значит, и во всех прочих моментах, во всем стиле жизни, которое он находит на Западе, причем это не непрерывный прямолинейный процесс, а циклический.

Очевидно, что ни в гегелевском, ни в геноновском варианте Россия не может быть посредником между Востоком и Западом, она оказалась вне даже столь масштабных исторических схем. Все исторические процессы идут как бы на какой-то внешней стороне, на поверхности (несмотря на то, что самые «непобедимые» в Европе завоеватели именно от России потерпели поражение). Россия — это как бы некий маховик неизвестного дотолу человеку двигателя или снежная лавина, нависающая над всем цивилизованным миром, находящимся «под горой», на плодородных землях; в России заключены какие-то планетарные силы не столько исторического, сколько магико-космического плана. До нашего времени ни Западу, ни Востоку не удалось задействовать эти силы, что, возможно, и к лучшему, ведь, в действительности как Запад, так и Восток имеют и всегда имели дело не с Россией, а со своими собственными здесь эмиссарами.

Россия — не Восток и не Запад, здесь не прививаются с легкостью взятые извне ценности и ориентиры, как это бывает в других странах. Они не становятся «своими». Это видно, например, на идее труда. Труд — это чисто локальная западная идеология. Даже свои завоевательские проекты германские геополитики представляли как «вспашку», то есть как труд. Труд — это зона отчуждения человека от сущего, впрочем, всегда напрасная попытка. Это прежде всего социально организованное насилие через навязывание маршрутов (пространственных схем), расписаний (временных схем) и технологий (схем физических усилий). Характер этих схем должен задаваться местными условиями. Навязать России эти схемы (неорганичные для нее) весьма сложно, труд, то есть «намеренное страдание», никогда не будет здесь ценностью, добровольно принимаемым обязательством. Прямая противоположность этому — Германия, здесь хорошая

организация труда, а сам труд является положительной ценностью. Германия — это образцовое государство западной цивилизации на Западе (как Япония западная страна на Востоке, где тоже труд положительная ценность); Германия, в глазах Генона, это страна антитрадиционной духа; Россия, по его мнению, тоже антитрадиционная страна; но ведь победа России во Второй мировой войне не была простой случайностью, и не большевизм победил фашизм, а победило стоявшее на стороне России «намерение Земли», если употребить магический термин, чему, как хорошо известно, есть определенные свидетельства. Тем не менее претензии на то, что Россия является самодостаточной цивилизацией, не принимаются ни Востоком, ни Западом: это страна, которой на протяжении всей ее истории управляли пришлые чужеземцы, да и население которой тоже приходило из разных мест, проходило сквозь нее, частично оседая. «Нация» — это основное понятие, вокруг которого (идеологически) строятся при своем становлении буржуазные государства, так называемые «национальные государства», для таких пространств, как Россия, есть нечто совершенно нереальное. Согласно Генону, нация есть понятие антитрадиционного духа. Единство нации — это всегда миф, если, конечно, народ долгое время не живет на каком-то изолированном острове, но как всякая идея, начинает «формовать» события, как только внедряется в сознание. По крайней мере, в России нет единства по национальному признаку; высший слой населения, правители и цари, все были пришельцами, начиная от варяг. Какова была программа прибывающих пришельцев, таково же соразмерно было и сопротивление мерам проведения в жизнь этих программ (а меры были — насильственная христианизация местного населения, «огнем и мечом», рабство и крепостное право, сопротивление — бунты и побеги; так, например, во времена Петра I население страны сократилось наполовину, часть погибла, остальные разбежались). Причем властвующие пришельцы тоже не бескровно друг друга вытесняли. Так, например, правящий слой — бояре — это бывшие варяги, точнее конкретный ранг в варяжских дружинах, «болярин» означает старший дружинник. Что это были за дружины? Это были просто сухопутные разбойники (викинги — это морские разбойники, «идущие по ветру»). Второй исторически правящий слой, потеснивший бояр, дворяне, все бывшие ордынцы; почти все дворянские фамилии в России татарские: Карамзин, Аксаков, Набоков и т.п. Доказательством «на дворянство» Г.Р.Державина было происхождение «от рода Багрима мурзы, выехавшего из Золотой Орды при царе Иване Васильевиче Темном»². Это дворяне первого призыва. Во время правления Рома-

новых усилился приток европейских пришельцев. Немцы, французы, евреи, голландцы, англичане, итальянцы пополняют правящий слой. Значительный приток крещеных евреев. После 1917 г. можно говорить (в отношении состава правящего слоя) как бы о восстановлении хазарского каганата (Сталин обозначил эту реставрацию со свойственным ему мрачным юмором, приблизив к себе Кагановича), реставрация каганата продолжается и позже. Интересно, что все предшествующие правления терпели поражения на территории России, правда, по разным причинам. Князья, как это свойственно и современному криминалу, воевали между собой и убивали друг друга; ордынцы, утратив воинственный дух, предпочли комфорт и удовольствия. Современных хазар, видимо, ждет тот же крах, что и древних. Таков естественно-исторический процесс «смещения языков».

Эмиссары Запада толкуют о том, что Россия должна стать на путь «цивилизационного развития», а их противники утверждают, что Россия — самостоятельная цивилизация и не надо ей никуда вовлекаться, тем более что вовлечение ее в этот процесс было бы подобно стрельбе из пушек по нависающей снежной лавине. А вернее всего было бы сказать, что незачем ей вовлекаться в спор между Востоком и Западом, между ушедшим традиционным духом и материалистически ориентированным Западом. Но скрытую мощную потенцию страны невозможно отрицать, окажется ли она позитивной или негативной для остального мира, остается загадкой. Сейчас Россия оказалась окружена «Западом» со всех сторон, за исключением, пока, юга.

В книге Р.Генона «Восток и Запад», написанной довольно давно, в первой половине прошлого века, удивительно точно даны оценки странам, характерные тенденции развития которых обнаружили лишь во второй половине XX века. Так, например, Р.Генон не считал Японию восточной страной. Япония самая западная из всех восточных стран; и действительно, та страсть, с которой она устремилась по пути научно-технического прогресса, специфически характерного для антитрадиционного духа Запада, подтверждает это. «Восточность» осталась только как декорация. Понятно, что Восток и Запад — это не географические наименования, а оценки духовного качества. В XX веке те страны, которые дольше всего не порывали связь с Традицией, такие как Индия и Китай, волей-неволей стали вынуждены подчиняться диктату «научно-технического прогресса». Духовные же и интеллектуальные элиты, по самой своей сути не вовлекающиеся в этот самый прогресс, просто уходят из поля зрения, становятся недостижимыми. А на Западе как раз в это время возникает интерес к восточным религиям. Кроме искателей прибылей, на Восток устремляется огромный наплыв

туристов, искателей истины или каких-нибудь духовных достижений. Очевидно, однако, что они там получают лишь то, чего достойны, то есть они встречаются только потолок своих собственных представлений; Генон советует оставить всякое неуместное подражание Востоку, поскольку оно неизбежно остается внешним. Конечно, продуктивнее было бы в любом случае обращаться к истокам собственной духовной традиции. Как раз для России здесь возникают почти неодолимые трудности, поскольку в этом случае сразу же выставляется в качестве «исконной» традиции православие, именно оно теперь претендует на монополию в духовной жизни, как совсем недавно делал и большевизм. Но ведь оно отнюдь не является исконной традицией народов, населяющих испокон веку Россию, так же, впрочем, как и ислам. Самые разрозненные элементы Традиции можно встретить в так называемых языческих верованиях и обычаях, но они не сочетаются с теми элементами, которые вкраплены в доктрины и ритуалы мировых религий, а если и соединяются (например, замещением более древних имен и функций именами святых, принадлежащих этим религиям), то более глубокий смысл выветривается. Мало того, что православие было привито насильственными средствами, но оно было получено даже не из вторых, а из третьих рук, через самых ненадежных посредников. Разумеется, как любая монополия, оно борется всеми средствами, вполне даже не духовными, против всякой критики, хотя бы это были и исторические факты, «истины факта», а не только размышления. Причем такие же факты сопутствуют вообще мировым религиям. Они, согласно идее Генона, представляют собой лишь ограниченные варианты воплощения Духовной Идеи, ни одна из них не может претендовать на полноту, как и вообще религиозная точка зрения является более частной, нежели чисто духовная и интеллектуальная. Во всяком случае, Россия в этом плане представляет собой поучительный пример тщетности обращения к чужой духовной традиции, в данном случае иудаистской, ведь христианство есть ответвление именно от нее, а она в духовном плане является западной; Н.А.Бердяев назвал ислам разросшейся сектой иудаизма, он мог бы это сказать и о христианстве на том же основании. И поскольку связь с собственной, исконной духовной традицией утрачена или насильственно прервана, то остается одна-единственная возможность — обратиться к духу места. Ведь этот-то дух, по крайней мере, не заинтересован в исторических и культурных «внушениях», искажениях и гипнозе, в которых бываюи заинтересованы все отжившие культурные формы, в том числе и религиозные (поскольку они полностью принадлежат уровню культуры и социума, не превосходят его),

как бывают заинтересованы вполне конкретные люди с вполне конкретными и даже материальными интересами. Но не одна ведь Россия оказалась в такой ситуации. То же можно сказать и обо всем человечестве, ведь судьба России — это судьба человечества в миниатюре. Как Россия должна обратиться к духу места, так и все человечество, погрузившееся уже почти полностью в атмосферу контртрадиции, должно, видимо, обратиться к Духу Земли. Так, в начале поэмы Гёте Фауст вызывал Дух Земли, правда, он это делал не совсем законными средствами. Иными словами, человечество должно занять не какую-то частную точку зрения, какой-нибудь религии или идеологии, оно должно встать на точку зрения Земли. Конечно, говоря о духе места, мы ни в коем случае не имеем в виду внешние проявления тех народов, которые обитают в этом месте. Ни обычаи, ни религиозные мифы, ни какие-либо другие культурные формы не служат полномочными представителями этого духа. Скорее, наоборот, это непроницаемые экраны, от него отделяющие, и по ним можно судить лишь гадательным образом.

Фауст, этот идеальный тип западного человека, вызывал (совсем как начальник подчиненного!) с помощью магических формул Дух Земли, а когда тот появился, то западный человек чуть не умер от страха. Скорее всего, это был посланник Духа Земли, так как в присутствии самого Духа Фауст просто бы сгорел дотла, но он не сгорел, а остался тлеть.

Современные религии слишком большой акцент ставят на «небесах», и что самое удивительное, наука тоже устремилась в небеса, понятия, правда, как чисто материальный космос. Но «небо» человека — это центр Земли. Нострадамус, например, был похоронен головой вниз, то есть в направлении к центру Земли. Дух Земли проявляется и присутствует во всей земной природе, жизнь в гармонии с природой и означала бы «встать на точку зрения Земли». Однако до настоящего времени человечеству этого сделать не удалось. Почему? Да потому, что духовные сущности людей, живущих в настоящее время на Земле, несравнимо малы перед лицом энергетики и духовного уровня Земли. До тех пор, пока человек не сравняется с Землей по этому самому уровню (сейчас он только развязывает внешние для него энергии, точно как ученик дьявола) или, по крайней мере, сравняется по качеству своих энергий, все его лучшие намерения будут тщетными. В этом смысле ошибка геополитики состоит в том, что, пытаясь «прочесть» поверхность Земли, ее теоретики не стоят на точке зрения Земли, а преследуют свои, чисто материальные интересы. Разумеется, такой поворот сделать кажется чрезвычайно трудно.

То, что определенной части современного человечества представляется «прогрессом», научно-техническим в частности, нередко оборачивается еще большими проблемами, результатом «труда» может оказаться вскоре запустение на планете, а с духовной и энергетической (в смысле энергетики человека как живого существа), то есть вообще с антропологической точки зрения, является крушением: поезд пушен под откос, хаос «прогресса» только это и означает. Если бы человек ориентировался не на абстрактные небеса, не принимал бы посланников за богов, то, может быть, он был более чуток к проявлениям Духа Земли, который должен стать для него центральным ориентиром, тогда и духи мест не были бы ему враждебны, они были бы союзниками в деле продвижения человека по ступеням духовной иерархии, по сравнению с которой всевозможные выдуманные самими людьми иерархии и посвящения являются лишь дурной пародией.

Говоря о жизни в гармонии с природой, мы совершенно не имеем в виду Руссо или кто-нибудь из современных «беглецов» от цивилизации, это образцовые безнадежные попытки бегства от навязчивой исторической необходимости, при этом нельзя забывать, что эти персонажи демонстрируют сентиментальную реакцию на тот самый прогресс, а не интеллектуальную или духовную. К тому же идея природы в этом случае остается бессубъектной, но ведь: «Не то, что мните вы, природа...». Жить в согласии с природой означает быть открытым для тех знаний, которые поступают непосредственно из ноосферы, иметь доступ непосредственно к космическому сознанию. Закрывается же сей доступ или открывается, во-первых, по воле высших сил, во-вторых, в соответствии с уровнем индивидуального сознания и, в-третьих, в той степени, в какой удалось одолеть эгоизм, то есть «свихнувшуюся с ума самость», и только тогда слово «отсебятина» перестанет звучать как осуждение, говоря же научно, мышление перестанет быть авторитарным. Примером чуткого внимания к духу места и жизни в гармонии с природой может быть такой человек, который, если он идет в лес за дровами, прячет топор, чтобы не пугать и не травмировать деревья, а на дрова берет только сухостой, валежник или хворост. Тут же, конечно, последует возражение, разве можно миллиарды людей обогреть одним только сухостоем и хворостом? А что означает само это количество людей на Земле? В чем секрет этого пресловутого перенаселения и тесноты? Да это не что иное, как материализованная шизофрения человеческого сознания. По законам Божественной Вселенной Дух Земли, или ее тонкий план, «небеса», отзываются количественным ростом населения на непрекращающиеся в течение последних десяти тысяч

лет войны и убийства. «Небеса» так восполняют увеличивающийся информационно-энергетический дефицит Земли, ведь для них каждое убийство есть сигнал бедствия, запрос через жертву, которая всегда есть обращение к «небесам».

Глобалисты видят проблему в перенаселении планеты и свою цель в едином управлении всем населением, однако для того, чтобы был возможен такой действенный центр, нужна именно критическая масса; более вероятно, если даже эта критическая масса будет достигнута, очень быстрое сокращение численности человечества, так что на поверхности Земли будут встречаться лишь редкие разрозненные поселения, а человечество распадется на множество очень малых образований, которые нельзя даже назвать государствами. Конечно, в настоящий момент это себе представить трудно.

Хотя Р.Генон имел в виду Россию большевиков, но все же его позиция выглядит как своего рода запрет, когда он утверждает отсутствие здесь истинной традиции. В этом как бы запрете видно, что, несмотря на его собственное желание быть восточным человеком, он остается все же во многом западным; ему льстило, когда его называли индустром, но надежда на католичество, на традиционные элементы в нем для цели возврата к исходным истинным принципам, и не только это, свидетельствует о другом.

Для Запада Россия – Тартария (так она называлась на старинных картах, то есть погусторонний мир, ничто), для Востока – просто холодное пространство, Север, нечто неизвестное. Для всех она оказывается чем-то таким, что не вмещается в привычные схемы понимания, чем-то вроде моста вдоль реки или ворот посреди пустыни, за проход через которые вдобавок надо платить пошлину.

Но именно поэтому в судьбе России заключена разгадка судьбы всего человечества, и то, что будет с Россией, будет со всем человечеством. Иными словами, именно на просторах России надо учиться жить в гармонии с природой, в единении с Духом Земли; возможно это будет только после окончательного распада христианства, который неизбежно произойдет, о чем и сами христиане прекрасно осведомлены.

Современный западный человек считает, что никакой другой природы, кроме как объекта изучения наукой физикой или наукой химией, нет; природа для него это то, чего его рука еще не коснулась и где его именно нога еще не ступала, не независимо от ступания и касания кого-либо еще. Точнее говоря, для него к «природе» относится все, что не включается в его техническую деятельность и, уже поэтому, более примитивное в его глазах, это сон сознания, сон разума.

Поэтому самым первым возражением против очевидного требования жить в гармонии с природой выдвигается большое количество населения Земли, которое невозможно без этого обеспечить необходимыми средствами к существованию. Но ведь, во-первых, именно развитие по пути технологии и привело к неуправляемому росту населения, причем технология всегда не успевает догнать провоцируемые ею же потребности населения. Во-вторых, в человечестве утрачены, за исключением войны, все другие способы, какими другие популяции регулируют свою численность. Так, во времена крестовых походов и ранее, при так называемом переселении народов, «лишние люди» под разными предлогами (например, отвоевать Гроб Господень) вытеснялись из освоенных ими мест обитания. Этот прием регуляции численности населения известен и в так называемой дикой природе, например, крысы отправляются под предводительством самого «харизматического» вожака в дальние походы, когда в их местах обитания возникает перенаселение. И наконец, в-третьих, что представляет собою по своей сути с духовной точки зрения перенаселение, или «царство количества», по выражению Р.Генона?

Как мы уже говорили, неограниченный прирост населения — это материализованная шизофрения человеческого сознания, единство которого, то есть высшие принципы, ушло из поля зрения современного человека, а вожди и начальники этого населения вынуждены быть другой стороной противоположности, параноиками. Вся борьба за руководство этим рассыпающимся в материализации сознанием, борьба за власть, составляющая каркас видимой истории человечества, представляет собой борьбу семейств параноиков или кланов.

Разумеется, никаких рецептов для такого, даже не раздвоенного, а размноженного сознания о том, как жить в согласии с природой, дать невозможно. Но можно встретить примеры чуткости к голосам природы среди народных примет и того, что сейчас называют суевериями, но что, в действительности, является редуцированными вкраплениями некоего древнего знания. Разумеется, абстрактные религии, а таковыми являются большинство современных религий, относятся к такому знанию враждебно, и в сфере духовного знания хотят быть монополистами. Но чтобы владеть такими знаниями в полноте, надо обладать не только верой и чувствами, но и соответствующим интеллектом, не сводимым и не тождественным рациональному. Правда, это не касается впрямую отношения к природе и к Земле. Но разве современный разум — это не «обрезание» духовной связи с Землей, превратившее духовный интеллект и интуицию в плоский научный рассудок, в «ученый разум» Фауста, который в страхе отшатнулся от

Духа Земли и предался упражнениям в незаконной (т.е. узурпированной с помощью внешней магии, коей и является наука) и, к тому же, иллюзорной власти над силами природы?

Напротив, власть Духа Земли открывает перед человеком безграничные возможности. Как сказал автор одной священной книги о герое другой священной книги: «Если бы у него была вера, то он мог бы ходить не только по воде, но и по воздуху». Все посланники, из слов которых впоследствии люди складывали свои религии, на деле лишь указывали ориентиры на пути, по которому следовало бы идти, они не могли раз и навсегда дать правила жизни, ситуации которой непредсказуемы. Ходить по воде, а потом и по воздуху, надо полагать, вполне для человека возможно, как даосы летали «верхом на ветре», надо для этого научиться включать в работу те чакры, которые находятся под ступнями ног. Земное притяжение — вот что следует осознать, об этом, в данном случае, говорят посланники. Но преодолевать его не с помощью громоздких и зловещих железок, забрасываемых в небо, как это делает современный научный разум, а найти гармоничный для Земли и человека способ. Обычным современным людям, сознание которых почти полностью заблокировано материальными потребностями их физических тел, эти возможности кажутся чудесными.

Итак, в геополитике есть внешний аспект, но есть и скрытый, оккультный, для постижения которого мировые религии в их современном состоянии не имеют никаких средств, поскольку сами стали средствами и инструментами мировой политики. Интересно, что между Японией и Россией существует какая-то обратная симметрия: замкнутое, островное положение первой и, напротив, раскрытое во всех направлениях, слабо связанное коммуникациями пространство второй, ориентированность вовнутрь, с одной стороны, и ориентированность вовне, с другой. Японцы, хотя и перенимают все из внешнего мира, но все иностранное считают ниже и недостойней своего, напротив, русские перенимают как бы не ради себя, а ради внешней оценки, при этом все местные особенности и там и тут служат лишь декорацией³. Поэтому совершенно напрасными кажутся надежды на духовное возрождение России путем довольно внешнего, даже, по существу, эстетического оживления оболочки обновленной религиозности, этой «золотой бахромы на нишенском рубище», пришедшей на смену достаточно долгому атеизму.

Но, видимо, и на другие мировые религии надежды напрасны. Кажется, что их время прошло вместе с тем миром, для которого они создавались. Закончилась эпоха империй, которым эти религии, в

своим принципе, соответствуют, она закончилась, несмотря на видимую активность в этом направлении западных центров власти. Мировые религии предполагают мировое же господство, это с геополитической точки зрения панидеи, о которых писал К.Хаусхофер, хотя идеи более живучи, чем соответствующие политические формы, они вообще не синхронны в линейном историческом времени, что не отменяет соответствия. В своей книге «Царство количества и знамения времени» Р.Генон пишет, что вслед за «окаменением» материалистической эпохи приходит «распыление», то есть все эти «окаменелости» рассыпаются в прах. Это эпоха хаоса, где смешиваются все остатки и осколки от прежних иерархических структур, а всякая организация с претензиями на что-нибудь «мировое» непременно иерархична, против чего эгалитаризм и демократизм, присущие антитрадиционному духу, выступают явным образом, то есть работают на распыление.

Геополитика XX века противопоставляла островные и континентальные страны. Всякое противопоставление скрывает за собой какой-нибудь интерес и преследует чью-то выгоду. Создатели геополитических теорий — это англичане и немцы, выразители интересов тех кругов в своих странах, которые стремились к расширению границ, к созданию или укреплению империй. Кто владеет сердцем континента, тот владеет миром, — это первый лозунг геополитики. Понятно, что сердце континента, сердце земной тверди, так сказать, есть Россия. Если не удастся это овладение военным путем, то пускаются в ход и все другие средства, экономические, психологические, идеологические, оккультные, всякие. При всей хитроумности и всем лукавстве, сопровождающим эти невидимые военные действия, империи все равно не создаются, точнее, они начинают распадаться, как только возникли. Для России тоже является пагубной идея империи, то есть возрождение отживших свое, несоразмерных времени иерархических структур, нацеленных на расширение государства, ведь потенциально, в идее, империя всегда мировая. Эти идеи мировых империй — а они возникают периодически в разных точках мира, — суть ветхие одежды старой геополитики, которая, вообще говоря, должна была бы быть политикой человечества ради Земли (Гео — Земля), а не политикой раздиранья земной «одежды», то есть поверхности, ради все равно недостижимой цели. Целью же Гео-политики должно быть согласование действий человека с Землей.

Вообще, политика, принимая в качестве своей главной категории борьбу за власть, полностью отступает от своей настоящей задачи. Как известно, полис — это город. Первый известный евро-

пейский трактат с названием «Политика» (Аристотеля, а до этого была не «политика», а размышления Платона о законах, о государстве) посвящен государственному управлению и принципам общежития в этом полисе, то есть речь шла о городском управлении. Аристотелю мы обязаны этим акцентом на управлении, на власти и на формах власти. Но если посмотреть «в корень», а именно, в корень этого слова, то «полис» означает «много», то есть это место, где живет много людей. Следовательно, политика имеет дело с множеством и даже просто количеством, предмет политики — царство количества. А современная цивилизация как раз и началась с этих самых греков и их полисов, правда, взошла она на иудейских дрожжах (в Евангелиях иудеев называют «закваской», «солью земли» и пр.).

Города, если это не были города мертвых, всегда создавались пришельцами; местное население либо почти полностью уничтожалось (так индейцы были фактически уничтожены самой западной из всех западных стран, США, при ее становлении), либо практически превращались в рабов (как илоты в Греции и крепостные крестьяне в России), в России при становлении государства князь собирался как на войну, когда отправлялись за данью с местного населения; «в полоудье». Россию на Западе называли «Гардарики», то есть города, городки. Но на самом деле, эти «гардарики» были форпостами западных и скандинавских стран (корень этого слова: «охранять»), разрыв между местным населением и пограничными постами Запада на территории России, превращающимися в города, лежит очень глубоко, это не только разница в укладе жизни.

Город есть такое скопление людей (царство количества), в котором «политика» как внутри самого этого количества, так и вовне, всегда реализуется через власть как насилие. Внутри — поскольку разнородные пришельцы (яркий известный в истории пример разнородности — основание Рима, но по этому же типу возникали многие древние города) приносили с собой военно-разбойничий строй взаимоотношений, ведь они оказывались осколками от почти забытых (или потерянных по дороге) прежних традиций; эти осколки не прилаживались друг к другу, а напротив, дробились общими для всего города законами, создаваемыми уже специально. Солон, как известно, навязав грекам свои законы, заручившись заранее клятвами, что они будут эти законы исполнять, тут же уехал из Афин, чтобы афиняне его не побили. Вовне, по отношению к местному населению власть также оборачивается насилием, то есть принудительным трудом. Так что под таким давлением и местное население не могло сохранить

связь с духовной традицией. Одним ударом разрушается всякая традиция и парализуется подлинная духовная жизнь в согласии с духами места. Все это характерно и для России.

Города древних цивилизаций — это резиденции царей, власть этих царей опиралась не на насилие, а на духовный авторитет и магические знания, и они своей собственной жизнью отвечали за жизнь и благополучие своих подданных. Символический жест, явление царей-магов к колыбели Иисуса с символическими же дарами означает конец законной царской власти, ее отдали, от нее таким образом отреклись, она лишилась духовного авторитета и магической силы, с этого момента она вынуждена прибегнуть к насилию. С этого момента все цари — захватчики и самозванцы, и они предпочитают быть императорами. С иерархической точки зрения это означает устранение высшей ступени пирамиды. Если воспользоваться индуистскими наименованиями, то на смену брахману пришел кшатрий (мистический эпизод убийства брахмана или святого означает переход к другому состоянию мира); тенденция продолжается переходом на следующую ступень, но не вверх, а вниз, и власть переходит к вайшьям, затем — к шудрам, и наконец, к внекастовым существам, рабам. Эгалитаризм на этом уровне и есть правление рабов. Это равенство по низшему уровню, ведь когда пирамида переворачивается, то под непреодолимой силой тяжести она рассыпается. Правда, царям-рабам придается видимость законности через ритуал посвящения, но потеряв свою магическую опору, она, хотя внешняя оболочка может сохраняться еще долго, все больше и больше вынуждена прибегать к насилию, постепенно вырождаясь в демократию и анархию, как будто следуя схеме Аристотеля: у него власть, как нить судьбы, проходит через все сословия, начиная с аристократии; сначала ею владеют умные, затем сильные, потом хитрые, а в конце — негодные, лишь заполнители мест.

Если в Европе такой процесс шел через смертельную борьбу династий, то в России все происходило как бы в двойном отражении. Заимствованная, так и не укоренившаяся религия (ведь с ней довольно легко расстались во время революции 1917 года, потому что двоеверие никогда и не прекращалось), заимствованный у Орды чиновнический порядок (слово «орда» и означает порядок), заимствованная в Европе городская культура, заимствованный в Византии образ царской власти (а этот образ и там был уже далеко не подлинником), — с таким набором несовместимых начал пришла Россия к XX веку. Но отрекаясь от всего этого конгломерата, она приняла еще более обнаженный вариант западного антитрадиционного духа, против которого эти обветшавшие вторичные формы не могли устоять. В любом

случае, ничего утешительного мы здесь не встречаем. Но, в конце концов, тем лучше! Участь Советского Союза на территории России тоже символична, Советский Союз распался по причине деградации власти, та же участь ожидает и США, то же будет и с мировым закулисным правительством, если такое действительно существует. Ведь чем бессильнее в духовном и магическом плане власть, тем больше требуется насилия, тем более громоздким становится управление множествами в «царстве количества», и тем менее она, власть, становится чувствительна к голосу природы, стремясь как бы выйти из под владычества Духа Земли.

Наличие людей, способных отказаться от привычных и навязываемых схем понимания истории, судьбы человечества, в том числе и от навязываемых схем понимания русской истории, говорит о возникновении, возможно, пусть небольшой, интеллектуальной элиты, правда, даже высокого интеллекта было бы недостаточно, чтобы не только вникнуть в смысл геополитической роли России, но и повернуть ход событий, которые в настоящий момент не так безопасен, как хотелось бы. Для этого требуется совсем, казалось бы, немного — переориентировать сознание, раскрыть его к «точке зрения Земли», ведь в России всегда неоспоримой традицией было почитание Земли. «Мать-Сыра-Земля», обычное выражение в России, означает вовсе не некую «влажную почву», русский язык очень близок санскриту, поэтому в этой поговорке есть, скорее, отзвук какого-то древнего знания: «Мать — Сурья — Земля», Сурья мать Земли или наоборот, во всяком случае, их упоминали вместе и в родстве.

* * *

В западной философии противопоставление природы и свободы есть отдаленное следствие христианского вынесения Бога «за скобки», то есть противопоставление мира и Бога, царства земного (где правит князь мира) и царства небесного (где царствует Вседержитель, как будто Он не все во всем). То есть христианство, несмотря на провозглашаемое единобожие (даже если не рассматривать учение о троичности), проводит разделение в своем понимании Бога, отделение его от мира, который для него лежит «во зле». Следствием этого, едва прикрытого дуализма и является противопоставление природы, то есть мира, и свободы, то есть духовного начала. На деле нигде, кроме природы, при всей неопределимости этого универсального понятия, невозможно обрести свободу. Именно она предоставляет всю иерар-

хию степеней свободы. Отвергая эту иерархию, человек измышляет множество искусственных, то есть взятых по случайным основаниям, иерархий. Фауст, образец западного человека, ученый, но еще не порвавший с магией, хотя обращающийся к ней уже чисто внешним образом, умоляет скрыться Дух Земли, то есть дух природы, и вызывает служебного духа, инструментального, так сказать, который и дает ему мгновенную, на одно «прекрасное» мгновение, иллюзию свободы, ведь поэму можно трактовать и как предсмертное видение.

Выбор Фауста, западного человека, — это: «в начале было дело», то есть активизм в материальном мире, характерный для современной цивилизации. Активизм проявляется в геополитике как жажда власти, но ведь этот комплекс власти отнюдь не есть добрая воля, это болезнь духа. Кто владеет сердцем земной суши, тот владеет миром, затем этот лозунг как бы сдвигается: кто владеет морем, владеет миром, и далее, в параллель с развитием техники, он еще сдвигается, на этот раз вверх: кто владеет воздухом, владеет миром, кто владеет космосом, владеет миром. Наконец, кто владеет информацией, владеет миром! Однако все это относится к материальному уровню. Такое продвижение геополитической мысли говорит не только о патологической «воли к власти», но, в первую очередь, о ее неискоренимом материализме. Однако очевидно противоположное: кто владеет истинным знанием, тому принадлежит и власть над миром. Парадокс состоит в том, что это истинное знание не дается тому, кто стремится к власти, его нельзя добыть негодными средствами и способами, к тому же, не всякому оно дается, требуется определенное качество личности, в противном случае бывает как в сказке про награды от хозяина леса, когда серебро превращается в осколки льда, или как у Гоголя в «Заколдованном месте», где казаку никак не вытанцовывалось, а клад золотых монет оборачивался черепками.

Истинное знание, как бы изошренно его ни искали, не дается тому, кому оно не предназначено, но никуда с Земли оно не исчезает; возможно, что оно, закодированное в идеальном алфавите или в полном наборе рун, о которых имеются лишь обрывочные сведения, да и те в намеках, ожидает, наверно, своего часа, как Чаша Грааля ожидает своих рыцарей. Поддельные «священные» истории с географией не дают для такого поиска никаких ориентиров. Священная география — наука, полностью утраченная к настоящему времени, — могла бы дать указания, как и где искать эти закодированные знания. Современная же геополитика, материалистическая по духу, опирающаяся на географию поверхности, исчерченную геометрическими линиями, даже дополненная чисто эмпирическими

изысканиями геомагнитных, геопатогенных или, напротив, благоприятных зон, или другими параметрами, ничуть не продвигает нас в направлении «священной географии», не научает человека понимать Землю и общаться с ней. Благородный и достойный человек не может не быть патриотом Земли, начиная с дома, где живет, малой родины, большой родины и, наконец, планеты, ведь именно с центром Земли связан человек энергетической нитью, именно ее Парки обрезают в момент смерти. Рассуждения же геополитики о границах напоминает образ мыслей портного: там отрезать, здесь присоединить, пространство же представляется при этом как какая-нибудь материя, пусть даже с рельефом и какими-то особыми качествами. Вопрос, якобы, шел всегда о «естественных» границах, которые наиудобнейшим образом облекали бы конфигурации расселившихся к настоящему моменту народов. Процесс глобализации на первый взгляд ведет именно к упразднению границ, стиранию этой конфигурации, то есть к отмене основного признака государства, так что известному предсказанию В.И.Ленина об отмирании государства как будто суждено осуществиться, хотя, наверное, по другому сценарию. Предположим, что это будет достигнуто, критическая масса населения на Земле приведет к созданию единой империи для всех, очевидно, что такое управление допускает и даже предполагает максимум насилия, а абсолютное насилие — это уничтожение объекта, таким образом, критическая масса очень быстро превратится в свою противоположность, и империя рассыплется в прах. Возможен и другой исход событий, а именно, установление истинной иерархии, в которой каждый будет находиться на своем месте в едином гармоничном множестве, соответствовать своему месту по уровню сознания и по мере доступности для него знаний, приходящих из ноосферы, которую сейчас, кстати, понимают в перевернутом виде, как если бы она была следствием деятельности человека, в то время как, наоборот, деятельность человека полностью зависит от того, какой он имеет к ней доступ, на каком уровне и насколько объемный или частичный. Ноосфера — это космическое сознание, экран Земли, на котором знание представляется в удобоваримой для человека форме. Ясно, что современные глобализаторы не в состоянии определить принципы, на которых строится эта иерархия, потому что опыт не дает никаких намеков на ее возможность, ибо в существующих государствах все занимают чьи-нибудь места, все находится не на своем месте, потому и оказывается неизбежной война всех против всех. Сейчас глобализация идет через войны и насилие всякого рода, через уничтожение остатков всех

прежних иерархических структур, если они вознамерятся сопротивляться процессу; да если даже и будут ему содействовать, они все равно будут стерты. Из их праха, из пыли безразличного равенства, оставленного этой «всевойной», подобно Фениксу из пепла, восстанавливается то, что, как дитя при своем рождении, пребывает в совершенном согласии с космосом и с Духом Земли. Это и есть принцип иерархии — содействие Земле. Современные же глобализаторы, которые относят себя к элите, к «золотому миллиарду», выполняют свою роль мусорщика, то есть они выметут остатки истлевших государственных и других институциональных форм (религии, искусства, права, образования и т.п.) и самих себя вместе с этими формами. Кстати сказать, почти во всех религиях есть идея конца света, в христианстве он символизируется пришествием антихриста, это пришествие можно интерпретировать как исчезновение христианства, смену веры матерей (христианства) верой отцов: вера отцов ориентирована на Дух Земли. Интересно, что в Древнем Египте Земля представлена в мужской ипостаси. «Мать Земля» — это ее поверхность, то есть принцип проявленного мира, а проявление (Майя, Ма) действительно во власти женского принципа.

«Новый порядок», к которому стремится процесс глобализации, устанавливается пока насильственным разрушением определенных государств, для этого развиваются новые типы оружия, разрушительные не только для населения и инфраструктур, но и для природы и планеты в целом. Оружие есть вершина развития цивилизации, ее острие. По сути, современное вооружение и технологии есть упрощение и обеднение природы. Например, вода, как оказалось, структурирована таким образом, что она «запоминает» происходящее. С этой ее способностью, кстати, связано и магическое ее использование. Океан, таким образом, представляет собою гигантское хранилище информации, память планеты. Причем память эта закодирована, можно сказать, бесконечным алфавитом. Отравленная отходами человеческой деятельности или мертвая вода — это вода с искаженной, перетасованной памятью. Лайнеры, подлодки, атомоходы, разлитая нефть и пр. прокладывают нечто подобное асфальтовым дорогам среди леса, то есть обедняют ноосферу Земли (ноосфера не где-то в небесах, а пронизывает собою все). То же самое можно сказать не только о воде, но и о любых стихиях. Вся человеческая деятельность в режиме современной цивилизации как бы закатывает сплошным асфальтом Землю. Но что такое, по сути, современная технология и наука? Это объективация «скелета» абстрактного человека. Абстрактный человек выносит во вне и матери-

ализует абстрактные же, что неизбежно, схемы своего собственного устройства. Цивилизация и есть схема абстрактного человека, в каждой цивилизации реализуется своя схема, однако из их множества не сложится единой сущности человека, как из множества точек не возникнет непрерывная линия, между двумя соседними всегда можно втиснуть еще одну или даже бесконечность. Иными словами, из объединения разных схем (например, религиозных в экуменизме) никогда не возникнет органичного целого, поэтому в процессе глобализации для удержания синтезируемых социальных организмов требуется насилие власти: объединенные схемы столь же далеки от полноты целого, как знаки зодиакальных созвездий от жизни звезд. Иными словами, в финале процесса глобализации, впрочем, процесса объективного, окажется «увековеченным» один из самых бедных и плоских вариантов схемы абстрактного человека. Но эта «вечность» не может продлиться долго, потому что схема жесткая, а потому хрупкая, она как бы сплошь состоит из треугольников (троичный принцип), истинная же иерархия — это гибкая структура, как жидкий кристалл, весьма прочный, вопреки видимости. Истинная иерархия использует принцип спирали, отсюда и цикличность времени, она обволакивает незаметно, проявляется как малозаметное препятствие, облекая все петлями, кольцами, волнами и спиралями. При прямом действии она не терпит крови, в смысле убийства, и не признает ее, в смысле родства. Сейчас это кажется невероятным и фантастичным. Так, для жителей Помпеи неоплаченный долг, больной зуб или возможная прибыль были очень важны и как бы загораживали собою все более масштабные, общие проблемы, как загораживает Солнце монета на вытянутой руке. Везувий стер все проблемы и планы этих жителей. Такая возможность была тайной для них. Таковы же оккультные знания, они просто другого масштаба. Для геополитики именно этот масштаб важен, кстати, оккультной стороной этой науки никогда не пренебрегали ее последовательные адепты. В Германии эти науки специально развивались в знаменитом институте Аненербе, в котором помимо ядерного оружия изучали оккультную географию, память воды и другие столь же интересные предметы, правда, все это изучалось в качестве возможного оружия. Почему же, достигая таких тайных знаний, немцы все же потерпели поражение от России, а отнюдь не от более продвинутой Европы? Во-первых, цель этих исследований никак не соответствовала предполагаемому знанию. Во-вторых, сами исследования носили характер манипуляции с вещами, веществами и символами, характер «орудования», с опорой на орудия-посредники,

что, впрочем, свойственно вообще для современного понимания магии. В-третьих, эти науки и поиск знаний были организованны. Но как нельзя организовать философию, то есть любовь к истине, так нельзя организовать и оккультное познание. Тем более, что организация такого рода неизбежно есть слепок с существующего типа социальной организации в данном месте и в конкретное время, это все равно что светский салон организовать в лагере для заключенных. В-четвертых, самое главное — это то, что ориентация всей этой деятельности все равно была материальной, равно как и двигал этим материальный интерес: материалистическими же были и основные схемы теории. Таким образом, эти исследования носили характер орудования, то есть материалистический и манипулятивный. Совершенно выпадала из поля внимания оккультная сторона поступка и вообще поведения, чем чаще всего занимается религия. Здесь же поведение и поступки были отданы на откуп идеологии, как, впрочем, и в России.

Оккультная сила поступка и поведения, а точнее, пренебрежение ею, и оказалась невидимым камнем преткновения. В этом плане со стороны Сталина тоже совершались известные ошибки. Неверным шагом было вскрытие гробницы Тамерлана (в тот же день была объявлена война России), после же вторичного захоронения его останков в тот же самый день произошел перелом хода битвы под Сталинградом. Роковой ошибкой с точки зрения оккультного смысла поступка было для Германии то, что немцы эшелонами вывозили плодородную землю (чернозем) с Украины. Это все равно что с живого содрать кожу, фактически, в оккультном плане они произвели децентрацию энергетической сетки поверхности планеты, вследствие чего сдвигается ауретический контур планеты, подобно тому, как дела подтяжку лица, сдвигают акупунктурные точки. Отдаленным следствием этого сдвига, возможно, был взрыв в Чернобыле, которому Земля не стала или не смогла препятствовать. Удивительно, что этого не понимали теоретики в Аненербе, знатоки «священной географии», которая тоже рассматривалась как основа супероружия, что бросается в глаза в послевоенных решениях победителей относительно границ и вообще политической карты в случае Израиля посреди арабского мира и Калининградской области посреди европейского мира. И хотя соотношение священной и политической географии — это особая тема, все же всегда можно разглядеть за пространственными решениями (будь то масштаб города, страны, планеты или квартиры) разнообразные незримые силовые линии и оккультные смыслы.

Что верно для географии и ее оккультной составляющей, то верно и для истории. Западное мышление выстраивает события истории по оси линейного времени и старается срастить их воедино, придав такому мнимому линейному движению какой-то смысл, пусть это будет «священная история», коренящаяся в представлениях иудаизма (избранный народ, конец времени, мессия и т.п.) или же это будет поступательное движение эволюционистов и прогрессистов, предлагающих в качестве конечного смысла «светлое будущее». В любом случае предлагается линейное историческое время, будет ли это прямая линия или круговая, не имеет значения. Важно, что предлагается детерминированная связность событий «на виду», на поверхности, если так можно сказать, исторического времени. Окультная же точка зрения на историю может предполагать, скорее, иной ее образ: на глади поверхности причинного Океана разбегаются круги от брошенных камешков; удар камешка о поверхность есть историческое событие: разбегающиеся круги, пересекающиеся со множеством других кругов, создают зыбь, это исторические отзвуки событий и память. Гладь может и вновь установиться, это чистые, то есть пустые страницы истории, вечный мир, так сказать. Историческое время в таком случае отнюдь не линия, а непрерывно рыскающий вектор.

Однако современный оккультизм по своим методам ориентирован (включая и ученых Аненербе) на современную аналитическую науку, отличие состоит лишь в представлениях, которыми манипулируют при помощи этих методов. Парадоксально, но и сверхчувственные способности также стараются свести к научным представлениям и исследовать научными методами, то есть в конечном счете опирающимися на данные чувств. Но смысл этих способностей в другом: показать, что душа знает все, а тело все помнит. Тогда возникает вопрос, почему же в таком случае человек не обладает пусть не всемогуществом, но, по крайней мере, полнотой знания? Да потому, что эта память тела и это знание души неким образом разнесены во времени: душа как законченный вектора, а тело его луч. Пока душа обратится к памяти тела, вектор уже сместился. Остановка времени (например, в момент смерти) и есть мгновенное всезнание, остановись мгновенье, ты — прекрасно.

Все это исключается из поля зрения «строителей нового мирового порядка», а процесс глобализации, к которому пришла современная цивилизация, продолжает строиться на рабских «принципах», и если «мировая закулиса» полагает, что глобализация неизбежна, то

ее следует, по крайней мере, облагородить, а это под силу лишь тем геополитикам, которые обратятся к Духу Земли. Достойная и благородная позиция Р.Генона может быть здесь весьма уместной.

Примечания

- ¹ Согласно К.Хаусхоферу, Россия «втискивается» между Европой и Азией, он не говорит, что они в России встречаются.
- ² *Державин Г.Р.* Соч. Л., 1987. С. 278.
- ³ Хотя геополитически они как бы противоположны — одно государство островное, а другое континентальное, — но по отношению к традиции они схожи, несмотря на склонность японцев к самоизоляции и ,напротив, «открытость» русских (о чем писал Ф.М.Достоевский). Сходство это как раз в «декоративности» культурных традиций, чему, разумеется, есть свои исторические объяснения.

«Нестерпимо ясные пределы...»

Заменяя задуманную трагедию другой, ничуть на нее не похожей, история дотла изменяла человека.

Лидия Гинзбург

Как бы ни было наше сознание склонно к обобщению, созданию стройных систем, в повседневной жизни мы опираемся скорее на отдельные принципы, а не на единые мировоззренческие комплексы.

Отношение наших современников к конкретным положениям постмодернизма порой не тождественно отношению к этому направлению как системе установок. В постмодернизме есть немало того, что отталкивает. Есть и то, что бывает просто непонятно на уровне используемого словаря, а также в силу неосведомленности относительно реалий, к которым отсылает тот или иной автор. Но есть, тем не менее, в нем нечто, что кому-то оказывается душевно созвучно. То, что слышится, видится, ощущается в постмодернизме как значимое лично для меня, я бы назвала, прибегая к термину из его же словаря, фрагментацией.

В структурном плане фрагментация отсылает к малому, локальному, обрамленному пределами, «сопротивляющемуся» целостности. В процессуальном — к непостоянству, мерцанию, обрывам и паузам. Наконец, в содержательном плане — к противоречивости, относительности, контекстуальности.

Очевидно, что фрагментация не является исключительно «постмодернистским» достоянием. Это — один из принципов функционирования культуры, с которым работает и постмодернизм, делающий на нем акцент. Фрагментация дает о себе знать в разных сферах гуманитарного знания, в частности, она релевантна для пространства бытия личности. Именно этот ракурс и хотелось бы попытаться затронуть в данной статье, обращаясь к наследию Лидии Гинзбург, а если быть точнее, к текстам ее записных книжек 1920—1980 гг.¹. Не при-

числя Л. Гинзбург к сторонникам или противникам постмодернизма как направления, тем не менее при чтении записных книжек трудно не заметить, что тема фрагментации ее волновала.

Позиция Л. Гинзбург объединяет рефлексии исследователя литературы по поводу повседневных, житейских ситуаций и доверительное повествование о том, что она делает предметом своего изучения. «Художественное исследование невымышленного» – принадлежащая ей самохарактеристика². Литературная форма, жизнь и анализ – три принципиальных для Л. Гинзбург элемента деятельности. Ее записные книжки читаются как выразительный документ внутреннего мира человека. Она одновременно описывает и разбирает индивидуальный опыт и литературу как отражение этого опыта. С присущей ей четкостью и честностью отмечает: «...я изучаю литературу потому, что люблю ее, и потому, что мне в высшей степени свойственно рационалистическое отношение к своим привязанностям, – то есть интенсивность в переживании того или иного и в том числе эстетического наслаждения повышается для меня прямо пропорционально степени логического прояснения и оформления переживания»³. В этом смысле тексты Л. Гинзбург не просто касаются мира повседневной фрагментации, но преподносят урок того, как можно текстуально (в ее случае литературно) работать с данной проблемой.

При чтении записных книжек Л. Гинзбург обращает на себя внимание то, какое значение она придает проблеме предела, границы, конца, считая ее характерной и для индивидуальной судьбы, и для процессов функционирования общества.

Пожалуй, наиболее часто и остро тема предела обсуждается Л. Гинзбург в связи с душевными переживаниями, стоящими за нашими отношениями с учителями, друзьями, любимыми. «Всякие нравственные страдания, в отличие от физических, сопровождаются иллюзией бесконечности»⁴. Л. Гинзбург серьезно относится к человеческой потребности заблуждаться, прибегать к всевозможным обманкам. Вместе с тем она является сторонником трезвых шагов, полагая, что нередко иллюзии, в данном случае установка на «непреодоляемость переживания»⁵, провоцируют нас на неоправданные действия с точки зрения цены жизни. При этом Л. Гинзбург опирается на опыт свой и чужой, на понимание динамики функционирования человеческих чувств. Показательно ее утверждение, что, когда страдание перестает восприниматься как не имеющее конца, оно превращается в иное психическое состояние – настроение, ощущение боли, напоминающей физическую. Даже сугубо умозрительное «введение» конца оказывается необычайно действенной процедурой, с

серьезными последствиями — утратой страданием своей сущности, фактическим его исчезновением: «Представить себе конец — значит покончить»⁶.

Важным представляется то, что Л. Гинзбург избегает однозначных оценок, противопоставления правильного ошибочному: она всякий раз заново ставит вопрос, проводить границу или нет, а если да, то где и как. Проживание ситуации предела, конца трактуется ею как акт, за которым стоит внутреннее усилие, воля. Поэтому она предпочитает вести речь о выборе «стратегии», адекватной конкретным обстоятельствам, в том числе самым повседневным. «Я люблю писать по ночам <...> День весь расчленен; он измеряется и управляется дробными величинами часов; причем каждый час имеет свою характеристику, настойчиво поддерживающую дробление. <...> Дневные часы наказывают нас отвратительным ощущением бестолковости, если мы нарушаем и смешиваем их функции; два часа дня и четыре часа — очень разные вещи. Два часа и четыре часа ночи — почти одно и то же. Все ночные часы в равной мере предназначены для сна; сон же представляется нам скорее потребностью, чем обязанностью. Пересилив эту потребность, мы чувствуем себя вправе исказить лицо ночи по нашему усмотрению. Ночные часы лишены индивидуальных признаков. Время не продвигается толчками, но сливается в поток, протекание которого неощутимо»⁷.

Как бы естественно, свободно ни перемещалась Л. Гинзбург в ходе рассуждений между конечностью и бесконечностью, прерывностью и непрерывностью, нас не оставляет ощущение, что тема границы, конца — для нее ведущая по сравнению с темой континуальности. В какой-то мере, видимо, сам жанр записных книжек диктует соответствующие акценты. Но дело далеко не только в этом. Определенно мы встречаемся здесь с ясно выраженной жизненной позицией. «Для того чтобы человек был жив, его сознание должно многократно умирать и возрождаться, уподобляясь Фениксу <...>

Хорошо уметь кончать периоды жизни по звонку времени»⁸.

Подчеркну еще раз, что перед нами позиция очень гибкая, мудрая и тем заслуживающая уважения. Зная цену и силу пределам, границам, Л. Гинзбург выступает за то, чтобы проводить их аккуратно, во благо. Сделаем маленький круг и вернемся к теме иллюзий, только в этот раз применительно к акту обрыва. «Поспешные разрывы, сердечные и деловые, сопровождаются временной подменой действительности — как в картах. <...> Игра кончилась, и действительность возвращается к нам достоверностью проигранных денег, непринятых рукописей, отношений, погубленных навсегда»⁹.

Объемность, многоплановость трактовки предела Л. Гинзбург достигается во многом благодаря тому, что помимо предела, который ждет человека в конце жизненного пути, для нее очевиден факт большого числа разнообразных «окончаний», случающихся по ходу жизни. Так в записных книжках проблема предела оказывается переплетена с темой множественности жизненных периодов¹⁰. При этом у данной темы есть как минимум одна значительная подтема — этапы любви, эволюция чувства. В своих рассуждениях Л. Гинзбург подразумевает преемственность сменяющих друг друга периодов, будь то жизни в целом или любви. Однако существенно большее внимание она уделяет тому разному, что отличает этапы. Время приносит серьезные метаморфозы в восприятие себя, своих отношений, мира вокруг, наконец, самого бегущего времени. Будучи человеком деятельным и требовательным (в первую очередь к себе), Л. Гинзбург немало пишет о своеобразии задач, соответствующих конкретному возрастному периоду. Записи разных лет показывают, что по мере того, как бегут годы, она вновь и вновь, из разных возрастных точек обращается к теме этапов жизни, как своего рода музыкальной гамме. Проигранная в разных «октавах», эта «тема» звучит на страницах записных книжек с разными вариациями, при этом напоминая о предшествовавших исполнениях.

Трактуя внутреннее движение личности как фрагментированное, Л. Гинзбург фактически воспринимает повседневную жизнь сквозь призму историзма. При таком подходе каждая страничка судьбы, будучи частью книги жизни, предстает по-своему значимой. В придании историзму бытового аспекта просматривается, сколь неабстрактно Л. Гинзбург относится к этому принципу в широкой социальной и временной перспективе. «Подобно грешникам, мы пригвождены к своей истории. <...> Верую в историю, потому что знаю, как она перелдывает души»¹¹.

Неслучайно тема межпоколенческих разногласий, непонимания «учителей» и «учеников» вновь и вновь звучит в записных книжках. Отчетливо просматривается аналогия между тем, сколь разнятся взгляды, доминирующие в каждый последующий исторический период, и тем, как по-разному ведет себя личность на разных возрастных этапах. И в том и в другом случае об инаковости речь идет в контексте бегущего времени. Темпоральный вектор пронизывает записные книжки, тексты которых впечатляют богатством и многообразием жизненного опыта автора.

Л. Гинзбург умеет и любит видеть социальную действительность разноликой, многоплановой, неоднозначной. И параллельно с этим ее интересует, как могут быть выстроены в общественной мозаике связи. Не должны, а именно могут быть. Связи для нее также не являются чем-то раз и навсегда состоявшимся.

Л. Гинзбург придает большое значение связи, как работающей на логику и эстетику: «...неопосредствованное дологическое и доэстетическое переживание жизни есть неразбериха из элементов разного качества, а искусство — организация и единство материала»¹²; «для эстетической значимости не обязателен вымысел и обязательна организация — отбор и творческое сочетание элементов, отраженных и преображенных словом»¹³.

Но ценить что-либо для Л. Гинзбург означает понимать возможности этого явления, пределы его эффективности, а также соотношенность с иной, отличной тенденцией. Л. Гинзбург хорошо знает, что привносит связь, но равно и то, что ей не подвластно, что, напротив, (у)дается фрагментации. «И вот оказывается, люди легкие, с разорванным на отдельные моменты сознанием, могут знать о себе много жестокого. Это знание принадлежит у них мгновению, которое задвинется следующим, потом вернется опять. Понимание не разрушает их, именно в силу бессвязности их сознания. А сосредоточенные и рефлектирующие часто поражены по отношению к себе удивительной слепотой.

Они сопротивляются знанию, разрушительному для целостного образа, выработанному с трудом и усилием»¹⁴.

При этом анализ, будь то установки на связь или на бессвязность (фрагментарность), Л. Гинзбург осуществляет, в конечном счете, как уже говорилось, не ради оценки, а скорее ради обнаружения взаимодополнительности и возможного продуктивного совмещения разного. Тем самым каждая из установок обретает адекватное ее потенциалу место и роль в жизни личности, не перечеркивая иную, но делая акцент на остающемся не востребуемым, внося свой вклад. «Хаос и космос душевной жизни. Хаос-толчея несформулированных, неупорядоченных душевных движений. Из нее человек отбирает и строит свой космос — автоконцепцию, то, что он хочет или вынужден знать о себе и о мире. Остаток образует второй психический план. Резерв, из которого то одно, то другое поступает в светлое поле сознания. <...> Невозможное для логической мысли возможно для интуитивных внутренних самоохватов, синхронных и многозначных»¹⁵.

Желание показать эффективность фрагментации, но не в противовес установке на связь, целостность, а в дополнение к ней, придает позиции Л. Гинзбург сбалансированность, самой же фрагментации присуждает лишние очки. Как феномен внутреннего мира личности фрагментарность для Л. Гинзбург представляется не всеобъясняющей, безукоризненной с точки зрения эффективности, но, тем не менее, обладающей «своей правдой», своим полем действия. «Плодотвор-

ные односторонности»¹⁶, «вкус к неведению»¹⁷ — примеры проявления установки на частичность, ограниченность, которые, как показывает в своих записях Л. Гинзбург, бывают продуктивными.

Фрагмент и то, что с ним связано, предстают в записных книжках как моменты принципиальные для позиции Л. Гинзбург, но ни в коей мере не исчерпывающие палитру феноменов, которыми она руководствуется. Л. Гинзбург неоднократно замечает, сколь важно для человека обретение многообразного опыта, ибо жизнь разнолика. Фрагментацию отличает то, что она коррелирует с разным. Следуя логике Л. Гинзбург, фрагментация позволяет, не отрицая большого, структурно выстроенного, что нередко оказывается лишь абстракцией и идеалом, отдавать себе отчет в факте существования малого, частного и считаться с объективностью значительного числа пределов и границ. Тем самым Л. Гинзбург насыщает значением каждое конкретное событие, независимо от его повседневности, его трагедийности, и собственным примером демонстрирует, сколь важны наши усилия применительно к любому из отрезков жизненного пути.

Примечания

- ¹ *Гинзбург Л.* Записные книжки. Эссе. Воспоминания. СПб.: Искусство—СПб, 2002.
- ² Там же. С. 7.
- ³ Там же. С. 34.
- ⁴ Там же. С. 47.
- ⁵ Там же. С. 40.
- ⁶ Там же. С. 40, 47.
- ⁷ Там же. С. 71.
- ⁸ Там же. С. 56.
- ⁹ Там же. С. 100.
- ¹⁰ Показательно, что периодизации, по мнению Л. Гинзбург, подвержены самые разные процессы. («Нереализовавшийся человек на неизбежном пути своей деградации проходит разные стадии». Там же. С. 189.)
- ¹¹ Там же. С. 224—225.
- ¹² Там же. С. 261.
- ¹³ Там же. С. 7.
- ¹⁴ Там же. С. 133.
- ¹⁵ Там же. С. 132.
- ¹⁶ Там же. С. 51.
- ¹⁷ Там же. С. 59.

**Философско-политические и культурные
метаморфозы — путь великой уравнищенности
(о книге М.В.Шарко «Исследование политических процессов
Японии: традиции и современность»)**

Вряд ли можно назвать более актуальную тему, чем путь сближения народов: нарастающий накал страстей может привести к необратимому уже распаду. Чтобы исчезла почва для конфликтов, народы должны увидеть друг друга, принимая несходство за благо, а не за оскорбление. Для того же, чтобы увидеть другого, нужно прежде увидеть себя, самоидентифицироваться. Однако осознать себя можно при одном условии — обратившись к собственному прошлому, к своим истокам; осознав свое культурное предназначение, свое место в общем мировом сообществе. Тот же, кто осознал себя, не может не признавать самобытность другого. Такова глубинная диалектика мировых отношений — признание единства разного, многообразия форм Единого. Подобную модель со-существования разных народов, прошлого и настоящего, выстраивает М.В.Шарко. Новый тип отношений предполагает и новый тип мышления, и новое качество самой дипломатии: высочайшую культуру и нравственную ответственность, которые способны снимать напряжение в мире.

При такой постановке вопроса, естественно, исследователь не может не касаться болевых точек современности. Одна из них — процесс глобализации, который не случайно вызывает сопротивление народов и споры ученых. Стихийный процесс расширения экономической сферы может поглотить непробужденные народы вместе с их традициями. Уже Эмпедоклу было ведомо, что соединение однородного ведет к Вражде, Ненависти-Нейкосу, а соединение разнородного — к Дружбе, Любви-Филии. Действительно, уподобление одного другому, стандартизация, насильственное объединение приводило к гибели мощных империй, начиная с Римской. У народов срабатывает инстинкт самосохранения. Признавая возможность негативных последствий,

М.В. Шарко проводит мысль о необходимости регулировать процесс глобализации, придав стихийному процессу разумный характер, ибо всякая стихия, предоставленная самой себе, не знающая Великого Предела, становится разрушительной силой. Многомерная же глобализация, по мнению М.В. Шарко, предполагает «новую парадигму мышления».

При таком подходе неизбежно углубляется и понятие самой «политики», в которой разумные и нравственные критерии становятся определяющими, что особенно важно в наше время, крайне уязвимое для всяких промахов. В поисках новой парадигмы закономерно обращение не только к собственной духовной традиции (учениям Н.Я. Данилевского, Н.А. Бердяева и др.), но и к последним достижениям научной мысли, которая обретает человеческое измерение.

В этом плане закономерно обращение именно к Японии, явившей в своем историческом опыте те черты, в которых нуждается современный мир. «Современная Япония имеет идеальную форму организации государства, когда национальная идентификация и сфера действия легальной политической власти совпадают»¹. Этим объясняется и огромный интерес к «японской модели», которую неслучайно называют «чудом», не осознавая ее природы. Этот пробел и восполняет М.В. Шарко, обращаясь к истокам, к древним текстам Японии, сформулировавшим представление японцев о мире и своем месте в нем.

Действительно, суть японской модели прежде всего в ее подвижности, гибкости, способности адаптироваться, что сами японцы называют «ситуационной этикой». Иначе говоря, нужно уметь меняться вместе с Переменами, чтобы не отстать от предназначенного Пути, который у каждого народа свой, только не каждый народ это осознает (подобно японскому). При этом устойчивость образуется благодаря тому, что в Изменчивом есть Неизменное (Фуэки-Рюко): меняющееся на поверхности неизменно на глубине, являет Основу (то, что М.В. Шарко называет «инвариантной доминантой»²). Отсюда приверженность своему Пути, суть которого отражена уже в древнем названии Японии — Ямато (иероглифы — Великая Уравновешенность). Полагая неизменным свой национальный дух — Ямато дамасий, — отводили и китайским знаниям свое место, сформулировав это правило в IX веке: «вакон кансай» — «японская душа — китайская ученость».

За прошедшие века японцы сумели доказать устойчивость своей гибкой, пульсирующей системы, позволившей им избежать односторонности, осваивать науку «обратной связи». Конечно, и им ведомы времена смут, но сознательная ориентация на двуединую модель помогала им выходить из самых сложных ситуаций. И в этом, действительно, сильная сторона их стратегической политики. «Религия являлась одним из признаков национальной идентичности: подавляющее большинство населения исповедует синто, буддизм и

конфуцианство»³. И это соответствует Пути Великой Уравновешенности, избавляя от повода для религиозных распрей. Так что у исследователя есть основания акцентировать внимание на «интеллектуально-религиозной составляющей» как главном векторе, определяющем уровень развития общества.

В связи с этим трудно не отметить некоторую односторонность при характеристике политики Верха-Низа, предполагающей полное послушание низших высшим. Сама политика управления не была всемогущей, судя по обычаю отправлять в ссылку, подвергать наказанию неугодных, как правило, самых талантливых мастеров искусства, непокорных буддийских наставников. И на уровне массового сознания все не так однозначно: послушание как нежелание нарушать волю богов-ками, заветы предков, не нарушать мировой порядок, как они его понимали. (Достаточно сказать, что в наше время преуспевают те японские фирмы, которые владеют механизмом обратной или двусторонней связи, принимают во внимание интересы подчиненных, стимулируя их инициативу.)

Иногда складывается впечатление, что и сама политика самодостаточна: «все было Политикой»⁴. Надо думать, что все может стать политикой, но цели политики могут быть двойки: созидательны и разрушительны, реализация национальной идеи или ее разрушение — в зависимости от тех, от кого эта политика исходит и на кого она опирается. Политика вторична, в том смысле, который имеет в виду Ф.Брауд: «Ничто по своей природе не является политическим и все им может стать», и М.В.Шарко, сделав политику предметом своего исследования, не раз ссылается на его слова.

Наконец, по-моему, не всегда оправданны ссылки на востоковедческие авторитеты: некоторые утверждения устарели, свидетельствуют о не преодоленном еще европоцентризме, другие звучат неубедительно. И вряд ли исследователь нуждается в этой опоре, настолько самостоятельны и глубоки ее собственные суждения. Исследование М.В.Шарко можно признать вкладом в современную науку и по содержанию, и по своей методологии, внутренней логике. Она может служить образцом научного подхода к жгучим проблемам современности.

Примечания

¹ Шарко М.В. Исследование политических процессов Японии: традиции и современность. С. 27.

² См.: Там же. С. 82.

³ Там же. С. 123.

⁴ Там же. С. 95.

ПРИЛОЖЕНИЕ

М.Н. Лобанова

Распутин, Тэффи и др. (символистский пролог к национал- социализму и большевизму)

Надежда Тэффи / Императрица (пантомима) / Жена (пантомима)
Анна Рудольфовна Минцлова
Варвара / Анна Метнер / Девушка
Зинаида Гиппиус / Матушка (пантомима) / Недотыкомка (пантомима)
Нина Петровская / Неизвестная / Елена Андреевна Маслова (пантомима)
Григорий Распутин / Император (пантомима) / Муж (пантомима)
Василий Розанов («Варварин»)
Алексей Ремизов
Валерий Брюсов / Мастер Оккультизма (пантомима)
Александр Блок / Студент (пантомима)
Андрей Белый / Молодой хлыст
Федор Сологуб / Старик-хлыст
Дмитрий Мережковский / Батюшка (пантомима)
Ардальон Борисович Передонов / Николай Метнер / Адъютант Его
Императорского Величества капитан Мандрыка (пантомима)
Эмилий Метнер / Павел Васильевич Володин
Хозяин салона / Пожилой хлыст
Рудольф Штейнер / Папюс

Чтец / Голос из-за сцены

Мистики

Пантомима: участники спиритических сеансов; гости; хлысты, обезьянки, игральные карты; музыканты.

Пролог: «Непрерывный бред»

Малая аудитория Политехнического музея. Лекция Андрея Белого.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Мы разучились летать: мы тяжело мыслим, нет у нас подвигов, хиреет наш жизненный ритм. Легкости, божественной простоты и здоровья нам нужно — тогда найдем смелость пропеть свою жизнь...

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*подходит к Белому, стреляет в него из браунинга в упор; осечка; браунинг выхватывают из ее рук*). Вы думаете, что я умерла? Нет еще.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*указывая на Петровскую*). Я бы назвал ее Настасьей Филипповной, если бы не было названия, еще более подходящего: тип средневековой истерички, болезнь которой суеверы XVI и XVII веков называли одержанием. Болезнь, ставшая в Европе XVII века повальной эпидемией, снесает ее. Таких, как она, называли ведьмами.

РОЗАНОВ (*с Писанием в руках, высвечивается на верхней площадке; закрыв книгу, обращается в зал*). «Я испытал тех, которые называют себя Апостолами, а они не таковы, и нашел, что они — лжецы. И они говорят о себе, что они — иудеи, но они не таковы, а — сборище сатанинское». (*Затемнение*).

Столовая. На каминном зеркале плакат: «Здесь о Распутине не говорят».

ТЭФФИ (*входит; читает громко и медленно вслух*). Здесь о Рас-пу-ти-не не го-во-рят. (*Уходит со сцены*).

ЗИНАИДА ГИППИУС (*из-за сцены*). Распутин первобытный человек из вековой первобытной среды.

ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ И АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ *медленно проходят через сцену*.

РОЗАНОВ (*горько, с вызовом*). Мы теперь с тобою не нужны!.. (*повторяет, покорно и тяжко*). Не нужны... (*отворачивается*).

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*проносится летучей танцующей походкой по комнате, то приседает, то почти поднимается на цыпочки. Голос его переходит от густого баса к тончайшему альту*). Хочется вот поехать в Дорнах да крикнуть д-ру Штейнеру, как уличные мальчишки кричат: «*Heiß Doktor, Sie sind ein alter Affen!*»

АННА РУДОЛЬФОВНА МИНЦЛОВА. Андрей Белый совсем сошел с ума. Он погиб. По рассказам всех видевших его, у него начало Пляски св. Витта. У него уже началось самое страшное — эти нервные подергиванья рук и ног. И бред непрерывный — словом, беспросветный ужас теперь... Пусть судит его Бог. НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Бог с ним. Ведь, по правде сказать, я уже убила его тогда, в музее.

(Затемнение).

Зинаида Гиппиус (*из-за сцены*). Распутин умен «мужичьим умом», — какой-то гениальной «сметкой», особой гибкостью и ловкостью. Сметка позволяет ему необыкновенно быстро оборачиваться, пронизывать острым взором и схватывать данное, направлять его.

АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ (*бежит через сцену в зал, пританцовывая и крутя коровьим хвостом*).

Клюк-топ-дробь-мать;
мать-дробь-топ-клюк;
дробь-топ-мать-клюк;
клюк-мать-топ-дробь...

(Удаляясь со сцены).

мать-топ-клюк-дробь;
дробь-клюк-топ-мать.

(Затемнение).

На верхней сценической площадке высвечивается Григорий РАСПУТИН (*воздев руки, к залу*). Милаи мои! Ждите великих несчастий. Лик Богоматери темен. Тишина недолгая. Ужасен гнев. Куда бежать? Явлены будут знамения, но не поймут их. Земля содрогнется, будут литься слезы и кровь. Мой час скоро пробьет. Молитесь, милаи, молитесь о спасении. (Затемнение).

Розанов (*высвечивается на верхней площадке*). Ужас, о котором еще не догадываются: не грудь человеческая сгноила христианство, а христианство сгноило грудь человеческую... Попробуйте распять Солнце, и вы увидите, который Бог. Солнце больше может, чем Христос, и больше Христа желает счастья человечеству...

На сцене — гостиничный номер, слева — лестница, ведущая к окну. В номере: Димитрий Мережковский, Рудольф Штейнер, Зинаида Гиппиус (сидит, подчеркнуто прямо, на диване, надменно лорнируя Рудольфа Штейнера).

ДИМИТРИЙ МЕРЕЖКОВСКИЙ (*рассаживает по номеру, возбужденно жестикулируя; внезапно обращается к Штейнеру*). Мы бедны, наги и жаждем, мы томимся по истине. (*Кричит*). Скажите нам последнюю тайну!

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР. Если Вы сначала скажете мне предпоследнюю (*Затемнение*).

Розанов. «Не спешите колебаться умом, и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания как бы нам посланного, будто бы наступает уже день Христов... Ибо тайна беззакония уже в действии... И откроется

беззаконник – тот, которого приход по действию сатаны будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными. И со всяким неправедным оболещением погибающих» (*Затемнение.*)

На основной сцене – спальня Передонова и Варвары. Передонов мечется в бреду по кровати. Вокруг постели ходят карточные короли и валеты, помахивая палицами. Осмелев, шушукуются, возятся, дразнят Передонова, показывают ему языки, корчат безобразные рожи. Пиковая дама, приосанившись, злобно разглядывает Передонова.

ПЕРЕДОНОВ (*выглядывает из-под одеяла*). Ведь ей полтора года лет. (*Сладострастно облизывается*). Да, старая, зато какая сильная. Чуть тепленькая, трупцем попахивает. (*Осторожно*). Может быть, сойтись с нею, и она смилуется? (*Обращается к Пиковой даме, с мольбой*). Я люблю вас, потому что вы холодная и далекая. Варвара потеет, с нею жарко спать, несет, как из печки. Я хочу иметь любовницу холодную и далекую. Приезжайте и соответствуйте.

ВАРВАРА (*сердито спросонья*). Что ты орешь, Ардальон Борисыч? Спать не даешь.

ПЕРЕДОНОВ (*хрипло*). Пиковая дама все ко мне лезет, в тиковом капоте, все зубами скрипит (*Затемнение*).

На сцене справа высвечивается ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ (декламирует в демонической позе: откинув голову назад и скрестив руки на груди). Главное – полнота одержимости. Берем мы миги, их губя. (Затемнение).

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*бежит, пританцовывая и озираясь, через сцену*). Слежка? Кто это? Он подослан следить за мной. (*Добежав до стены, начинает колотить дубинкой в нее.*)

На нижней лестничной площадке появляется НИНА ПЕТРОВСКАЯ. На этот раз я скоро должна скончаться. (Взбегает по лестнице к окну и выбрасывается из него.)

Высвечивается верхняя сценическая площадка: на койке мечется в горячке ЭМИЛИЙ МЕТНЕР. Я – Вельзунг – Зигфрид. Наполеонизм – волче – Вольфинг – гётеанство – активность – арийство – das auserwählte Geschlecht – das königliche Priestertum – das heilige Volk. Я – Вельзунг – Зигфрид. Я не хочу иметь ничего общего с этой планетой. Я – Вельзунг – Зигфрид.

АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ (*выбегает из зала на просцениум, кричит в зал, с надрывом*). Розанов не нужен? Розанов или тысяча тысяч вертящихся палочек? Человек или стихия? Революция или чай пить? А! Безразлич-

но! — стихии безразлично: вскрутит, попадешь — истопчет, сметет, как не было. Вскрут жизни — революция — и благослови ты всю жизнь, все семена жизни, ты один в этой крути без защиты и тебе крышка. (*Убегает за сцену*). *Затемнение*.

1. «*Меня убьют — и России конец*».

Столовая. Алексей Розанов, Григорий Распутин, Гости, Музыканты. Входит Тэффи, сопровождаемая Хозяином салона.

Хозяин салона (*любезно*). Прошу Вас!

Тэффи присаживается к столу. Хозяин салона уходит.

РАСПУТИН. Вот хочу поскорее к себе, в Тобольск. Молиться хочу. У вас молиться нельзя. У меня в деревеньке-то хорошо молиться, и Бог там молитву слушает.

РОЗАНОВ (*шепчет Тэффи*). Вы его разговорите — он любит дам. Непременно затроньте эротические темы.

РАСПУТИН (*пьет быстро и жадно*). А у вас здесь грех один. У вас молиться нельзя. Тяжело это, когда молиться нельзя. Ох, тяжело... Скучно, за-травили... Чую беду! Не могу запить того, что будет потом. (*Нагнувшись к Тэффи*). Ты чего ж это не пьешь-то? Ты пей! Бог простит. Бог многое прощает.

ТЭФФИ. Да не люблю я вина.

РАСПУТИН. Пустяки! Ты пей. Я тебе говорю: Бог простит.

РОЗАНОВ (*шепчет Тэффи*). О чем он говорит? Переспрашивайте, чтобы погромче, а то мне не слышно.

ТЭФФИ. Да и слушать-то нечего: уговаривает вино пить.

РОЗАНОВ (*шепчет Тэффи*). А вы наводите его на эротику.

РАСПУТИН (*привычным быстрым движением дотрагивается до плеча Тэффи. Тэффи спокойно усмехается. Распутин поводит судорожно плечом, стонет. Быстро отворачивается, но тотчас же нагибается к Тэффи*).

Ну, чего молчишь? Э-эх, все мы слезку любим, женскую-то слезку... Я все знаю.

РОЗАНОВ (*сердито*). Ничего не слышно!

РАСПУТИН. Что за кольцо у тебя на руке, что за камешек?

ТЭФФИ. Аметист.

РАСПУТИН. Протяни мне его тихонько под столом. Я на него дыхну, погрею. Тебе от моей души легче станет...

Тэффи протягивает ему над столом кольцо.

РАСПУТИН. Чего ж ты сняла-то? Я сам бы снял. Не понимаешь ты... (*Прикрыв лицо салфеткой, дышит на кольцо и возвращает Тэффи*).

Хозяин салона (*подходит к Распутину; озабоченно*). Телефон из Царского.

Распутин выходит.

РОЗАНОВ (*пользуясь отсутствием Распутина*). Ради Бога, наведите разговор на радения!

РАСПУТИН (*возвращается к столу; снимает поддевку, обращаясь к Тэффи*). Ну, пей! Чего же ты? Пей, говорю! (*Снова быстрым движением дотрагивается до плеча Тэффи. Тэффи спокойно усмехается. Распутин поводит судорожно плечом, стонет*).

ТЭФФИ. Правда, что вы устраиваете у себя хлыстовские радения?

РАСПУТИН (*беспокойно*). Радения? Здесь-то, в Питере?

ТЭФФИ. А что — разве нет?

РАСПУТИН. А кто сказал? Кто сказал-то?

ТЭФФИ. Да я не помню кто.

РАСПУТИН. Не по-омнишь?

Музыканты начинают играть плясовую. Распутин вскакивает, опрокинув стул. Отбежав от стола, начинает скакать кругом; иступленно пляшет, согнув колено углом, тряся бородой и кружась.

Гости (*хлопают в ладоши*). Гоп! Гоп! Гоп! Так! Так! Так!

РОЗАНОВ. Ну какое же после этого сомнение? Хлыст!

Распутин внезапно останавливается. Музыка мгновенно обрывается. Распутин падает в кресло. Тэффи встает, идет к выходу.

РАСПУТИН (*вскакивает, идет ей наперерез, берет Тэффи за локоть*).

Подожди минутку! Видишь, сколько кругом народу? Много, а никого нет. Вот: я и ты, и только всего. Я тебе говорю: ты приходи! (*дергает судорожно плечом, стонет*). Помолимся вместе. Чего ждать-то! Меня все убить хотят. Не понимают, дураки, кто я таков. Колдун? А может, и колдун. Колдунов жгут, так пусть и сожгут. Одного не понимают: меня убьют, и России конец...

Затемнение на сцене; освещены лишь Распутин и Тэффи. На верхней площадке высвечиваются Папюс, царская чета и капитан Мандрыка.

ПАПЮС (*в трансе, простирая руки*). «Hémen-Etan! Hémen-Etan! Hémen-Etan!... El Ati!... Titeip!... Azia!... Hin!... Teu!... Minosel!... Acadon! Vai! vaa! Euy!... Aaa! Eyé! Exe! ... A!... El!... El!... El!... A!... Hy!... Hau!... Hau!... Hau!... Hau!... Va! va! va! va! Chavajoth!... Aye Saraye!... Aye Saraye!... Aye Saraye!... Per Eloy, Archima, Rabur!... Bathas super Abrac! Ruens superveniens Abeor!... Super Aberer!... Chavajoth! Chavajoth! Chavajoth!... Impero tibi per clavem Salomonis es nomen magnum!.. Schem-Hamm-Phorasch!»

Распутин. Надвигается буря. Горе, страдания без конца, море слез. Крови-то сколько! Толпы замученных, тучи трупов... Нева красна от крови... Россия утонет в крови.

Дух Александра III (*голос из-за сцены*). Будь тверд! Сокруши врагов твоих, раздави гидру! Испытания грядут! Новый бунт, кровь и смута! Мужайся, сын мой, борись! (*Площадка погружается во мрак*).

Распутин (*трясет вытянутой рукой*). Вижу, вижу: умру в ужасных страданиях. Ужасны грехи мои, но все же я маленький Христос... Помни: убьют Распутина — России конец. (*Тэффи решительно направляется к выходу*.)

Григорий Распутин. Уходишь? Ну, уходишь, так уходи. А только вспомни... вспомни...

2. Спиритический сеанс

Валерий Брюсов (*на освещенной боковой площадке*). За Бога, допустим, процентов так сорок; и против него процентов сорок; а двадцать решающих — за скептицизм.

Освещается сцена. Во мраке вырисовываются фигуры за столом. Пантомима: спиритический сеанс. Среди участников — Валерий Брюсов и Екатерина Маслова. Звонки; вещи летят; стол поднимается.

Брюсов (*на освещенной боковой площадке*). Спиритизм объясним материалистически: феномены стуков — неизвестные свойства материи. Уже найдены способы фотографировать мысль!

Пантомима на сцене: Брюсов начинает ласкать Маслову; объятия, поцелуи.

Брюсов (*на освещенной боковой площадке*). Вчера был у Красковых. У них сеанс. Мрак и темнота. Я сидел рядом с Еленой Адреевной. Сначала позволил себе немного. Вижу, что принят благополучно. Покрываю поцелуями шею, лицо и губы. Становлюсь смелее. Наконец перехожу границы.

Спиритический сеанс на сцене: стол качается, начинает двигаться. Тихий звук свистка. Над головами пролетает коробка, гитара падает на пол, затем медленно поднимается к потолку. С потолка сыпятся папиросы. Свистки из разных концов комнаты. Пантомима: Брюсов ласкает Маслову.

Брюсов (*на освещенной боковой площадке*). Вчера был на сеансе. С Еленой Адреевной стал нагло дерзок. Додумался до того, чтобы щупать, и засунул руку ей за пазуху. Щупал ее за ноги.

Спиритический сеанс на сцене: стол раскачивается, быстро и порывисто; начинает двигаться, переворачивается ножками вверх, быстро раскачивается. Появляются искры; огоньки плывут через комнату.

Брюсов (на освещенной боковой площадке). Вчера зашел за границы. Хватать ее за груди для меня уже шутки. Шупал на сеансе Елену Андреевну за ноги до колен и выше из-под юбок.

Спиритический сеанс на сцене: стол двигается, один из участников поднимается на воздух вместе со стулом. Над столом появляется гитара, слышно, как перебираются струны. Один из участников выходит из цепи, зажигает спичку. С потолка падает рупор. Внезапная темнота.

Брюсов (на освещенной боковой площадке). Я привык считать себя гением, я решил, что я великий поэт. Ради этого я исковеркал всю свою душу. Понемногу я дошел до того, что ясно видел улыбки звезд, слышал ропот упрека в шелесте листьев и разговаривал с созданиями моей мечты. Мир фантазии стал для меня реальным миром, а окружающая действительность — сном прозы и лжи. Но это мало! Найти путеводную звезду в тумане. И я вижу: это декадентство и спиритизм. Будущее будет принадлежать им, если они найдут достойного вождя. А этим вождем буду я! Да, я! Мы покорим мир. (*Затемнение*).

Голос (в темноте). Елена Андреевна Маслова умерла.

Голос Брюсова (в темноте)

Проходят дни, проходят сроки,
Свободы тщетно жаждем мы.
Мы беспощадно одиноки
На дне своей души-тюрьмы!

Присуждены мы к вечной келье,
И в наше тусклое окно
Чужое горе и веселье
Так дьявольски искажено.

Напрасно жизнь проходит рядом
За днями день, за годом год.
Мы лжем любовью, словом, взглядом, —
Вся сущность человека лжет!

Нет сил сказать, нет сил услышать,
Невластно ухо, мертв язык.
Лишь время знает, чем утишить
Безумно вопиющий крик.

Срывай последние одежды
И грудью всей на грудь прильни, —
Порыв бессилен! нет надежды!
И в самой страсти мы одни!

Нет единенья, нет слиянья, —
Есть только смутная алчба,
Да согласованность желанья,
Да равнодушие раба.

Напрасно дух о свод железный
Стучится крыльями, скользя.
Он вечно здесь, над той же бездной:
Упасть в соседнюю — нельзя!

И путник, посредине луга,
Кругом бросает тщетный взор:
Мы вечно, вечно в центре круга,
И вечно замкнут кругозор!

3. Белый пляс

Высвечивается верхняя сценическая площадка: в клубах дыма кружится Распутин.

Освещается основная сцена: большая низкая комната; в углу образа; перед ними множество горящих свечей. На лавках по стенам сидят мужчины с одной стороны, с другой — женщины, все в одинаковых белых рубахах, надетых на голое тело и в нитяных чулках без сапог. Под иконами сидит Матушка (в черном платье, с белым платком на голове).

Все (поют хором, по-церковному уныло и протяжно).

Дай нам, Господи, Исуса Христа,
Дай нам, Сударь, Сына Божия,
И Святаго Духа Утешителя!

(Умолкают. Вступают снова: на сей раз весело и быстро, словно по-плясовому, притоптывая ногами, прихлопывая в ладоши).

Как у нас на Дону,
Сам Спаситель во дому,
И со ангелами,
Со архангелами,
С херувимами, Сударь,
С серафимами
И со всею Силою Небесною.

Старик вскакивает с лавки, начинает кружиться, за ним — Девушка: кружит лебедем, машет рукавами, как белыми крыльями.

Полно, пташечки, сидеть,
Нам пришла пора лететь
Из острогов, из затворов,
Из темничных заповров.

Пожилой срывается с лавки, подбегает к Девушке, берет ее за руки и начинает кружиться с ней волчком.

На седьмом на небеси
Сам Спаситель закатал.
Ай, душки, душки, душки!
У Христа-то башмачки,
Ведь сафьяненькие,
Мелкостроченные!

Все новые и новые начинают кружиться, плясать, вертеться, как шары. Молодой (прыгает, высоко вскидывая руки и ноги, кривляясь и корчась, выкрикивая):

Поплясахом, погорахом
На Сионскую гору!

Все пляшут.

Старик (назидательно, в зал). Сими различными круженьями изображаются пляски небесные ангелов и архангелов, парящих вокруг престола Божия, маханьем же рук — мановеньем крыл ангельских.

Стремительная пляска, словно вихрь, наполняет горницу; словно увлекаемые невидимой силой, люди превращаются в белые вертящиеся столбы. Кружась, свистят, шипят, гогочут, неистово кричат.

Накатил! Накатил!
Дух, Свят, Дух,
Кати, кати! Ух!

Падают на пол, в судорогах, с пеною у рта, пророчествуют; другие останавливаются в изнеможении. Едва успев отдышаться, пускаются вновь в пляс.

ВСЕ (вдруг остановившись. Благоговейным шепотом, в мертвой тишине).

Царь! Царь!

Входит Батюшка в белой длинной одежде.

Молодой (шепотом). Кто это?

Пожилой. Христос-Батюшка!

Пантомима: Матушка встает почтительно; Батюшка подходит к ней, обнимает и целует трижды в уста. Затем выходит на середину горницы и встает на небольшое круглое возвышение из досок.

ВСЕ (громко, торжественно).

Растворились седьмые небеса,
Сокатилися златые колеса,

Золотые, еще огненные —
Сударь Дух Святой покатывает.
Под ним белый конь не прост,
У коня жемчужный хвост,
Из ноздрей огонь горит,
Очи камень Маргарит.
Накатил! Накатил!
Дух, Свят, Дух,
Кати, кати! Ух!

Батюшка благословляет всех. Кружение начинается — все более неистовое, между двумя недвижными пределами — Матушкой на самом краю и Батюшкой в самом средоточии вертящихся кругов. Батюшка изредка взмахивает руками; при каждом взмахе пляска ускоряется. Нечеловеческие крики.

Эва-эво! Эва-эво!

Распутин кружится на верхней площадке; на основной сцене кружатся хлысты — белые птицы в белой бездне.

4. «Центр центра центра»

Пантомима: Эмилий Метнер и Николай Метнер тянут, каждый в свою сторону, Анну Метнер. Звучит «Das Feuerzauber».

Эмилий МЕТНЕР (в тевтонском шлеме, выкликает торжественно-пророчески, шаманя). Я — Вельзунг — Зигфрид. Все, что я подозревал в себе, — наполеонизм, волчье, Вольфинг, гётеанство, активность, арийство, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, — все налицо, и даже гораздо больше, величайшая гениальность, однажды воплощенная личность, способная спасти мир. Я окружен многими тайнами и трагичностями, моя судьба исключительна; я не жил еще, я безумно молод; я проходил пояс огня, как Зигфрид; я иду к Брюннгильде... Была осмотрена моя рука: найдены долголетие, несравненная гениальность и мудрость... Я — одновременно жрец и жертва. Чтобы стать жрецом, надо топнуть ногой о землю, надо попирать!

Пантомима: Эмилий Метнер, Николай Метнер, Анна Метнер валяются на пол. Над ними медленно проплывает в потрепанном черном балахоне, указывая на лежащих магическим жезлом в правой руке и возведя к небу указательный палец левой с аметистовым кольцом, Анна Рудольфовна Минцлова.

Эмилий Метнер, Николай Метнер, Анна Метнер (*поднимаются с пола и устремляются к просцениуму, грозно скандируя в зал*). Пока международный иудаизм в заговоре с франкмасонами будет командовать так называемым общественным мнением цивилизованного мира, большевизм будет продолжать жить!

Эмиль Метнер поднимает штандарт со свастики, размахивает им. Анна и Николай вскидывают руку в фашистском салюте, маршируя вокруг него.

Эмилий Метнер. Чистка идет решительная!

Николай Метнер. Дыхание перехватывает от волнения перед героическим *risoluto* в стремлении к *Regeneration!*

Анна Метнер. Куриные мозги всех тех, кто сопротивляется фашизму, не вызывают ничего, кроме раздражения!

Эмилий Метнер. Лицо Гитлера — совершенно иррациональное. Нутром и сердцем он подлинно героичен и связан мистически с народом. При этом он глубоко религиозен!

Эмилий Метнер, Николай Метнер, Анна Метнер (*иступленно*). Heil! Heil! Heil!

(*Затемнение*).

На сцене слева высвечивается Анна Рудольфовна Минцлова. За мое отсутствие в Москве поднялась черная банда оккультистов самого низменного разряда, которые начали самую страшную, самую энергичную деятельность. Деятельность, доходящую в нескольких случаях — до простого, не аллегорического! убийства и насилия. (*Жестикулирую.*) Я не имею права оставить это так теперь, когда ко мне обратились с мольбами о помощи. Я должна вмешаться в это — активно. Я чувствую свою ответственность, свою вину перед теми, кто попал в когти дьяволов. Все те преступления, которые здесь совершаются, — все они стоят вне всякой возможности вмешательства законов и полиции земной. Помощи здесь — ни от кого извне. Я одна сейчас в Москве из представителей «белой школы». Против нас — толпа сильных, темных оккультистов.

Высвечивается верхняя сцена: Муж, Жена, Студент, Мастер Оккультизма. Пантомима: разыгрывается «история болезни», излагаемая Минцловой.

Минцлова. Очень серьезный случай тяжкого одержания — обратились к одному из здешних мастеров оккультизма. Он изрек приговор.

Голос (*глухо, словно из подземелья*). Эта женщина неотвратимо должна погибнуть от самоубийства, которое внушает ей дух, одерживающий ее. Спасти ее нельзя. Если она покончит с собой под давлением темного духа, ей грозит страшная участь в будущих мирах. Спасти ее можно одним: убить ее.

Минцлова. И за это берутся теперь люди, наиболее близкие ей. Муж согласился на убийство жены своей, которую он очень любит. Привести же в исполнение это решение взялся один из друзей — студент Московского университета, тип Саванаролы. А самой жертве все равно, что будет. И вот именно этому, глухому, ритуальному убийству я хочу помешать теперь. На днях ко мне явился муж этой дамы и рассказал все, очень наивно и убежденно. Сейчас я беру на себя эту душу, одержимую кем бы то ни было! Это уже устроено и условлено: назначен день, когда она придет ко мне. Перед тем я поеду к тому оккультисту, который лечит ее теперь, — по врачебной этике я должна увидеться с тем, кто лечил до меня больную... Если он захочет и пришлет мне вызов — я призову его к барьеру. *(В возбуждении выхватывает из-за пазухи пистолет и целится в Мастера Оккультизма на верхней площадке).*
Выстрел. Дым рассеивается. Минцлова лежит в обмороке. (Затемнение).

На верхней сценической площадке высвечивается Рудольф ШТЕЙНЕР (вертя в руках шлем Валькирии, приговаривает с сожалением). Эпилептичка, больная, несчастная! Форма болезни ее — шарлатанство. Попавшая в руки сомнительных оккультических обществ, она — такая же Харибда движения нашего, как атеизм, скепсис духа — Сцилла...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ *(пляшет, кружится на освещенной боковой площадке, бубня и вскрикивая)*. Положено было: среди «ядра», долженствующего образоваться в Москве, образовываем в Петербурге второе «ядро» «оккультного братства»: «центр центра». А те, кто был должен стоять уже за нами, руководя, ритмизуя действия, превращались в «Центр центра центра». И «центр центра центра» протягивался в неизвестность... *(Затемнение)*.

Минцлова *(очнувшись, встает, надевая шлем Валькирии)*. Я одна на сторожевом посту, в авангарде. Все «белые» силы захвачены борьбой жаркой, последней битвой на западе. *(Выхватывает меч из-под балахона)*. Я — единственная в эту минуту — против толпы наступающей и не могу уйти *(размахивает мечом, нанося удары по воображаемым противникам; устав, опирается грудью на меч)*. Теперь ждут сюда на днях самого главного «руководителя» и мага. По словам всех, это — огромная сила и знание практической магии с применением ее в низшей, темной сфере. А за ним стоят еще какие-то большие силы «с Крайнего Востока», как говорят здешние оккультисты. Я боюсь, что этот «Восток» — Китай... Тогда это — ужас сплошной, невообразимый... Это — страшный момент, когда вдали

смутно начинают вырисовываться зловещие, мертвенные лики китайского оккультизма — Уг-Turania. (*Роняет меч и шлем, падает на пол, бьется в конвульсиях.*)

(*Затемнение.*)

АЛЕКСАНДР БЛОК (*на боковой площадке*)

Мильоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!

Да, скифы — мы. Да, азиаты — мы,

С раскосыми и жадными очами!

Для вас — века, для нас — единый час.

Мы, как послушные холопы,

Держали щит меж двух враждебных рас

Монголов и Европы!

Века, века ваш старый горн ковал

И заглушал грома лавины,

И дикой сказкой был для вас провал

И Лиссабона, и Мессины.

Вы сотни лет глядели на Восток,

Копя и плава наши перлы,

И вы, глумясь, считали только срок,

Когда наставить пушек жерла!

Вот — срок настал. Крылами бьет беда,

И каждый день обиды множит,

И день придет — не будет и следа

От ваших Пестумов, быть может!

О, старый мир! Пока ты не погиб,

Пока томишься мукой сладкой,

Остановись, премудрый, как Эдип,

Пред Сфинксом с древнею загадкой!

Россия — Сфинкс. Ликуя и скорбя,

И обливаясь черной кровью,

Она глядит, глядит в тебя,

И с ненавистью и с любовью...

Да, так любить, как любит наша кровь,

Никто из вас давно не любит!

Забыли вы, что в мире есть любовь,

Которая и жжет, и губит!

Мы любим все — и жар холодных числ,

И дар божественных видений,

Нам внятно все — и острый галльский смысл,

И сумрачный германский гений...

Мы помним все — парижских улиц ад,

И веницианские прохлады,

Лимонных рощ далекий аромат,
И Кельна дымные громады...
Мы любим плоть — и вкус ее, и цвет,
И душный, смертный плоти запах...
Виновны ль мы, коль хрустнет ваш скелет
В тяжелых, нежных наших лапах?
Привыкли мы, хватая под уздцы
Играющих коней ретивых,
Ломать коням тяжелые крестцы
И усмирять рабынь строптивых...
Придите к нам! От ужасов войны
Придите в мирные объятия!
Пока не поздно — старый меч в ножны,
Товарищи! Мы станем — братья!
А если нет — нам нечего терять,
И нам доступно вероломство!
Века, века — вас будет проклинать
Большое позднее потомство!
Мы широко по дебрям и лесам
Перед Европою пригожей
Расступимся! Мы обернемся к вам
Своею азиатской рожей!
Идите все, идите на Урал!
Мы очищаем место бою
Стальных машин, где дышит интеграл,
С монгольской дикою ордою!
Но сами мы — отныне вам не шит,
Отныне в бой не вступим сами,
Мы поглядим, как смертный бой кипит,
Своими узкими глазами.
Не сдвинемся, когда свирепый гунн
В карманах трупов будет шарить,
Жечь города, и в церковь гнать табун,
И мясо белых братьев жарить!
В последний раз — опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира!

(Затмение.)

5. «Назад! Страшись!»

На сцене: Эмилий Метнер, Андрей Белый и Василий Розанов (прогуливаются).
Эмилий МЕТНЕР Кто я? Тридцать лет: неудачник. Юрист. Дирижер
вроде Моттля не нашел во мне выражения.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. В Вашем инциденте я вижу продолжение серии скандалов, которые они нам устраивают.

ЭМИЛИЙ МЕТНЕР. Не утешайте: проиграна жизнь.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. За последние два года в русской литературе — град скандалов, устраиваемых еврейскими литературными критиками и антрепренерами (*загибая пальцы*): скандал с писателем Чириковым; скандал с Куприным; скандал с Блоком; скандал в кружке со мной; Эллисовский инцидент.

РОЗАНОВ (*натягивает пороссячью маску с надписью «Варварин»; поворачивается лицом к Метнеру*). Вот рука... а кровь у нее там какая? Вдруг — голубая? Лиловенькая, может быть? Ну, я знаю, что красная. А все-таки не такая, как у наших...

ЭМИЛИЙ МЕТНЕР (*поучительно*). Тот факт, что огромное число музыкантов — еврейского происхождения, обычно объясняется особенною музыкальною одаренностью евреев. Но таким объяснением могут удовлетвориться только скудоумные и ленивые люди. Евреи не дали ни одного композиторского гения и крайне мало композиторских талантов.

РОЗАНОВ-«ВАРВАРИН». Как зачавкали губами идеалист Борух и такая милая Ревекка Юна, друг нашего дома, когда прочли «Темный лик». Тут я сказал себе: «Назад! Страшись!».

ЭМИЛИЙ МЕТНЕР. Им же в люльку кладут подобие скрипки, какую-нибудь деревяшку с натянутою на нее ниткою; еще ползая на четвереньках, эти гении играют что вам угодно на ниточке. Им безразлично, Бах или Оффенбах. Главное — длинные волосы, кружевной воротник, бархатный детский костюмчик, носимый чуть ли не до 20-летнего возраста, и «экзотическое» имя вроде *Iascha Golowastik* или *Grischa Grellmann* или *Ewssey Malossofni*.

РОЗАНОВ-«ВАРВАРИН». Они думали, что я не вижу, но я подглядел. Борух, соскакивая с санок, так оживленно, весело, счастливо воскликнул, как бы передавая мне тайную мысль и заражая собою: «Ну, а все-таки — он лжец!». А Ревекка проговорила (*передразнивая*): «Н-н-н-да... Я прочла «Темный лик». И такое счастье в губах. Точно скусала что-то сладкое. Таких физиологических, зрительно-осязательных вещей надо увидеть, чтобы понять то, чему мы не хотим верить в книгах, в истории, в сказаниях.

ЭМИЛИЙ МЕТНЕР. Все эти Осипы, Евсеи, Гриши и Миши похожи друг на друга, как одна порядочная скрипка похожа на другую; все они играют достаточно бойко, одинаково шеголяют развитою, но недостаточно чистою техникою, одинаково дерзко держат себя на эстраде.

РОЗАНОВ-«ВАРВАРИН». Действительно, есть какая-то ненависть между Ним и еврейством. И когда думаешь об этом — становится страшно. И понимаешь нуменальное, а не феноменальное: «Распни Его»...

Эмилий МЕТНЕР. Наиболее шустрые из них ворочают белками в ожесточенных пассажах или делают томные глазки, ведя кантилену; они стараются, аффективно вибрируя звук, внести как можно больше слащаво-приторной южной страстности, варварски нарушающей благородный европейский стиль.

Розанов-«Варварин» (*иступленно*). Услуги еврейские — как гвозди в руки мои, ласковость еврейская как пламя обжигает меня. Еврей всегда начинает с услуг и услужливости и кончает властью и господством. В первой фазе он неуловим и неустрашим: что вы сделаете, когда вам просто «оказывают услугу»? А во второй фазе никто уже не может с ним справиться. «Вода затопила все». И гибнут страны, народы.

Эмилий МЕТНЕР. Становится страшно за музыку... В цирке или в варьете-театре приходится слышать номера, имеющие большее отношение к музыке, чем эти Осипы.

Розанов-«Варварин» (*с ненавистью*). Тайный пафос еврея — быть эlegantным. Они вечно моются и душатся. Еврей силится отмыть какую-то мировую нечистоту с себя, какой-то допотопный пот. И все не может. И все испуган, что сосед потихоньку отворачивается от этого пота.

Эмилий МЕТНЕР. Европейская культура должна очиститься от уже вошедших и все еще входящих старозаветных и малоазиатских элементов.

Розанов-«Варварин». Сила евреев в их липкости. Пальцы их — точно с клеем, «и не оторвешь». Все к ним прилипает, и они ко всему прилипают. «Нация с клеем».

Эмилий МЕТНЕР. Появляются какие-то жуткие замаскированные личности, совершенно лишенные творчества, но вследствие изумительной способности и энергии своей пробирающиеся в ряды руководителей и строителей духовной жизни.

Розанов-«Варварин». Еврей «делает успех» в литературе. И через это стали ее «шефами». Писать они не умеют, но при этом таланте «быть шефом» им и не надо уметь писать. За них все напишут русские. Вся литература «захватана» евреями. Им мало кошелек: они пришли «по душу русскую»...

Андрей Белый. Для меня «Логос», его судьба, есть *реальное дело*, тоже вопрос, *быть или не быть* свободному от жидовства арийству.

Эмилий МЕТНЕР. Указывают, что много великих людей, в том числе музыкантов, — смешанного происхождения. Сложился предрасудок о будто бы выдающейся даровитости индивидуумов смешанного происхождения. Но не всякое смешение дает положительные результаты, гораздо чаще метисы и безличны и бездарны.

Розанов-«Варварин». Паук один, а десять мух у него в паутине. А были у них крылья, полет. Он же только ползает. И зрение у них шире, горизонт. Но они мертвы, а он жив. Вот русские и евреи: 100 миллионов русских и 7 миллионов евреев.

Эмилий МЕТНЕР. Среди вундеркиндов господствующее положение занимают те, которые наиболее «экзотичны». Где-нибудь, близ пограничной линии, отделяющей немецкие империи от русской, Запад от Востока, в той серединной полосе, где совершаются таинственные преступления, фабрикуются фальшивые деньги, занимаются своим ремеслом контрабандисты, существуют особые заводы для выращивания и дрессировки вундеркиндов.

Андрей БЕЛЫЙ. Провокаторское войско надвигается на нас со всех сторон.

Анна Рудольфовна Минцлова (*высвечивается на боковой площадке*). Андрей Белый, берегитесь теперь. На Вас поднимутся теперь все темные силы России, ведь именно евреи позвали монголов, японцев... Да... Это – иной народ, чем мы... (*скрывается в затемнении*).

6. Обезвөлволпал

На сцене: АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ в шубейке, бабьей шали, с коровьим хвостом (покручивая хвостом, пританцовывая, таинственно). Стена, рог, жало, копыто, стихия; рог, жало, стена, копыто, стихия; жало, стена, копыто, стихия, рог..

(Скидывает шаль, вешает на стену тонкий ковер; к коврику прикрепляет куски серебряной и золотой фольги, а к ним – зверушек, чертиков, обезьянок. Отходит в сторону, любуется. Подбегает к стене, рисует на ней Михаила Архангела. Выводит подпись: «Salve obductor angele!». Подходит к коврику, перевешивает несколько фигурок, прикрепляет новые. Отходит, поворачивается к залу, садится на пол, скрестив ноги. В одной руке хвост, в другой – рукописный свиток. Торжественно в зал).

ОБЕЗВЕЛВОЛПАЛ

Конституция

Обезвөлволпал (обезьянья-великая-и-вольная-палата) есть общество тайное – происхождение – темное, цели и намерения – неисповедимые, средств – никаких.

Царь обезьяний –

Асыка-Валахтантарарах-тарандаруфа-Асыка-Первый-Обезьян-Великий:

о нем никто ничего не знает,
и его никто никогда не видел.

Пантомима на верхней сценической площадке: обезьянки разыгрывают рассказ Ремизова.

Ремизов. Есть асычий нерукотворный образ — на голове корона, как петушинный гребень, ноги — змеи, в одной руке — венок, в другой — треххвостка.

Гимн обезьяний:

я тебя не объел,
ты меня не объешь,
я тебя не объем,
ты меня не объел!

Танец обезьяний: «вороний» — в плащах, три шага на носках, крадучись, в стороны и подпрыг наоборот с присядом, и опять сначала.

Семь князей. Семь старейших кавалеров-вельмож, ключарь, музыкант, канцелярист и сонм кавалеров и из них служки и обезьяньи полпреды.

Три обезьяньих слова: «ахру» (огонь), «кукха» (влага), «гошку» (еда).

Принято отвечать на письма.

(Пантомима: вручение писем и грамот.)

Ремизов *(откладывает список в сторону; берет новый, медленно разворачивает; торжественно, в зал).*

МАНИФЕСТ

Мы, милостью всевеликого самодержавного повелителя лесов и вся природы —

АСЫКА ПЕРВЫЙ

верховный властитель всех обезьян и тех, кто к ним добровольно присоединился, презирая гнусное человечество, омрачившее свет мечты и слова, объявляем хвостастым и бесхвостным, в шерсти и плешивым, приверженцам нашим, что здесь в лесах и пустынях нет места гнусному человеческому лицемерию, что здесь вес и мера настоящие и их нельзя подделать, и ложь всегда будет ложью, а лицемерие всегда будет лицемерием, чем бы они ни прикрывались; а потому тем, кто обмакивает в чернильницу кончик хвоста или мизинец, если обезьян бесхвост, надлежит помнить, что никакие ухищрения пузатых отравителей в своем рабьем присяде, как будто откликающихся на вольный клич, но не допускающих борьбу за этот клич, не могут быть допустимы в ясно-откровенном и смелом обезьяньем царстве, и всякие попытки подобного рода будут караемы изгнанием в среду людей человеческих, этих достойных сообщников лицемеров и трусливых рабов из обезьян, о чем объявляем во всеобщее сведение для исполнения. Дан в дремучем лесу на левой тропе у соровца и подмазан собственноручно. Скрепил и деньги серебряной бумагой получил бывший канцелярист обезвелволпала.

7. Мистики и Маги

На сцене Андрей Белый (с большим черным крестом на груди; обращаясь к мистикам). Человечество подходит к рубежу культуры, за которым — смерть либо новые формы жизни. Мы начинаем песнь нашей жизни. Души наши — невоскресшие Эвридики... Орфей зовет свою Эвридику.

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*в черном платье, с черной ниткой деревянных четок и большим черным крестом на груди*) проходит через сцену, становится на колени, плачет.

МИСТИКИ (*шепотом*): Кто это?

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*указывая на Петровскую*). Придешь к ней, бывало; в красной шелковой кофте, среди красных отблесков красного своего абажура из жарких теней, замотает нелепо серьгами, напоминая цыганку. Придешь в другой раз: бледная, черноволосая, в черном во всем, она — монашенка.

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ (*выходит из-за сцены, направляется к Петровской. Раздается странный стук-треск. Оглядывается в изумлении*). Слышите? Что это может быть?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*безразлично*). Это ничего. Это часто бывает. Это — маленькие.

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ. Какие маленькие?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*спокойно*). Маленькие демоны.

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ (*участливо*). То, чего мы все жаждем, есть подвиг... Но мы отступаем перед ним, сознаем свою измену, и это сознание мстит нам.

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Оставь меня! Разве ты не понимаешь, что я хочу замучиться? На что мне жизнь, если у меня нет и уже не будет никогда самого главного?

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ. Справедливо, чтобы мы несли казнь.

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. У нас с тобой общего дела быть не может: ты — живой, а я — мертвая. Прощай. (*Брюсов погружается в затемнение.*)

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*в озарении*). Эвридика — она! Я — Орфей, выводящий из ада ее! (*Подходит к Петровской*).

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*указывая рукой в угол*). Я видела из мглы.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Вам все это снится! Не мучьте себя!

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Как хорошо! Вы слышите? точно пение.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Ничего не слышу... Обещайте мне не интересоваться жалким вздором.

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Вы — настоящий ангел (*испуганно косится в угол*).

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Что с вами?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Ничего... оставьте...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Опять вы...

НИНА ПЕТРОВСКАЯ (*отскакивает в сторону, шепчет со свистом*). Брюсс...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Что?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Брюсов.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Что?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Брюсов! Опять он.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Что опять?

НИНА ПЕТРОВСКАЯ. Он мешает мне, он вмешивается в мои мысли: он за мной подсматривает, он крадется... (*Плача, бросается на колени, хватая его за руки.*) Изведи меня из ада!

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*вырывает руки*). Ты — злой гений моей жизни! Ты губишь всю мою судьбу! Ты отняла меня у неба. Ты — от дьявола. Я презираю тебя. Постыдным обманом ты завлекла меня в мерзость и грех (*убегает*).

МИСТИКИ (*окружают Нину Петровскую; шепелявя*). Сударыня, вы нам чуть не осквернили пророка! Вы отбиваете рыцарей у Жены, Облеченной в Солнце! Вас инспирирует Зверь, выходящий из бездны. (*Затемнение на сцене.*)

Голоса за сценой (Нина Петровская и Валерий Брюсов).

Брюсов. Есть явления, доказывающие иной мир! Я намерен заняться изучением магии.

Петровская. Ты не знаешь той области, куда хочешь вступить. Там нет ничего, кроме ужаса, и маги — это самые несчастные из людей. Маг живет под постоянной угрозой мучительной смерти, только неусыпной деятельностью и крайним напряжением воли удерживая яростных духов, готовых каждую минуту растерзать его.

Брюсов. Злые духи сотворены Богом, но лишены Его благодати и, как все в природе, не могут не быть подчинены естественным законам. Остается только познать эти законы, и мы будем в силах управлять демонами.

Петровская. Целый сонм враждебных чудовищ стережет каждый шаг мага и следит, не забудет ли он, не упустит ли какую-нибудь предосторожность, чтобы хищно ринуться на него. И в награду за эту беспрерывную пытку получает он вынужденную службу мелких бесов, мало сведущих, всегда коварных, всегда готовых на предательство и на всякую низость.

Голос Гиппиус (*в темноте*)

Расточитесь, духи непослушные,
Разомкнитесь, узы непокорные,
Распадитесь, подземелья душевные,
Лягте, вихри, жадные и черные!

Тайна есть великая, запретная.
Есть обеты — их нельзя развязывать.
Человеческая кровь заветная:
Солнцу кровь не велено показывать.

Разломись, Оно, проклятем цельное!
Разлетайся, туча иступленная!
Бейся, сердце, каждое, отдельное,
Воскресай, душа освобожденная!

Освещается основная сцена. Полночь. Брюсов и Петровская в белых льняных одеждах и белых льняных митрах, босые, с магическими жезлами в руках, зажигают две восковых свечи, стоящих рядом с деревянным треножником, с западной стороны магического круга, в котором оставлена дверь, а затем — стоящие на четырех пятиугольных звездах четыре глиняных лампы, наполненные растительным маслом.

БРЮСОВ (*окропляя все вокруг себя освященной водой*). Asperges me, Domine. (*Вступает в магический круг с его западной стороны через оставленную дверь; Петровская следует за ним. Брюсов замыкает вход знаком пентаграммы. Петровская осыпает лампы курениями. Дым заволакивает комнату*).

БРЮСОВ. Nos facti ad imaginem Dei, dotati potentia Dei et ejus facti voluntate, per potentissimum et corroboratum nomen Dei, El, forte admirabile, vos exorcisatus. (*Устремляет магический жезл в колеблющийся дым.*) Esse pentaculum Solomonis quod ante vestram adduxi praesentiam.

(*Ветер проносится через комнату*).

БРЮСОВ (*обходя круг с запада на восток*). Audi, Anaél! Ego, Valerius, indignus minister Die, conjuro, posco et voco te non mea potestate sed per vim, virtutem et potentiam Die Patris, per totam redemptionem et salvificationem Die Filii et per vim et devictionem Die Sancti Spiritus. Per hoc devinco te, sis ubi velis, in alto vel abysso, in aqua vel in igne, in aere vel in terra, ut tu, daemon Anaél, in momento coram me appereas in decora forma humana. Veni ergo cum festinatione in virtute nominum istorum Aye Saraye, Aye Saraye, Aye Saraye, ne differas venire per nomine aeterna Eloy, Archima, Rabur, festina venire per personam exorcitatoris conjuramei et omni tranquillitate et patientia, sine tumulto, mei et omnium hominum sorporis sine detrimento, sine falsitate, fallacia, dolo. Conjuro et confirmo super te,

daemon fortis, in nomine On, Hey, Ia, Ia, Adonay, et in nomine Saday, qui creavit quadrupedia et animalia reptilia et homines in sexto die, et per nomina angelorum servientium in tertio ihercitu coram Dagiел ангело magno, et per nomen stellae quae est Venus, et per sigillum ejus quod quidam est sanctum, — super te, Anaél, qui es praepositus diei sextae, ut pro me labores. El, Aly, Titeis, Azia, Hyn, Ien, Chimosel, Achadan! Va! Va! Va!

Петровская в крайнем напряжении опирается на магический жезл как на трость.

Брюсов. Quid tardas? Ne morare! Obedito praepetori tuo in nomine Domini Bathat, super Abrac ruens, superveniens. Cito, cito, cito! Veni, veni, veni!

Смутный гул, словно от приближающегося ливня, наполняет комнату. За спиной Брюсова раздаётся оглушительный удар. Брюсов оборачивается с криком: лампада, рядом с которой стояла Петровская, гаснет. Брюсов бросается к лампаде с магическим жезлом, устремленным вперед, стремясь замкнуть разорванный магический круг. Петровская с искаженным лицом отстраняет его и кидается с поднятым жезлом к остальным лампадам и двум восковым свечам, сокрушая их. Полный мрак, наполненный диким воем, гоготанием и свистом.

Брюсов. Abi festinanter, apage te, recede statim in continenti. (Со всей силой увлекая Петровскую из комнаты.) Per ipsum et cum ipso et in ipso. (Отворяет дверь, выводит Петровскую в лунный свет, льющийся через окно в коридор.)

ПЕТРОВСКАЯ (начинает биться в конвульсиях, срывая с себя митру и льняное одеяние; выкрикивает грубым, почти мужским голосом). Я ненавижу тебя, я презираю тебя! Ты обманул меня! Убей его, убей его, убей его. Он не смеет жить! (Обращаясь к Брюсову, в ярости). Подлый! Подлый! Ты — сатана, в тебе — дьявол! Ты лжешь! Ты лицемеришь! Прочь от меня! Ты мне ненавистен! Ненавижу тебя, проклятый! Уйди! Уйди! Не смей прикасаться ко мне! (Затемнение.)

8. Скандал у богомудров

Зал заседаний. За столом — Розанов, Мережковский, Гиппиус, Федор Сологуб.

Сологуб (читает). Грязные улицы, пасмурное небо, жалкие домишки, оборванные, вялые дети — ото всего веет тоскою, одичалостью, неизбывною печалью.

ПЕРЕДОНОВ (проходит через зал; останавливается перед сценой). Это — нехороший город, и люди здесь злые, скверные. Поскорее бы уехать в другой город, где все учителя будут кланяться низко, а все школьни-

ки — бояться и шептать в страхе: инспектор идет. Да, начальникам совсем иначе живется на свете. (*Поднимаясь на сцену, бубнит, все более и более надменно.*) Господин инспектор второго района Рубанской губернии. Его высокородие, статский советник Передонов. Вот как! Знай наших! Его превосходительство, господин директор народных училищ Рубанской губернии, действительный статский советник Передонов. Шапки долой! В отставку подавайте! Вон! Я вас подтяну! (*Медленно удаляется за кулисы.*)

Мережковский (*наставительно*). Очевидно, автор пожелал дать свой портрет и изобразил себя в образе учителя Передонова. Вследствие своей искренности, автор не пожелал ничем себя оправдать и прикрасить и потому размазал свой лик самыми черными красками. Совершил он это удивительное предприятие для того, чтобы взойти на некую Голгофу и там для чего-то пострадать.

Розанов. О нет, я не согласен! Изображенная в романе передоновщина — явление довольно распространенное. Каждый из нас, внимательно в себя всмотревшись, найдет в себе несомненные черты Передонова.

Сологуб (*весело и устало*). Я не был поставлен в необходимость сочинять и выдумывать из себя. Все анекдотическое, бытовое и психологическое в моем романе основано на очень точных наблюдениях, и я имел для моего романа достаточно «натуры» вокруг себя.

Мережковский. Люди любят, чтобы их любили. Им нравится, чтобы изображались возвышенные и благородные стороны души. Даже в злодеях им хочется видеть проблески блага, «искру Божию», как выражались в старину. Потому им не верится, когда перед ними стоит изображение верное, точное, мрачное, злое. Хочется сказать: «Это он о себе».

Сологуб. Нет, мои милые современники, это о вас я писал мой роман о Мелком бесе и жуткой его Недотыкомке, об Ардалионе и Варваре Передоновых, Павле Володине и других.

Розанов (*пылко жестикулируя*). Вся «цивилизация XIX века» есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака. Кабак просочился в политику — это европейские (не английский) парламенты. Кабак прошел в книгопечатание. Кабак просочился в «милое хозяйство», в «свое угодьё». Это — банк, министерство финансов и социализм. Кабак просочился в труд: это фабрика и техника. Раз я видел работу «жатвенной машины». И подумал: тут нет Бога. Бога вообще в «кабаке» нет. И сущность XIX века заключается в оставлении Богом человека.

Гиппиус. Достоевский желчно написал строки: «И вот в XXI столетии, — при всеобщем реве ликующей толпы, блузник с сапожным ножом в руке поднимется по лестнице к чудному Лику Сикстинской Мадонны; и раздерет этот Лик во имя всеобщего равенства и братства: «Не надо гениев: ибо это — аристократия».

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*встревает с репликой*). Русские люди должны сплотиться...

Розанов. Все «казенное» только формально существует. Не беда, что Россия в «фасадах»: а что фасады-то эти — пустые. И Россия — ряд пустот. «Пусто» правительство — от мысли, от убеждения. Пусты университеты. Пусто общество. Пустынно, воздушно. Как старый дуб: корка, сучья, но внутри — пустоты и пустоты. И вот в эти пустоты забираются инородцы; даже иностранцы забираются.

МЕРЕЖКОВСКИЙ. ...министры трусят и либеральничают.

Розанов. У нас нет совсем мечты своей родины. У греков есть она. Была у римлян. У евреев есть. У француза — «*chère France*», у англичан — «старая Англия». У немцев — «наш старый Фриц». Только у прошедшего русскую гимназию и университет — «проклятая Россия». Как же удивляться, что всякий русский с 16-ти лет пристает к партии «ниспровержения государственного строя». (*Внезапно набрасывается на Сологуба.*) Что это, голубчик, что это вы сидите так, ни словечка ни с кем? Что это за декадентство? Смотрю на вас и, право, нахожу, что вы не человек, а кирпич в сюртуке!

Сологуб (*насмешливо*). А я нахожу, что вы грубы.

Розанов (*после неловкой паузы*). Посмотрите названия журналов: «Тарантул», «Оса». Целое издательство — «Скорпион». «Шиповник». И все «жалят» Россию. Жалит ее немец. Жалит ее еврей. Жалит армянин, литовец. Разворачивая челюсти, лезет с насмешкой хохол. И в середине всех, распоясавшись, «сам русский» ступил сапожищем на лицо бабушки-Родины.

МЕРЕЖКОВСКИЙ. Интеллигенция оживовела.

Гиппиус (*бросает реплику*). Дело Бейлиса...

Розанов (*мгновенно включает в полемику*). Еврей Бейлис не мог не убить мальчика Ющинского: в религии еврейства заложено пролитие невинной крови — жертва.

Гиппиус. Как сказал наш самый умный и жестокий священник, Павел Флоренский (*многозначительно*): «Если б я не был православным священником, а евреем, я бы сам поступил, как Бейлис, — пролил бы кровь Ющинского».

Розанов (*ежась, недовольно*). Флоренский... Вся его натура какая-то ползучая.

Сологуб (*насмешливо*). Русские люди считают писателя свиньей, которую можно обливать всяческими помоями... А вот евреи — те знают и любят русских писателей. Помню, в Челябинске, где я прочитал патриотическую лекцию, ко мне пришла депутация еврейских студентов и заявила, что, несмотря на то, что они не согласны ни с одним моим словом, тем не менее они считают приятным долгом выразить мне свое глубокое уважение.

Розанов (*внезапно насккивает на Мережковского*). Да, я хорошо понимаю, что «Вставай, подымайся, рабочий народ...» Но отчего же у вашей супруги каракулевое пальто не в 500–600 рублей, как обыкновенно, а в 750 рублей, и «сама подбирала шкурки»?

Гиппиус (*срываясь, истерически кричит на Розанова*). Вы – невозможный человек!

Розанов (*с притворным любопытством*). Отчего же невозможный?

Гиппиус. Нельзя двурушничать, нельзя говорить, что плюешь на всякую мораль и не признаешь никакого долга. Нельзя делать свинства. И нельзя, невозможно так выворачивать наизнанку себя, своих близких и далеких, так раздеваться всенародно и раздевать других, как вы это делаете в своих книгах.

Розанов (*надевая поросячью маску с надписью «Варварин»*). Нельзя? Мне – можно. На мне и грязь хороша, потому что я – это я. А вы все – к черту! (*В бешенстве срывает скатерть со стола. Убегает, рвя на ходу и разбрасывая листки доклада.*)

(*Затемнение.*)

9. Игра в карты

Передонов (*берет распечатанную колоду карт, перебирает карты, словно отыскивая в них что-то*). Глазастые какие! Вон даже какая-нибудь пиковая шестерка и та – нахальная, вихляется непристойно! (*Сортирует карты, выкальывает ножницами глаза фигурам.*) Не подсматривай, не подсматривай! Вот тебе! Не подсматривай! (*Распечатывает новые колоды. Оглядывается по сторонам, выкальывает глаза фигурам.*)

Входят Володин и Варвара.

ВАРВАРА (*испуганно с запыленной шляпой Передонова в руках*). Ардальон Борисыч, посмотри, что это такое.

ПЕРЕДОНОВ (*прячет ножницы в карман; притворяется, что раскладывает пасьянс. Увидев шляпу, в ужасе*). Откуда это?

ВАРВАРА. Не иначе – наколдовали в шляпу, это уж непременно.

Передонов подсккивает к Варваре, выхватывает шляпу у нее из рук и выкидывает ее за сцену.

Володин. Да что вы, в самом деле, господа! Давайте лучше в карты играть.

(*Садятся за стол, раздают карты.*)

Володин. Ах, батюшки, что это, король-то у меня слепой.

Варвара. Да и у меня дама безглазая.

Володин. То-то я смотрю, что такое, шершавые карты, а это, выходит, от этих дырочек. (*Варвара и Володин смеются*).

ВАРВАРА. Это Ардальон Борисыч все чудит, все придумывает разные штуки.

Володин (*с громким хохотом*). Да зачем ты это?

Передонов. Что им глаза? Им не надо смотреть.

(*Недотыкомка показывается из-за плеча Володина, дразнит Передонова, прячется*).

ПЕРЕДОНОВ (*тупо разглядывает карты*). А где же третья дама? (*переворачивает карту, словно ища спрятавшуюся*).

Володин (*глумливо*). Ардальон Борисыч своей даме за рубашку смотрит.

Передонов хватает колоду карт и в ярости рвет их в клочья. Варвара и Володин хихикают. Передонова окружают игральные карты. Передонов, пугаясь, присядает, прикрывая голову руками. За дверью появляется валет — стучит палицей, ломится в дверь. Передонов бросается к двери, подпирая ее плечом. Из-под стола выглядывает Недотыкомка. Передонов бросается к столу, стягивает с него скатерть. Недотыкомка хихикает. Передонов хватается за топор, разрубает стол. Недотыкомка мечется, бросается с жалобным и злобным писком к двери.

ПЕРЕДОНОВ (*вздрагивает в ужасе*). Укусит! (*Приседает, закрывает лицо руками*).

Обои начинают зловеще шевелиться.

Передонов. Соглядатай прячется там, под обоями. Изворотливый, плоский и терпеливый! Злые люди! Недаром наложили обои на стену так неровно, так плохо, что за них мог влезть и спрятаться злодей. (*Ударяет шилом в обои. Стена содрогается. Передонов воеет, торжествуя, пускается в пляс, сотрясая шилом*).

ВАРВАРА, ВОЛОДИН (*в один голос, издевательски*). Что ты пляшешь один, Ардальон Борисыч?

ПЕРЕДОНОВ (*угрюмо*). Клопа убил.

10. Ненавистники

На боковой площадке — Андрей Белый (*в черной бархатной маске*). Я с детства раздвоенный. Чувство греха мучило меня уже в четыре года... На основной сцене освещается гостиная. Входят Хозяин салона и Зинаида Гиппиус, усаживаются за стол.

Хозяин салона. Как вам понравилась наша восходящая звезда? Федор Сологуб! Можно ли вообразить менее поэтическую наружность? Лысый, да еще каменный... Подумайте!

Гиппиус. Нечего и думать. Отличный, никакой ему другой наружности не надо. Он сидит — словно ворожит, или сам заморожен. (*Пьют чай*). Димитрий Мережковский (*входит, подсаживается к столу, наливает чашку чая*). Монастырь ваш никому не нужен. И верующим, и неверующим — никому не нужен.

Хозяин. Однако приходят молиться, а у мощей преподобного даже исцеляются.

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*в негодовании*). Исцеляются! Знаем мы эти исцеления! Истеричных там разных или эпилептиков, может быть, и можно таким монастырским способом исцелить, а что вы поделаете со всеми прочими? Да еще и неизвестно, надо ли кого из недужных-то исцелять. Умный немец сказал: падающего подтолкни. И в самом деле, на что нам калека? Пусть себе погибает... (*Крича*). Наша монашеская Церковь — в рабском состоянии. Монахи — или обманщики-тунеядцы, или изуверы.

Хозяин салона. Послушать вас, можно подумать, что вы радикал и революционер.

МЕРЕЖКОВСКИЙ. Вовсе нет! Я терпеть не могу этих так называемых революционеров. Невежественные хулиганы — вот кто они! Во имя чего они грабят, жгут, убивают? Им на все наплевать... Их вешают, но ведь и они вешают. Кто лучше? Ничтожные людишки, и там и тут...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Я был замкнут в круг семейной драмы. Я любил и ненавидел. (*Шепотом, с ужасом.*) Я с детства потенциальный отцеубийца.

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*с отвращением*). Пауки в банке...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Мама била меня за то, что я любил папу. Она плакала, глядя на меня: «Высоколобый, башковатый. Весь в него. В него, а не в меня»...

Гиппиус. Ненавижу муравьев.

Хозяин салона. Почему?

Гиппиус. На людей похожи. Строят, строят... а зачем? Плодятся, размножаются, и опять умирают... Зачем строят? Противно это... Я всегда муравейники разоряю.

Хозяин салона. Ах, какая вы ненавистница! Вот вы и Димитрий Сергеевич читаете постоянно Евангелие, но никого не жалуете.

Гиппиус (*тихо, почти с грустью*). А кого жалеть? и зачем?

На верхней сценической площадке высвечиваются Неизвестная, Розанов и Сологуб.

НЕИЗВЕСТНАЯ. Я на зубоврачебных курсах. Замужняя. Буду зарабатывать сама на хлеб. По окончании гимназии я поехала в Златоуст и вышла замуж за офицера. Молодого. Оказалось, пьет ужасно. Но не от этого я ушла... он говорит мне как-то: «Что ты просишь у меня все

денег на хозяйство? я же тебя оставляю глаз на глаз с товарищами, у которых есть средства, и ты всегда можешь быть при деньгах». Ну, этого я не могла вынести. И ушла.

Розанов. Ехал тут в редакцию к ночи, так один извозчик сказал мне о своей деревне, — на слова, будто «деревенские девушки или женщины легко отдаются за три рубля». «Зачем же девушки? Замужние! У нас на деревне всяка за три рубля отдастся. Да хоть мою жену кто захочет взять». Так просто. Я даже испугался. Он был красавец, с небольшими усиками, тонкий. Молодой. Лет 27-ми. И не поперхнулся. Ни боли, ни стыда. И значит — никакой ревности...

Сологуб. Воистину в нашем веке надлежит красоте быть униженной и поруганной.

МЕРЕЖКОВСКИЙ. Какую я сейчас мерзкую сцену на улице видел: баба на тротуаре родила. Ведь дура какая, а? Не могла заблаговременно устроиться! Валяется в грязи, как свинья. Какой-то мужик ребенка взял, — знаете, такой кусок мяса поганый. Смотреть тошно...

Розанов. Я говорил о браке, браке, браке... а ко мне все шла смерть, смерть, смерть.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Ну зачем я ломаюсь? Зачем я безумствую? Я ведь всегда ломаюсь. Всегда ломался. Не мог не ломаться — это моя самозащита — с самого младенчества.

Розанов. Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Я остался один — в четыре года. И с тех пор уже не переставал ломаться. Даже наедине с самим собой. Строю себе и теперь гримасы в зеркале, когда бреюсь. Ведь гримаса — та же маска. Я всегда в маске! Всегда.

Розанов (*разглядывая себя в карманное зеркальце*). Ведь мог бы я быть красив! Так вот нет: учительишка и учительишка. Неестественно-отвратительная фамилия дана мне в дополнение к мизерабельному виду. Сколько я гимназистом простаивал перед зеркалом... Сколько тайных слез украдкой пролил. Лицо красное. Волоса торчат кверху какой-то поднимающейся волной, совсем нелепо и как я не видал ни у кого. Помадил я их, и все — не лежат. Потом домой приду, и опять зеркало: «Ну, кто такого противного полюбит?» Просто ужас брал... В душе думал: женщина меня никогда не полюбит, никакая. Что же остается? Уходить в себя, жить с собою, для себя (не эгоистически, а духовно), для будущего.

Александр Блок (*высвечивается на основной сцене справа*). Мы ругали «психологию» оттого, что переживали «бесхарактерную» эпоху. Эпоха прошла, и, следовательно, нам опять нужна *вся* душа, все житейское, весь человек. Нельзя любить цыганские сны, ими можно только сто-

рать. Безумно люблю жизнь, с каждым днем больше, все житейское, простое и сложное, и бескрылое, и цыганское. (*Подходит к патефону, ставит пластинку: В. Панина. «Как хорошо, как хорошо, как хорошо с тобою, мой друг»*).

(*Затемнение на основной сцене*).

Розанов. Теперь все это стало мне даже нравиться: и что Розанов так отвратительно, и что всегда любил худую, заношенную, проношенную одежду... Да я просто не имею формы... Какой-то «комочек» или «мочалка»... Я — наименее рожденный человек, как бы еще лежу комочком в утробе матери и слушаю райские напевы... И отлично, совсем отлично! На кой черт мне «интересная физиономия» или еще «новое платье», когда я сам — в себе, в комке — бесконечно интересен, а по душе — бесконечно стар, опытен и вместе юн, как совершенный ребенок... (*Затемнение*).

Голос Андрея Белого (*в темноте*).

Вы — радуги, вы, мраморы аркад!
Ты — водопад пустых великолепий!
Не радуется благоуханный сад,
Когда и в нем, как в раскаленном склепе...
Над немотой запелененных лет
Заговорив сожженными глазами,
Я выкинулся в непереносимый свет
И изойду, как молниями, слезами.
Я — чуть живой, стрелой пронзенный бард —
Опламенен тоской неизживною,
Как злой, золотоглавый леопард,
Оскаленный из золотого зноя.

11. «Пол есть гора светов»

Освещается основная сцена: Зинаида Гиппиус и Хозяин салона за столом.
Хозяин салона. Я думаю, что творчество — болезнь, и все мы, художники, — больные. Знаете ли, вроде чахоточных. От нас надо подальше: мы заразительны.

Гиппиус (*смеясь*). Ах, какие глупости!

Хозяин салона. Я не шучу. Пока мы здоровы, все кажется обыденным, а вот заболит душа — и начнешь видеть по-новому, все станет фантастическим, интересным, необыкновенным. Но самое плохое — это то, что мы, соблазнившись необыкновенным, начинаем поддерживать в себе болезнь и все стараемся запомнить что-то и запечатлеть. Это —

самое стыдное. От такой вечной корысти мы уже делаемся не холодными и не горячими, как надо быть человеку и как Писание велит, а только теплыми. При такой средней температуре мы и живем, и любим, и страдаем.

Розанов (*на верхней площадке*). Душа озябла. Страшно, когда наступает озноб души... Больше любви, больше любви, дайте любви! Я задыхаюсь в холоде. У, как везде холодно!

Хозяин салона. Когда настоящий любовник убивает, мы только картину пишем. И это ужасно: здоровый человек один раз в страсти преступление совершит, а художник десять раз убьет, пока картину напишет.

Гиппиус (*раздраженно*). Вы художник, не птица. Нельзя же писать все что попало, и надо знать, во имя чего писать.

Андрей Белый (*на верхней площадке*). Розенкрейцерский путь начинается у того предела души, за которым — или деформация здоровья, или конформация духа. Оккультный метод развития есть мудрое знание о том, как конфирмировать там, где обычное человеческое здоровье и отсебятина деформирует.

Хозяин салона. Возьмите поэта какого хотите великого, со всеми его прозрениями, с его великолепной мечтой, и все-таки в конце концов, если подслушать его шепот, услышишь неожиданное и кошунственное признание, от которого разум туманится...

Розанов. Вот дурной человек во мне, дурной и страшный. В этот момент как я ненавижу себя, как враждебен себе.

Хозяин салона. Художник обречен на вечные падения и муки. Он всегда оскорбляет то, что ему всего дороже...

Гиппиус. Когда в доме пожар, искусством нельзя заниматься.

Хозяин салона. Какой пожар?

Гиппиус. Все сгорает и гибнет. Люди вырождаются. Вокруг нас ничтожные глупцы, и городом управляют какие-то звери. Человек важнее, чем искусство...

Андрей Белый. Люди произошли из звуков и света. Звуколюди, выдыхаемые светом. Волны света в нас глухо живут. Иногда мы выражаем их звукословием.

Розанов (*на верхней площадке*). «Бедный человек» возлюбил свое «гетто», в нем греется, им защищается, и ей-ей, это выше Сократа и Спинозы. Потому что это священнее Сократа и Спинозы. Тут Бог ютится. В гнездышке. Потому что гнездышко — оно такое священное, которого ищет и сам Бог. Не спорю: есть Бог Универзума. Но мне как-то более нравится «Бог гнездышка». И вот я думаю — евреи во всем правы. Они правы против Европы, цивилизации и цивилизаций. Европейская цивилизация слишком раздвинулась по периферии, испол-

нилась пустотами, стала воистину «опустошенной» и от этого погибает. Кому она нужна? Кого греет? Самые молитвы ее пусты, эти «протестантские молитвы». Слишком обширно. А где обширно, там и холодно. «Где же нагреть такой храм?» В храме Св. Петра — только мерзнуть. Как лучше его маленькие церковки в Ярославле и вообще по Поволжью.

Гиппиус. А какой у нас быт? Как у нас живут? Женщина забыла, что она личность, и чувствует себя наложницей, самкой. Брак! Супружество! Какая это мерзость!..

Хозяин салона. Позвольте, Зинаида Николаевна... Ведь и вы тоже за мужем.

Гиппиус. Женщины наши, кроме беременности да постели своей, ничего не знают. Презираю женщин...

Андрей Белый. Я переделал Евангелие от Иоанна: «В начале бе Слово». «Слова» по-французски — mots и «страдания» — тоже maux, фонетически совпадает. И это правильно: в начале — страдания, мир произошел из страданий, и оттого нам необходимо столько слов. (*Скрывается в затемнении*).

Гиппиус. А вы? Как вы живете? Чем увлекаетесь? Знаете ли вы женщин? Влюблялись ли вы? Может быть, у вас и любовницы были?

Хозяин салона. Никогда никаких любовниц у меня не было, но я это за подвиг не считаю, и если влюблюсь, то женюсь. По-моему, аскетизм не нужен никому.

Гиппиус. Аскетизм не нужен, а целомудрие нужно. (*Загадочно смеется*). Брак — один разврат. Детей родить стыд и грех. Все равно умрут.

Хозяин салона. Деторождение — закон, самим Богом установленный.

Гиппиус (*хмурясь*). Ветхий закон. Когда этот закон был дан, люди на зверей были похожи. А теперь мы как боги должны быть...

Розанов (*таинственно*). Связь пола с Богом — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом.

Гиппиус. А я вам нравлюсь? (*Вынимает шпильки, распускает волосы; улыбается странно*). На русалку похожа я. У русалок детей не бывает, но они все-таки влюбляются. (*Шепчет*). Подите сюда. Ближе, ближе. (*Обвивает его шею руками и прижимается губами к губам. Через мгновение убегает, хлопнув дверью.*)

Затемнение на основной сцене.

Розанов. Пол есть гора светов: гора высокая-высокая, откуда исходят свет, лучи его, и распространяются на всю землю, всю ее обливая новым благороднейшим светом. Верьте этой горе... Видел. Свидетельствую. И за это буду стоять. (*Затемнение.*)

12. «Поцелуй мой кукиш»

На основной сцене – Передонов и Варвара.

ПЕРЕДОНОВ (*издевательски подносит свою палку с набалдашником-кукишем к губам Варвары*). Поцелуй мой кукиш, дам денег, не поцелуешь – не дам.

ВАРВАРА (*целует кукиш*). Что ж такого, губы не треснут.

ПЕРЕДОНОВ. Я тебя знаю: ты, как только за меня замуж выйдешь, так на меня и донесешь, чтобы от меня отделаться. Будешь пенсию получать, а меня в Петропавловске на мельнице смелют. (*С наигранным равнодушием*.) Плевать я на тебя хочу.

ВАРВАРА. Не проплюнешь!

ПЕРЕДОНОВ. А вот и проплюну. (*С тупым и равнодушным видом плюет ей в лицо*.)

ВАРВАРА (*утираясь салфеткой; спокойно, словно плевков ее освежил*).

Право, свинья. Прямо в морду попал.

ПЕРЕДОНОВ. Не ори – гости.

Володин (*входит с громким смехом; весело бля*). Ардальон Борисыч, дружище! Ты дома кофеек распиваешь, а вот и я, тут как тут.

ПЕРЕДОНОВ. Ешь, Павлушка. А я, брат, уж теперь скоро в инспекторы пролезу.

Володин (*хохочет*). А, будущий инспектор кофеек распивает!

ПЕРЕДОНОВ. А ты думаешь, легко в инспекторы вылезть? Донесут – и крышка.

ВАРВАРА (*ухмыляясь*). Да что доносить-то?

ПЕРЕДОНОВ. Мало ли что. Хочешь выпить, Павлушка?

Володин. Если за компанию, то я всегда готов выпить, а так ни-ни.

ПЕРЕДОНОВ (*внезапно выплескивает остаток кофе из стакана на обои*).

Володин (*вытирает глаза, разглядывает с удивлением испачканные, изодранные обои*). Что это у вас обои?

ВАРВАРА (*хохоча*). Назло хозяйке. Мы скоро выедем. Только вы не болтайте.

Володин (*радостно*). Отлично!

ПЕРЕДОНОВ (*подходит к стене и принимается колотить по ней подошвами. К нему присоединяется Володин*). Мы всегда, когда едим, пакостим стены – пусть помнит.

Володин (*в восторге*). Каких лепех насажали!

ВАРВАРА (*с сухим и злым смехом*). Хозяйка-то как обалдеет.

Стоя перед стеной, все трое плюют на нее, рвут обои и колотят их сапогами. Отходят, усталые и довольные.

ПЕРЕДОНОВ (*внезапно сердито обращается к Володину*). У быка есть рога?

Володин (*удивленно*). Ну, есть, так что же из того?

Передонов. Ну, а я не хочу быть быком.

Володин (*раздасованно*). Ты, Ардальон Борисыч, и не будешь никогда быком, потому что ты — форменная свинья.

Передонов (*угрюмо*). Врешь!

Володин (*злорадно*). Нет, не вру, и могу доказать.

Передонов. Докажи.

Володин. погоди, докажу. (*Внезапно, после паузы*). Ардальон Борисыч, а у тебя есть пяточок?

Передонов (*злбно*). Есть, да тебе не дам.

Володин (*радостно хохочет*). Коли у тебя есть пяточок, так как же ты не свинья!

Передонов (*в ужасе хватается за нос*). Врешь, какой у меня пяточок, у меня человечья харя. (*Сердито и трусливо*). Ты меня сегодня нарочно над дурманом водил, да и одурманил.

Володин. Чудород, да как же я сам-то не одурманился?

Передонов. Ты средство знаешь. Ты, может быть, через рот дышал, а в нос не пускал или слова такие говорил, а я ничего не знаю, как надо против волшебства. Я не чернокнижник. Пока не зачурался, все одурманенный стоял.

Володин (*хохоча*). Как же ты чурался?

Передонов (*срывает шляпу, забрасывает ее за сцену. Начинает кружиться на месте, плюясь во все стороны и бормоча*). Чур-чурашки, чурки-болвашки, буки-букашки, веди-таракашки. Чур меня. Чур меня. Чур, чур, чур. Чур-перечур-расчур.

Варвара. Ардальон Борисыч! А у нас приключение: кот сбежал.

Передонов (*в ужасе*). Ну! Зачем же вы его отпустили?

Варвара (*с досадой*). Что же мне, за хвост его к юбке пришить?

Передонов. Ну, беда!

Володин. Да что такого-то ?

Передонов. Навредит!

Володин. Полно тебе петрушку валять, Ардальон Борисыч. Чем он тебе может навредить!

Передонов. Напакостить всякий дурак может. Может, он к жандармскому отправился и там вымурлычет все, что знает, куда и зачем я по ночам хожу, — все откроет, да еще и того примякнет, чего и не было. Беда!

Недотыкомка выглядывает из-под стола, прячется, выползает, юлит вокруг Передонова, беззвучно смеется, все сотрясаясь от смеха. Передонов боязливо озирается.

Варвара. Да кого ты все высматриваешь?

Передонов. Доносчиков. Они прячутся всюду, шушукаются, смеются. (*Недотыкомка убегает. Тихий смех и шушуканье из-за кулис*). Слышишь? (*быстро поднимает скатерть, бежит, словно лоя кого-то.*) Всегда-то они успевают вовремя убежать — словно сквозь землю проваливаются. (*Бормочет*). Что-то Недотыкомки сегодня и не видно. Нажралась, да и завалилась куда-нибудь, спит теперь, поди. (*Помолчав, таинственно.*) В каждом городе есть жандармский унтер-офицер. Он в штатском, иногда служит, или торгует, или там еще что делает, а ночью, когда все спят, наденет голубой мундир, да и шасть к жандармскому офицеру. Володин (*деловито*). А мундир зачем?

Передонов. К начальству нельзя без мундира, высекут. (*Шепчет, наклонясь к Володину*). Иногда он даже оборотнем живет. Ты вот думаешь, это просто кот, ан врешь! Это жандарм бегаёт. От кота никто не таится, а он все и подслушивает. (*Примирительно.*) Выпей водки, Павлушка, и мне налей.

Володин (*наливает водку в рюмки, причмокивая*).

ВАРВАРА (*ухмыляясь*). Как же это, Ардальон Борисыч, ты не боишься от него водку пить? Ведь он ее, может быть, наговорил — вот он что-то губами разводит!

Передонов (*в ужасе хватаяет рюмку, выплескивает из нее водку на пол. Кричит*). Чур меня, чур, чур, чур! Заговор на заговорщика — злomu языку сохнуть, черному глазу лопнуть. Ему карачун, меня чур-перечур. (*Поворачивается к Володину, показывает кукиш.*) На-тко, выкуси. Ты хитер, а я хитрее.

13. «Потрясение, потрясение, потрясение»

Андрей Белый (*на основной сцене; по ходу его рассказа — световые эффекты на сцене или на экране*). Это было в Монреале, в Сицилии — там, где Вагнер закончил «Парсифаля»... Одно странное, благодатно мне говорящее лицо я увидел в трамвае... Потом полосы гонений (когда в Москве, то — японские и татарские рожи на улицах)... Прошумел Иерусалим... Все лето на Волыни гремела на дороге невидимая телега. Стуки, искорки, топот босых ног и шепот все лето не давал спать нам в дому. Потом в Расторгуеве раз что-то было. Было что-то особое и в Бобровке. Словом, то — ожидание, то — нападение; и почти всегда — душный, химерный дым всюду в обществе. Мы из Москвы спаслись бегством... Прибегаем в Брюссель и сваливаемся; жар 40 градусов... Засыпаем, видим сон: по зале проходит Штейнер, окруженный толпою.

Голос. Что вы все ищите Штейнера, когда он тут — в Брюсселе.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Однажды вечером, когда мы сидели в комнате, а на улице еще не садилось солнце, я посмотрел в окно — и ужас: над краем дома я увидел кусок черной сажи, вместо неба, а на улице было темно, как ночью. Я подбежал к окошку: над крышами повисла туча такой черноты, что я еще таких туч не видывал. Я подумал, что сейчас будет ураган с катастрофой, но туча мгновенно, бесшумно пронеслась. До сих пор не знаю, была ли эта туча коллективной галлюцинацией или действительной тучей. Но тогда почему ни дождя, ни грозы, ни ветра? Этот вечер был очень зловещ. В маленькой нашей комнатке мы заметили отсветы красного пламени...

(Световые клубы наполняют сцены и зал; на верхней площадке вырисовывается Рудольф Штейнер).

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР *(скандирует в экстазе)*. Кто понял, что такое надъисторический Христос, тот не может не знать, что Иисус истории — подлинный.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ *(благоговейно, указывая рукой на Штейнера)*. Те, кто подходят к нему реально, испытывают гонения и страдания, недомогания. К тем приходит во сне какой-то гадкий оборотень Антиштейнер, синий и малюсеньких размеров... Если устанавливается оккультный раппор с Учителем, то у ученика должно гореть эфирное тело и болеть эфирное сердце. Это — обычное явление у людей, соприкоснувшихся с личностью Рудольфа Штейнера, которым руководит сам Христиан Розенкрейц.

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР. Он — близится.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Ежегодно около Штейнера по несколько случаев сумасшествия: не выдерживают страшной напряженности в атмосфере буквальных чудес в его окружении. Сейчас около него начинает видеть слепой, у которого разрушилась уже клетчатка глаза.

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР. Россия так долго плакала детскими слезами, и ей еще предстоит этими слезами столько еще проплакать...

РОЗАНОВ *(на боковой площадке; снимает маску «Варварин», обращается в зал)*. Я начинаю все русское ненавидеть. Как это печально, как страшно... Эти заспанные лица, неметенные комнаты, немощенные улицы... И везде лукавство. «Почему этот соня к тому же вечно врет?»

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР. Будущего России нельзя ждать.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. То, что выводит из состояния гипнотического уныния, то, что нужно таким, как мы, это — потрясение, потрясение, потрясение, называемое по-иному очищением. Очищение вовсе не есть намерение, мысль, самобичевание, самоочищение. Очищение есть нечто бездонно конкретное. Но не есть ли мистериозное потря-

сение души — деформация ее, то есть безумие... Да, при чрезмерности потрясения, неумелости — судьба всякого потрясения перейти в манию или меланхолию.

Рудольф Штейнер. Будущее России — это чудо, его можно только призывать.

Андрей Белый. Окультиное исследование над эфирным телом славянина показывает, что в нем вписано имя самого Христа. Отсюда явствует, что славянство, в частности Россию, поведет сам Христос, а не кто-либо другой.

Розанов. Евреи — самый утонченный народ в Европе. Все европейское как-то необыкновенно грубо, жестко, сравнительно с еврейским... И везде они несут благородную и святую идею «греха», без которой нет религии... Они. Они. Они. Они утерли сопли пресловутому человечеству и всунули ему в руки молитвенник: на, болван, помолись! И Чудная Дева — из евреек. Что бы мы были, какая дичь в Европе, если бы не евреи.

Андрей Белый. Уже недолго ждать. Близится эфирное явление Христа! Оно спасет мир. Спасет Россию. Оно избавит меня от страданий.

Голос. Твой час пробил.

Андрей Белый. Я несу на себе все страдания мира. Я один!.. Все страдания...

Розанов. Живите, евреи. Я благословляю вас во всем, как во время отступничества проклинал во всем. На самом же деле в вас, конечно, «цимес» всемирной истории: то есть такое «зернышко» мира, которое «мы сохранили одни». Им живите. И я верю, «о них благословятся все народы»... Я нисколько не верю во вражду евреев ко всем народам... я часто наблюдал удивительную, рачительную любовь евреев к русскому человеку и к русской земле. Да будет благословен еврей. Да будет благословен и русский.

(Затемнение)

Эпилог: И петух пропел

Александр Блок *(высвечивается на основной сцене слева)*. Нет больше домашнего очага. Двери открыты на вьюжную площадь. Наше попрание — пустой рынок, где воеет вьюга. Исторический процесс завершен. Смерть зовет, как будто тревожно бьет барабан. Действительность проходит в красном свете. Зажженные со всех концов, мы крутимся в воздухе. Залегло неотступное чувство катастрофы. Вот грянет гром. Будет кровь, топор и красный петух. Россия, вырвавшись из одной революции, жадно смотрит в глаза другой *(исчезает в затемнении)*.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*высвечивается на основной сцене справа*). Человечество пойдет на бой. Мы должны восстать и струны лиры натянуть на лук тетивой. Мертвец восседает над жизнью. Человечеству грозит смерть. Не должна ли взорваться вся наша жизнь? Наша жизнь — безумие. Проваливается культура. На черный горизонт жизни выходит что-то большое, красное.

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ (*высвечивается на просцениуме*). Я знаю, что такое марксизм: грабь что можно и — общность мужей и жен. (*Затмение*).

РОЗАНОВ. Революции происходят не тогда, когда народу тяжело. Тогда он молится. А когда он переходит «в облегчение»... В «облегчении» преобразуется он из человека в свинью, и тогда «бьет посуду», «гадит хлев», «зажигает дом». *Это революция.*

На основной сцене: Передонов, Варвара, Володин, Недотыкомка, Блок, Сологуб (сидит, наблюдая за своими персонажами). На заднем плане — занавес Ремизова с обезьянками и Михаилом Архангелом.

ПЕРЕДОНОВ (*показывая на карман*). Тут, брат, у меня есть такая штучка, что ты Павлушка, крякнешь.

ВОЛОДИН (*смеясь*). Крякнуть, Ардаша, я завсегда могу. Очень даже просто: кря, кря. (*С презрением*). Околпачили тебя, Ардаша.

ПЕРЕДОНОВ (*свирепо*). Я тебя околпачу! (*Быстро выхватывает нож, перерезает Володину горло. Володин, блея, пытается схватиться руками за горло. Внезапно помертвев, падает на Передонову. Передонов валится на пол, уронив в испуге нож. Он и Варвара визжат в ужасе. Передонов отталкивает Володина. Тот грузно валится на пол, хрипит, двигая ногами в агонии. Умирает. Из-за кулисы выходит кот, нюхает кровь, злобно мяукает*).

ВАРВАРА (*вопит*). Батюшки, зарезали! (*С визгом выбегает из комнаты*).

Недотыкомка бежит под стульями и по углам, повизгивая.

ПЕРЕДОНОВ. Грязная, вонючая, противная страшная.

Недотыкомка следит за Передоновым, смеется, катается по полу, пляшет.

ПЕРЕДОНОВ. Совсем измаяла, истомила! Хоть бы кто-нибудь избавил. Словом каким или ударом. Да нет здесь друзей, никто не придет спасти, надо самому исхитриться, пока не погубила совсем, ехидная!

Передонов (поднимается, осторожно осматривается. Зажигает спичку, подносит к обоям и занавесу Ремизова. Ждет, пока занавес загорится. Торжествуя, грозит пламени). Недотыкомка проклятая! (Спокойно выходит, затворив за собой дверь).

СОЛОГУБ

Недотыкомка серая

Все вокруг меня вьется да вертится, —

То не Лихо ль со мною очертится

Во единый погибельный круг?

Недотыкомка серая
Истомила коварной улыбкою,
Истомила присядкою зыбкою, —
Помоги мне, таинственный друг!

Недотыкомку серую
Отгони ты волшебными чарами,
Или наотмажь, что ли, ударами,
Или словом заветным каким.

Недотыкомку серую
Хоть со мной умертви ты, ехидную,
Чтоб она хоть в тоску панихидную
Не ругалась над прахом моим.

Блок (*скандирует*)

Кругом — огни, огни, огни...
Оплечь — ружейные ремни...

Революционный держите шаг!
Неугомонный не дремлет враг.

Товарищ, винтовку держи, не трусь,
Пальнем-ка пулей в Святую Русь —

В кондовую,
В избяную,
В толстозадую!

Как пошли наши ребята
В красной гвардии служить —
В красной гвардии служить —
Буйну голову сложить!
Эх ты, горе-горькое,
Сладкое житье!
Рваное пальтишко,
Австрийское ружье!

Мы на горе всем буржуям
Мировой пожар раздуем,
Мировой пожар в крови —
Господи, благослови!

Во время чтения Блока, разрывая горящий занавес, на сцену устремляются обезьянки в красногвардейских шлемах с маузерами, топорами, кастрюльками, наполненными мусором и нечистотами, шприцами. Галдят,

дерутся, разбрасывают нечистоты, рубят половицы, стреляют в обои, пол и потолок. Одна обезьянка приклеивает на стену записку: «Тов. Камандир». Другая водружает на стол ночной горшок с недоеденной кашей и воткнутой в нее ложкой. Третья вырывает висячую лампу с корнем, втаптывает в кучу нечистот. Пишет на стене: «Спасибо за лампу, буржуй, хорошо нам светила». Начинают поливать стену из шприцев, словно мочась; полив, делают пометки углем: «2 аршина 2 вершка»; «2 аршина 5 вершков»; «2 аршина 10 вершков»; «2 аршина 12 вершков — пулеметчик Матвей Глушков». Закончив, бесовским хороводом окружают поэтов на сцене, корчат гримасы, дергают их, пристают, дразнят. Спускаются в зал, тормоша зрителей.

Ремизов (бежит через зал на сцену, пытается потушить огонь, срывает и топчет занавес). Русский народ, что ты сделал? Искал свое счастье. Одураченный, плюхнулся свиньей в навоз. Поверил... Кому ты поверил? Ну, пеняй теперь на себя, расплачивайся... (Хватается за голову, раскачивается из стороны в сторону. Начинает кружиться).

Розанов (на верхней сценической площадке). «Тот будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его». (Захлебываясь в восторге). «И будет мучим в огне и сере пред святыми ангелами и пред Агнцем... И дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью поклоняющиеся зверю». (Исчезает в затемнении).

Голос за сценой. Розанов умер.

Зинаида Гиппиус (высвечивается на боковой площадке). Да, умер. Ничего не отверг, ничего не принял, ничему не изменил. Ледяные волны дошли до сердца, и он умер. Погасло явление... Христианин или не христианин — что мы знаем? Но верю: и тогда, когда лежал он совсем безмолвный, безгласный, опять в уме вспыхнули слова любви.

Голос Розанова. Все ветхозаветное прошло, и настал Новый Завет. Впервые забрезжило в уме. Если Он — Утешитель, то как я хочу утешения. И тогда Он — Бог мой. Неужели? Какая-то радость... Неужели мне не бояться того, чего я с таким смертельным ужасом боюсь. Неужели думать: встретимся! Воскреснем! И вот Он — Бог наш! И все — объяснится... О, как она угрюма была, моя душа... Ужасно странно. То есть ужасное было, а странное наступает. Господи: неужели это Ты? Приходишь в ночи, когда душа так скорбела... Душа восстанет из гроба... и переживет, и грешная, и безгрешная, свою невыразимую «песнь песней». Высвечивается основная сцена. Ремизов (выкрикивает, приплясывая, крутя коровьим хвостом). Отвергать революцию — стихию — как можно говорить, что вот ты отвергаешь грозу, не признаешь землетрясе-

ния, пожара или не принимаешь весну, зачатие? Одно хочу я, раз уж такая доля и я застигнут бурей: я, беззащитный, брошенный среди беспощадной бури, я хочу под гром грозы и гремящие вихри, сам, как вихрь, наперекор (*начинает кружиться в исступлении*) —

прилетайте со всех стран!
Вертящиеся, крутитесь,
взлетайте, жгите, жгитесь,
соединяйтесь!

(*Внезапно перестает кружиться*). Я свободный — свободный с первой памяти моей, и легок, как птица в лете, потому что у меня нет ничего и не было никогда, только вот это — еще цела голова! — да слабые руки с крепкими упорными пальцами (*начинает кружиться в исступлении*) —
прилетайте! соединяйтесь!

(*Перестает кружиться*). Наперекор взвиwu теснящихся вещей, с которыми срощен, как утробный, продираясь сквозь живую, бьющуюся живым сердцем толчею жизни, я хочу этой же самой жизни, через все ее тысячекратные громы, под хлест и удары в отдар...

(*Кукарекает громко петухом*).
Занавес.

Распутин, Тэффи и др.
(символистский пролог к национал-социализму и большевизму)
(Вместо послесловия)

Все голоса, звучащие в пьесе, — и «живых», и «воображаемых» героев, — подлинные. Они были услышаны и записаны творцами и современниками, более или менее точно, — в любом случае, добросовестно. Сотворенная, воссозданная и запечатленная ими реальность находилась за гранью «действительного», «обыденного», «житейского», «материального», «разумного» — противостояла ему, стремилась его преодолеть и разрушить. Эта магическая реальность символов, знаков, абсурда и прозрения, видений, снов, иллюзий и кошмаров, чудес, пророчеств, откровений, предвестий и предчувствий неизбежных катастроф была вызвана мистагогами, теургами, «великими посвященными», заклинателями «древнего хаоса» и «вселенского пожара» — провидцами, экстатиками и безумцами, театрализующими себя и мир. Именно эта магическая сверхреальная реальность создала колоссальное энергетическое поле, включившее ментальный заряд, накопленный страной, и с непреклонностью фатума привела ее к саморазрушению.

Содержание

Введение	3
<i>В.И. Самохвалова</i>	
Идея сверхчеловека в культуре.....	6
<i>Е.Г. Балагушкин</i>	
Метаморфы сакральной веры. Типология религиозной метафизики	30
<i>Т.Б. Любимова</i>	
Образ и подобие, центр и смещение.....	59
<i>Е.Н. Шапинская</i>	
Проблема Другого в современной культуре и культурологии	79
<i>С.С. Неретина</i>	
Бозэций: древо творения	98
<i>А.С. Тимощук</i>	
Онтология и аксиология традиционной культуры.....	133
<i>Н.А. Шлемова</i>	
Образ мира-космоса в Живой Этике	163
<i>Т.Б. Любимова</i>	
Судьба России с точки зрения концепции Единой Духовной Традиции Р.Генона.....	189
<i>А.А. Сыродеева</i>	
«Нестерпимо ясные пределы...»	217
<i>Т.П. Григорьева</i>	
Философско-политические и культурные метаморфозы – путь великой уравновешенности (о книге М.В.Шарко «Исследование политических процессов Японии: традиции и современность»)	223
Приложение	
<i>М.Н. Лобанова</i>	
Распутин, Тэффи и др. (символистский пролог к национал- социализму и большевизму).....	226

Научное издание

Ориентиры...

Выпуск 3

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 22.12.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 16,81. Уч.-изд. л. 15,39. Тираж 500 экз. Заказ № 053.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

©М.Н.Лобанова, 2005. Право, предоставленное изд.-сост. настоящего сборника, ограничивается первой публикацией пьесы в печати. Все права, включая любые дальнейшие публикации, копирование (полное или частичное), тиражирование, распространение, адаптацию, внесение изменений, исполнение (включая любой вид инсценирования, экранизации, трансляции по радио, ТВ, средствами кабельно-телефонной связи, цифровой, аудио- и видеозаписи), а также любая реализация указанных прав в интернете или посредством него, наряду с разрешением осуществлять вышеуказанные действия, принадлежат автору.

