

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...

Выпуск 4

Москва
2007

УДК 18
ББК 87.8
О-65

Ответственный редактор

доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Рецензенты

доктор филос. наук *Т.В. Кузнецова*

кандидат мед. наук *М.А. Пронин*

доктор филос. наук *В.М. Розин*

О-65 **Ориентиры...** [Текст]. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б.Любимова. — М. : ИФРАН, 2007. — 269 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0070-2.

Сборник посвящен темам: Восток и Запад, архаика, традиция, традиционализм и метафизика. Проблема традиции и традиционализма представляется актуальной для состояния современного общества и культуры. Эта проблема рассматривается с разных точек зрения и на разных уровнях обобщения и абстракции, поскольку «традиция» предстает как понятие, присущее разным дисциплинам. Объединяющим моментом здесь оказывается метафизика, выраженная в философских доктринах или иным образом (в религии, искусстве, в общекультурных символах).

Введение

Философия в образе юной девы, в полном вооружении светлой метафизической мысли, вышла из головы Бога, но этот облик остался пребывать на древнем Олимпе. В современных библиотеках под таким именем мы встречаем только недовольную, критическую, иссушенную мумию, которая ничего уже сердцу не говорит. Место метафизики заняла критика, место свободной и, главное, самостоятельной мысли заняли комментарии на комментарии к высказываниям мыслителей прошлого. Место знания — обсуждение условий того, как бы приступить к обсуждению возможности знания. Здоровая юность сменилась болезненной дряхлостью. Конечно, в этом нет ничего случайного. Нельзя сказать, что философию просто вытеснила наука и литература. Отсутствие метафизики есть признак всей современной культуры, это ее хроническая болезнь. И каркас этой болезни лежит не в самой культуре, а в устройстве социума, в громоздкости и дезориентации его институтов. Ведь сами ушедшие из виду ориентиры полагаются только метафизическим образом.

Наш сборник называется «Ориентиры...»; разумеется, это не означает, что мы сейчас же смогли бы их указать. Мы можем лишь привлечь внимание к тем проблемам, которые возникают на пути нашего метафизического устремления. Такова общая рамка для всей серии сборников. С этим же связана тема «Восток и Запад», дающая большой простор для размышлений в этом направлении.

Традиционализм, традиция и архаика, эти понятия дают нам более конкретное приближение к исследованию метафизического ядра культуры. Метафизика пропитывает собою традиционную культуру, но то, что принято называть метафизикой в философии, представлено, собственно, только в философских системах западной мысли, ориентировавших культуру как раз на удаление от традиции, по крайней мере, от элементов традиции в ее религиозной форме. Для традиционализма понятие традиции отнюдь не равно архаике, напротив, Единая Духовная Традиция в этом учении есть вечный метафизический источник всех ее конкретных воплощений во времени, которые свидетельствуют о ее постоянном и всегда современном присутствии в ёмких и однозначно не интерпретируемых, но при этом неразстворимых и неустранимых символах. Архаика же в таком случае предстает как некий резидуум, остаток, может быть, даже осадок, остающийся в повседневной жизни прошлого и настоящего от этих конкретных воплощений. Поэтому заведомо тщетной оказывается попытка возродить архаичные формы культуры, в частности религиозные доктрины, ритуалы и формы жизни: «Очарование, произво-

димое прошлыми архаичными формами, возвышает повседневность, преодолевая тенденцию ее развенчания, но при этом происходит пере-рождение повседневного в суррогат архаики, что, в свою очередь, не по-зволяет древним формам жизни стать вновь конкурентоспособными. Будет иллюзией, обращенной в прошлое, полагать, что можно совершить очаровательное волшебство без сплошного обмана. Архаичное устрой-ство мира и архаичные формы жизни слишком увлечены прелестной иг-рой с первоприродой, чтобы быть действительной альтернативой, спо-собной вывести цивилизованный разум из кризиса»¹. Однако ведь и сам разум коренится в этой магической «первоприроде», все дело в том, что она собою представляет: нечто темное и бессмысленное или же, напро-тив, Божественную Вселенную, первопричину нашей физической Вселен-ной. Цивилизованный разум обращается к архаике, которая доступна как архив данных из прошлой истории, но ему закрыт доступ к трансцендент-ному, он не метафизичен в прямом смысле слова. Он не может обратиться к метафизической Традиции, поскольку она для него невидима.

На статус истинной традиции в каждом современном социуме могут претендовать совершенно разные доктрины и учения, поскольку в его исто-рии происходила смена культурных, в том числе религиозных, форм. Каждая из этих форм получает свое имя (например, имя бога соответствую-щей религии), этому имени придается священный смысл, исключая-щий другие имена или ставящий их в подчиненное положение. Имена-боги между собой воюют не на жизнь, а на смерть, как, например, бог иу-деев из-за своей ревности истреблял целые племена (заодно истребив и тысячи своих людей), дабы те не соблазняли его народ. Надо думать, что и другие племенные боги были не менее ревнивы, просто эту историю за-помнили и записали. Исторический «тигель» переплавки богов в единого бога и порождает архаику, суррогат которой мы переносим в современ-ность под видом «исторических традиций». Потому что настоящего Еди-ного никто не видел и не слышал, хотя Он все во всем, и, значит, только Его мы и слышим и видим; у Него нет имени, но все имена и слова — Его.

Таков был эскиз-набросок идеи этого сборника. Его авторы каждый по-своему воплотил в своей работе общий замысел. Разнообразие под-ходов и понимания как самой метафизики, так и традиции, архаики и смежных с этим проблем само по себе интересно, ведь каждый человек, а тем более философ, это целый мир мыслей и образов со своим особен-ным строем, интонацией, своим пространством, со своим «лица необ-щим выраженьем».

Т.Б.Любимова

¹ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. М., 1991. С. 45.

Время свободы

В системе человеческих ценностей свобода занимает особое место. Это утверждение может показаться одновременно и слишком сильным, и слишком слабым. Слишком сильным, поскольку для многих (в том числе и для многих мыслителей) это ценность, хотя и выдающаяся, но не принципиально выделяющаяся в ряду прочих фундаментальных ценностных отношений. Слишком слабым, если согласиться с чуть выше сделанным утверждением о том, что свобода — главное в жизни, а не просто рядовая ценность или даже «ценность с особенностями». Для понимания того, что здесь имеется в виду, позволю себе лишь один аргумент, из практики приговоров и исполнения наказаний. Преступление и наказание — острейшая, экстремальная ситуация в жизни. Что еще может произойти с Вами лично в плане взаимоотношений с социумом, что могло бы сравниться с превращением человека в преступника, в наказуемого? Все остальное — градации более или менее серьезных неприятностей. А далее находится некая грань, за которой количество переходит в качество и человек мгновенно превращается в меченого изгоя, в нечто анти-социальное, удаляемое из общей жизни, как когда-то удаляли прокаженных. Это предельная ситуация — а именно предельные ситуации выявляют подлинную иерархию ценностей. Общество и индивид могут думать и говорить о себе все, что угодно, пока не доходит до дела; мы можем выстраивать любые иерархии ценностей, пока жизнь течет в своем более или менее обычном русле и пока на пороге не встала настоящая Беда. Люди пьют за **здоровье**, желают друг другу **здоровья** (не надо специальной статистики, чтобы убедиться в том, что это наиболее распространенные тосты и пожелания, хотя статисти-

чески-количественное превышение этой темы над всеми другими (знать было бы интересно и замерить это не помешает). Но здоровье нас самих и наших близких по самому большому счету не зависит от нас и, главное, от наших отношений с другими людьми и обществом в целом (я, естественно, имею в виду не банальные коллизии заражения, не физиологию, а нечто социальное в собственном смысле этого слова). В социальном отношении аналог этому — преступление и все, что за этим воспоследует. Преступление — это своего рода социальное заболевание, тогда как болезнь — физиологическое преступление (от внутренней формы слова: *преступить*). Болезнь и преступление — вот два основных, наиболее критичных модуса нарушения нормального жизненного цикла.

Высшая мера наказания — смертная казнь. Так же как «высшая мера» заболевания — смерть. И здесь, в этой крайней критической точке все сходится: болезнь и наказание в своих пределах сходятся в смерти. Или наоборот: от смерти исходят две главных Беды — болезнь и преступление. Здесь же полное схождение: самое страшное преступление — убийство, причинение смерти, то есть крайней формы болезни (смерть в результате убийства как «мгновенное заболевание»).

Сразу за казнью и почти все покрывая следует то, что называется «лишением **свободы**» — на разные сроки и в разных режимах. Потом — остальное. В обществах, которые мы называем цивилизованными, смертная казнь отсутствует, точно так же, как отсутствуют другие виды наказаний, исполняющиеся непосредственно на человеке, например телесные наказания, причинение увечий, причинение «заболевания» (от слова *боль*). На этом фоне штрафы, исправительные работы или даже конфискации выглядят наказанием сравнительно мягким, почти условным.

Это не значит, что не бывает ситуаций, когда свободой жертвуют ради других ценностей, например ради другого человека, ради идеи, принципа или ради согласия с собственной совестью. Но и здесь, как оказывается, в большинстве случаев сознательно идут на риск или даже на гарантированный вариант лишения свободы... опять же во имя свободы — свободы политической, конфессиональной, национальной и т.д., вплоть до чисто-конкретной свободы от узаконенных общественных норм.

Этим особым статусом *лишения свободы* (а не чего-либо другого) человечество говорит о себе нечто фундаментальное. Из социального, пожалуй, только нищета стоит рядом («от тюрьмы и от сумы не зарекайся»), но тюрьма автоматически обрекает на нищенское существование на время заключения, а то и после него (когда «с конфис-

кацией»). Иначе говоря, общества, в которых преступников лишают свободы (а не руки, например), являются в самом фундаментальном отношении либеральными, то есть по факту признающими свободу высшей ценностью. И в этом смысле слова неявными либералами являются все члены этих обществ, считающиеся *нормальными*. Почему не все граждане такого рода государств являются либералами в политическом смысле этого слова – разговор особый. Это проблема не отношения людей к свободе, а самого либерализма, в особенности российского, не умеющего идти от сути, от того, что, действительно, берет за живое, что ценно людям, а не политизированным либералам.

Свобода не рядоположена другим жизненным ценностям, но стоит среди них несколько особняком. Своим присутствием или отсутствием она решающим образом окрашивает прочие ценности. Так *справедливость* без свободы оборачивается централизованным распределением минимума и произволом распределяющих – тех, кто в данном обществе устанавливает и реально контролирует такого рода «справедливость». Обычная человеческая *верность* без свободы более похожа на скрытую форму подчинения, на стесняющую себя зависимость. Несвободная *дружба* в пределе напоминает взаимоотношения подельщиков, вынужденных «дружить» общим гешефтом или преступлением, либо общей враждой. Конфигурация «любовь минус свобода» также вызывает подозрения в расчете, меркантилизме и т.д., вплоть до скрытых садомазохистских наклонностей. Да и в классической триаде простых человеческих страстей: *богатства, власти и славы*, каждое из них вне свободы практически обесценивается. Без свободы можно иметь средства, но нельзя их тратить. Властвовать без свободы можно, но только не распоряжаясь по своему усмотрению, а транслируя вниз чью-то чужую, не свою собственную власть. Иметь известность, не имея свободы, также можно лишь в определенном качестве.

Свобода «защита» **внутри** прочих жизненных ценностей, включена в каждую из них как встроенный регулятор. Ее нельзя арифметически отнять, не повредив остальное. Отсутствие свободы не просто вычитает нечто важное из целого общей ценностной системы, но способно извращать, перерождать оставшееся вплоть до его собственной противоположности, хотя бы эти прочие ценности по жизни и были не менее важными сами по себе¹. И наоборот, многое из того, что в первом приближении представляет ценность совершенно самостоятельную, в конечном счете может оказываться прежде всего *средством достижения свободы*. Не исключено, что именно ради свободы люди дерзают в творчестве, в познании, в техническом усилии,

в стяжании тех же богатства, власти и славы. Все это может быть *средством свободы* одновременно с точки зрения и процесса и результата, то есть освобождающим может быть в равной мере и итог и само действие, процедура. Так же не исключено, что все эти дерзания наиболее достойны в человеческом отношении именно тогда, когда они ориентированы не на исковую «материю», а на свободу в процессе, не на успокоение в достигнутом, а на саму работу, на внутреннее усилие, обеспечивающее открытость всякому другому. Одно дело освободиться от уже сделанного, слегка страдая от отсутствия (задержки) нового проекта, и наслаждаться достигнутым; другое — поддерживать в себе способность тут же идти дальше, причем так, чтобы только что сделанное не становилось в тот же самый момент фактором внутренней несвободы.

Но здесь не мешает предостеречься и от чрезмерно расширительного, отвлеченно-философического, порой почти спекулятивного понимания свободы. Так Б.Малиновский начинает с очень сильного утверждения: «Культура есть прямое и непосредственное утверждение свободы, потому что ее можно описать как искусственную среду, которая создает человеку дополнительную возможность контролировать силы природы. Она также дает возможность контролировать собственную реакцию на среду таким образом, что новый вариант приспособления — адаптации привычек и организации — становится более гибким и результативным, чем адаптация с помощью рефлексов и инстинктов»². Я уже не говорю о той тоже немало авторитетной традиции, которая трактует культуру именно как несвободу, как систему ограничений. Здесь важнее другое. Когда разговор становится слишком фундаментальным и восходит к допотопному выделению человека из природной среды и животного мира, возникает опасность сделать этот разговор мало функциональным (я понимаю, насколько вызывающе звучат эти слова именно в отношении Малиновского — основателя философского функционализма). И неисторичным. Что было бы особенно странно, поскольку сейчас уже совершенно очевидно, что история принципиально меняет акценты. У Малиновского свобода почти отождествляется с возможностью удовлетворения несоциальных желаний ценой индивидуального самоограничения и самоорганизации в общности. В общечеловеческой истории начинается, действительно, с этого. Но постепенно (и очень быстро) общности и организации — то, что можно было бы назвать *политической цивилизацией* — сами становятся факторами несвободы. В том числе ограничителями индивидуальных и коллективных возможностей. И тогда во имя свободы бороться приходится уже не с природными

силами, а как раз наоборот, с силами цивилизации, политической техники. Иногда — культуры. В этих условиях складывается совершенно другой моралитет свободы, нежели тот, который логически вытекает из пассажей Б.Малиновского, например из следующего его высказывания: «...Свобода — это всегда относительное понятие, подразумевающее равновесие и взаимодействие. Это дополнительное благо, получаемое от достигнутого общего успеха и прежде всего и главным образом это результат неизбежного подчинения правилам, нормам и ограничениям»³. Вывод логически безупречен, но он, как ни странно, также безупречно выводит на идеологии, годами, десятилетиями и веками душившие свободу во имя общего блага.

Я уже не говорю о том, что свобода это синоним человеческого достоинства. Рискуя быть разорванным на части всячески любимыми мною феминистками, должен все же сказать, что в определенном смысле слова свобода это синоним мужества. Нет ничего мужественного в безвольном подчинении, но и нет ничего мужественного в притеснениях: свободу других ограничивают от страха, от неспособности вести свое дело достойно и на равных.

Свобода, наконец — ключевое звено Западной, а если говорить более широко — христианской цивилизации⁴. Это мир, в котором культура практически тождественна свободе. Это цивилизация, сделавшая свободу не только элементом культуры, но и основополагающим институтом⁵. Восток выработал свою философию и свои практики индивидуального сознания, которые часто открывают такие горизонты медитативной свободы, которые и не снились сильно обмирщенному, втянутому в повседневность Западу. Но институциональная свобода Запада легко впускает и даже (особенно в последнее время) втягивает в себя эту философию и эти практики. Ориентация Запада идет под флагом собственно западной инициативы — вестернизация Востока осуществляется под натиском извне. Это как захват и оборона. Здесь баланс между тем, что присовокупляется, и тем, от чего приходится отказываться, несимметричен. Запад впитывает восточную культуру, ни в чем не поступаясь своими институтами. Почти ничем (по крайней мере до 11.09.2001, даты, после которой либерально-правовой тренд впервые поставил сам либерализм перед выбором между свободой и правами личности — и самосохранением, правом на выживание). Тогда как традиционный Восток (оставаясь собой) институциональную свободу христианского мира либо вовсе отторгает, либо заимствует как нечто внешнее и замещающее, как то, что заставляет многое в корне пересматривать и от многого отказываться, прежде всего в социальной и политической жизни. За-

пад, сохраняя свои идеи и институты, наполняет их новым, в том числе восточным «духом», ничем не поступаясь своей западностью, а лишь радикально обновляя ее. Восток же, заимствуя институты Запада, вынужден многое пересматривать и в своей духовной жизни, что гораздо труднее. Например, к вопросу о демократии в Японии. Иначе говоря, философский и институциональный западный либерализм включает в себя возможность ориентализации в качестве обогащающего варианта, тогда как для Востока вестернизация в чем-то обогащает, а в чем-то заставляет поступаться собственной сущностью. Ориентализация как потенциальная возможность заложена в идее любопытного и почти всеядного Запада, тогда как вестернизация Востока это скорее отступление, сдача позиций той части мира, которая менее любопытна вовне и более закрыта внутренне. Хотелось бы сформулировать это почти безоценочно, но не получается⁶.

Наконец, свобода, воплощаемая в возможности выбора, была и остается главным звеном в апогее западной цивилизации — в **капитализме** (в каких бы исторических рамках он ни рассматривался: от XV в. или от промышленных революций). «Короче говоря, — пишет Ф.Бродель, — главной привилегией капитализма ныне, как и в прошлом, остается свобода *выбора*, — свобода, которая зависит одновременно от его господствующего социального положения, от веса его капиталов, от его способности делать займы, от его информационной сети и в не меньшей степени от тех связей, которые создают между членами могущественного меньшинства, как бы оно ни было разделено игрой конкуренции, ряд правил и форм соучастия»⁷.

Реанимация капитализма в России это также в первую очередь вопрос, с одной стороны, издыхания старой несвободы, а с другой — зачатия и рождения новой свободы. Что мы сейчас и переживаем в форме агонии, усугубленной неправильными родовыми схватками.

Россия долго, едва ли не всю свою многострадальную историю, мучилась самоопределением между свободным (точнее говоря, целенаправленно и системно *освобождающимся*) Западом и Востоком, если и искавшим индивидуальную свободу, то в совершенно иных, уж точно не в социально-политических ее ипостасях. Правильнее сказать, что Россия, будучи иногда и во многом страной почти европейской, но никогда сугубо азиатской, все это время металась между Западом... и своим собственным доморощенным евразийством⁸. Она пугалась не между противоборствующими слагаемыми, а между одним из слагаемых и их арифметической (и, как правило, не очень удачной) суммой.

В отличие от нынешних реаниматоров упрощенного и реакционного евразийства, его моральную проблемность в России хорошо чувствовали именно христианские мыслители. Что особенно ценно, поскольку не связано с политизированным западническим. Владимир Соловьев писал: «Не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютистского цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть русская империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравнивается даже (насколько это возможно) свободой человеческого духа»⁹. С цивилизационной точки зрения Византия, собственно, и есть Евразия. И с этим нам в себе надо как-то разбираться. «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место *общественной свободе* (курсив мой. — А.Р.)»¹⁰. Здесь нет нужды напоминать, что в данной конструкции Вселенская Церковь не тождественна РПЦ. Но есть нужда до конца промыслить, каким именно образом тонкости взаимоотношений Отца и Сына прямо, без каких-либо специально обустроенных переходов выводят на тему *общественной свободы*. Владимир Соловьев произнес эти слова в своем каноническом докладе о «русской идее» в 1888 г., в Париже. К сожалению, эти слова до сих пор не утратили своей актуальности. Россия до сих пор то по капле выдавливает из себя византизм, то впитывает его обратно, как соль вовремя не смытого, высыхающего пота.

Отец Г.Флоровский также связывал проблему русской свободы с христианством, отличая при этом христианский Запад от Запада дохристианского. И именно здесь он видел «завязку русской трагедии культуры»: «Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы — не трагедия слепого рока или первобытной тьмы»¹¹. Таким образом, христианизация страны выдвигает проблему свободы во главу угла ничуть не меньше, чем это делают задачи ее «капитализации», возвращения в лоно рынка.

К концу XX в. Россия пережила огромный сдвиг в сторону свободы и Запада. (В данном случае я сознательно употребляю слово «пережила» вместо обычного для таких случаев «совершила», поскольку свобода была здесь не столько завоевана, сколько получена объек-

тивным, произвольным стечением обстоятельств и в этом смысле может рассматриваться не только или даже не столько как заслуга или награда, сколько как *судьба* или даже *наказание*).

В начале XXI в., после террористических актов в США, этот сдвиг стал просто-таки демонстративным. Деление на западную и восточную части более или менее цивилизованного мира оказалось почти вторичным. Новая ось противостояния «Север — Юг» с точки зрения обычной географии обозначена, может быть, и не очень точно, но зато вполне внятно с точки зрения радикальной переориентации прежнего «западно-восточного» противостояния. Причем на этой новой оси относительно свободному христианскому миру противостоят не мусульманство в целом и не ислам как таковой, а религиозно разгоряченные люди, направляемые прежде всего **политическими** схемами, в своей глубинной сути основанными в том числе (или даже прежде всего) **как раз на противопоставлении несвободы свободе**¹². Сплошь и рядом эти люди используются вполне инструментально. И они — наверное, не всегда осознанно — защищают идеологию и политэкономия **несвободы**, при которой целые государства могут жить в режиме тоталитарной секты, а их лидеры могут публично ставить целью жизни превращение в тоталитарную секту всего остального человечества.

В России проблема свободы всегда стояла особенно остро и с точки зрения ее внутренних развилочек. То, что с легкой руки Эриха Фромма теперь в общем виде называется *escape from freedom*¹³, у нас всегда было выражено в предельных формах, так, будто подобный взгляд на вещи возник именно на российской почве, на наших рекордах, и уже потом был распространен на другие, более благополучные в этом отношении общества.

Обострения во взаимоотношениях со свободой попеременно проявлялись у нас в социальном и в экзистенциальном плане, в сфере мучительных духовных исканий или в области реальных политических и репрессивных практик (мучительных уже не в моральном, а в физиологическом смысле этого слова). Иногда эти планы синхронизировались, попадали в резонанс, хотя лучшие слова о свободе написаны у нас как раз не «из-под глыб», а в относительно мягких, если не тепличных, условиях, что тоже по-своему показательно.

Иногда кажется, что наша страна осуждена на долгую, изощренную пытку несвободой. Точнее, на самоистязание. Пожалуй, мало где еще свободу так любят и воспевают, так умно обосновывают — и вместе с тем так мало ее имеют. Ее здесь страстно добивают-

ся — и самым позорным образом бояться. Ее завоевывают кровью и жизнями, а потом вдруг и самым позорным образом отдают задаром, еще и приплачивая.

В отношении к свободе российское общество давно и всерьез расколото; на общей территории живут две разные нации: одна вскормлена на ценностях личной независимости, другая — на прелестях рабства и коллективного патернализма¹⁴.

Каждая из этих «наций» внутри себя в своем отношении к свободе также неоднозначна. Групповые удовольствия кнута и редкое долготерпение вдруг взрываются в народе бунтами и революциями, малоосмысленными или, наоборот, осмысленными на уровне высокой теории, но оттого ничуть не менее беспощадными. Если в народе-рабе прячется народ-бунтарь, то в постоянно фрондирующей элите иногда буквально из пор сочитается совсем не интеллигентное раболепие. Власть здесь могут униженно ненавидеть — и тут же являть детскую влюбчивость в каждое новое начальство. И наоборот: либеральные идеи у нас могут не мешать моральному и физическому рукоприкладству¹⁵. Лучшие умы у нас могут ради свободы нации жертвовать всем, включая свободу личную — и лучшие же, нобелевские, умы могут носить партбилеты несвободы, бывшей одной из самых страшных и затяжных в истории человечества. Наконец, все это может самым парадоксальным образом переплетаться внутри одной личности. Даже Наше Все, горевшее свободой и шутя клеймившее венценосца «плешивым шеголем», иногда впадало в эстетику почти верноподданническую, при этом как-то очень по-юнкерски демонстрируя признаки все той же *организационной обиженности*¹⁶.

Сюда можно добавить особо неровный характер нашего движения к свободе в истории. Другие страны, достигшие в итоге многовекового развития достаточного уровня либеральной цивилизованности, тоже продвигались к свободе возвратно-поступательно. Но там, тем не менее, почти везде видна полезная кумулятивность. В России же слишком часто проблески свободы сменялись такими откатами в архаичное рабство, что через некоторое время все приходилось начинать с начала. Мы не столько наращиваем свободу в истории, сколько выхватываем ее кусками, рушим до основания, а затем...

Россия находится сейчас на историческом пике своего долгого стяжания свободы. Нынешняя реальность может быть как угодно далека от наших представлений о норме, не говоря уже об идеале, но при всех самых жестких оговорках нельзя не признать: сейчас в России свободы больше, чем когда бы то ни было в прошлом.

Конечно же, здесь все очень не просто. Противоречия, о которых говорилось выше, не исчезли, наоборот, многие из них проступили как никогда отчетливо и жестко обострились. Нашу новую и небывалую доселе freedom испытывает на прочность очередной escape. Граница между лагерями свободы и несвободы осталась без какого-либо «паспортного контроля» и оказалась почти затоптанной мигрантами из лагеря в лагерь¹⁷. Вчерашние борцы с режимом вдруг перешли в апологеты «железнодорожной» власти, даже без промежуточного прогибания. И наоборот: подлинное диссидентство, со всеми его плюсами и минусами, стало характеристикой уже не отдельных выдающихся личностей, а самого социума, скорее странного, чем героического. Например, в известном смысле слова можно говорить о *диссидентстве большей части нашей экономики*¹⁸. Или административной элиты. Более того: то, что раньше изнутри раздирало крохотные островки свободы в океане почти тотального контроля, теперь бушует в теле самой государственности. Власть на местах диссидентствует в отношении к центру, низы — к верхам, аппарат — в отношении собственно политической власти. Внесистемное и антисистемное диссидентство стало системным...

И все же это свобода, какой в нашей истории доселе никогда не было и о какой в XX в., в том числе в последние десятилетия советской власти, с трудом даже мечталось. Ее можно считать вызывающе нецивилизованной, но по большому счету она ничуть не более дикая, чем наш туземный тоталитаризм или посттоталитарный «порядок», при всей его относительной комфортности для ничегонеделанья или занятий абсурдом. И уже сейчас эта свобода — со всей ее внешней дикостью — более цивилизована, чем когда бы то ни было в прошлом России, включая лучшие годы дореволюционного периода, конца позапрошлого века, когда в староимперском законодательстве и правоприменении вдруг стали проявляться пусть слабые, но изысканные течения либерального свойства. Пусть то, что есть теперь, плохо, но лучше у нас и не бывало¹⁹.

Вопрос сейчас в том, что мы будем делать с этой новой российской свободой дальше: обустривать ее или сдавать (как неоднократно делали до сих пор). Это как со щенком, который крушит квартиру и ставит дыбом паркет: его можно воспитать и получить друга, а можно привязать в лесу или усыпить. Боюсь, моральный выбор здесь примерно одного сорта.

Для того чтобы этот выбор между свободой и ее ограничениями был не просто решением совестливой эмоции, а внятнм и обоснованным, он должен базироваться на столь же внятном и обоснован-

ном понимании «исторического момента» — того, что именно произошло и происходит в Империи (каковой Россия в значительной мере осталась и после распада СССР и каковой она останется, даже если сожмется до размеров Московской области). Как эти события могут расцениваться в более широком историческом контексте российской и мировой истории? Какие процессы оказались запущены — и могут быть самым brutальным образом свернуты? Наконец, каковы перспективы этих процессов отдельно с точки зрения человека, семьи, общества и государства — как в плане нашего экзистенциального отношения к ним, так и на уровне отвлеченных сценариев? Это важно, поскольку, выбирая в спектре желаемого или не желаемого, всегда полезно понимать реальные границы выбора. Здесь вопрос о том, чего мы хотим или, наоборот, не хотим, сужается до банального: *на что мы в существующих условиях реально можем рассчитывать.*

Далее необходимо сделать продуманный вывод относительно того, как именно мы собираемся решать эти проблемы.

Для нас это вопрос далеко не праздный. В России вообще принято сыпать выводами и оценками, не утруждаясь доказательствами и обоснованиями. Это в каком-то смысле стиль интеллектуальной культуры — особенности национальной мыследеятельности. «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»²⁰. Однако то, что позволено мыслителям-литераторам, а тем более мыслителям-художникам (например, уровня Толстого или Достоевского), выглядит небрежностью и произволом в профессиональной философии и актуальной философско-политологической работе²¹.

Разговор о прошлом государства и общества, о настоящем и будущем политики необходимо содержит в себе элемент *суждения*. И в этом смысле является *судом*. Мы не только *судим о* происходящем или прошедшем, но и *судим его*. Исторические и политические оценки по определению содержат в себе модальность *приговора*²².

Но судить **по закону** в исторических и политологических оценках так же желательно, как и в обычной жизни, в системе нормальных правовых отношений. В определенных ситуациях знание и право становятся едва ли не синонимами. Во всяком случае тем, что предполагает сходные, родственные процедуры обоснования²³. Для того чтобы признать или не признать приговор, я должен оценить само законодательство, в соответствии с которым этот приговор вынесен, а значит, должен иметь ясное представление об этом законодательст-

ве — его идеологии, принципиальных основах, конструкции, техниках правоприменения. И, естественно, сами судящие в своих суждениях и приговорах должны опираться не просто на моральную интуицию, но на понятное и близкое им самим законодательство — или обычное юридическое (в случае гражданского или уголовного суда), или законодательство концептуальное, мировоззренческое (в случае суда политологического, а тем более историософского).

Свобода теоретических вероисповеданий открыла для России ряд новых теорий и методов. Тайные почитатели старороссийских или новозападных концепций стали их открытыми последователями. Они получили возможность пропагандировать свои первоисточники, вплоть до создания разного рода идейно-теоретических кружков и школ. Наконец, к нам ворвался целый поток неклассических и постнеклассических концепций, имеющих прямое отношение к историософскому, историологическому, конкретно-историческому и собственно политологическому «законодательству». Однако эти подходы были приняты скорее как самоценные и самодостаточные, как «интересные сами по себе» — независимо от их приложения к актуальной российской действительности. Правда, нельзя не признать, что немало значимого о советской и ранней постсоветской реальности на основе этих подходов было сказано. И все же эти находки в отечественном материале на фоне изложения самих методов выглядели заведомо вторичными, иногда просто лапидарными. Новый теоретический инструментарий демонстрировал свою мощь в основном на материале зарубежных первоисточников, на чужой фактографии.

Более того, новейшие неклассические концепции вообще создаются не иначе как на конкретно-исторической фактуре — без лишних теоретических спекуляций, но зато непосредственно из живого (или давно умершего, но «оживленного» в исследовании) материала. С этой точки зрения по объему и детальности анализа трудно даже близко сравнивать фактуру, на которой развивают свои подходы, например, Бродель или Фуко, с тем российским, советским и постсоветским материалом, который вводится в оборот применением броделевских или фукианских подходов к нашей реальности. Иногда трудно отделаться от впечатления, что подобного рода импортные инструменты оказались для нашего неизбалованного восприятия настолько красивыми, что их жалко было тупить о корявую российскую действительность, но зато вполне можно было демонстрировать в почти нерабочем состоянии. В лучшем случае эти подходы применяли на демонстрационной фактуре: там, где материал был не особенно «сучковатый». Например, в отношении к уже и без того разобла-

ченным сталинским или позднесоветским «репрессалиям» было выявлено немало неординарного и по-своему принципиального. Многие сработало в понимании культуры. Однако в животрепещущих, политически значимых разбирательствах, в актуальном историческом судилище, эти пласты теоретического и методологического «законодательства» практически не участвовали. И не участвуют...

Известный отечественный социолог Б.А.Грушин близко знаком с российской «исторической фактурой»; он обобщает то, что произошло в России таким образом:

1). Изменения, начавшиеся в России со времен горбачевской перестройки, с точки зрения их формы не могут быть описаны в терминах только эволюции или революции, поскольку носят цивилизационный характер, являют собой переход общества «от одного типа цивилизации к другому». Это связано с «кардинальной ломкой социальной структуры общества» и с «коренной сменой самой человеческой породы»²⁴.

2). Поскольку речь идет о переходе от «традиционно российских форм жизни общества», основанных на «феодалном холопстве и рабстве», к «качественно новым формам, фундаментом которых становится свободная личность», суть процесса уже не может быть сведена к разрыву с идеологией и практикой коммунизма (тоталитаризма), но представляет собой разбирательство с «руссизмом вообще», с самими основами привычной жизнедеятельности российского народа, его менталитета, психологии и т.д.

3). В силу этого анализируемые изменения должны рассматриваться не только как политические, но прежде всего как исторические. Что требует определенного исторического времени, а именно нескольких (как минимум трех) поколений. Речь, таким образом, идет не о годе-двух и не об одном (уже прожитом) десятилетии, но о нескольких десятилетиях.

Далее говорится о неизбежном крайне болезненном характере этих изменений, сопряженных с острейшей конфликтностью, описываемой точно по картинке из платоновских «Законов»: «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый с самим собой». Говорится также о совершенно особом состоянии «полубеременности», в котором оказалась Россия и которое не позволяет свести происходящее к известному опыту, но требует принципиально нового знания. Упоминаются прежние попытки выйти на этот путь при Петре I, Александре II, Столыпине. Говорится о немалом оптимизме, который внушают попытки нынешние, поскольку они «впервые осуществляются не только и даже не столько по пла-

нам сверху, сколько по потребностям снизу» (что не отменяет того очевидного факта, что и в данном случае, особенно в свете наших прошлых исторических неудач, речь может идти только об очередной исторической попытке, не более). Особо подчеркивается вынужденно нестабильный характер такого развития и высшая степень непредсказуемости переживаемых страной процессов.

Здесь можно было бы поспорить (и кто-то наверняка этим займется), так ли уж некорректно описывать в том числе и изменения цивилизационного масштаба в терминах эволюции или революции. Думаю, в принципе это вполне возможно, причем именно с точки зрения *формы* перехода, который должен иметь какую-то форму и при этом неизбежно попадает в развилку как раз между революционными или эволюционными изменениями. Это тот самый случай, когда, как говорится, третьего не дано (что для русского человека всегда проблема), а если и дано, то в той же самой логике, в которой ниже будет развигаться идея *ре-эволюции*.

Однако в данном случае дело не сводится к терминологии, и смысл здесь заложен несколько другой: начавшиеся в России изменения имеют **еще более глубокую природу и еще более фундаментальный характер**, нежели даже те формы потрясений, с которыми мы, как правило, имеем дело, когда говорим о тех или иных конкретных, в том числе поворотных случаях, обычно рассматриваемых в терминах «революционных» изменений. Скорее речь идет о том, что для обозначения происходящего сейчас в России мало даже такого сильного термина, как «революция». Если следовать этой логике и развивать ее, придется признать, что Октябрьская революция 1917 г. в России с макроисторической точки зрения все же уступает тем изменениям, которые начались в нашей стране на рубеже XX и XXI столетий.

В этой серии очень точных и глубоких характеристик происходящего нам сейчас важно выделить прежде всего то, что связано с собственно темпоральным измерением процесса, с его **временными** характеристиками и масштабами.

Теория цивилизационных и особо долгих изменений, на которые якобы обречена теперь Россия, нуждалась бы, на мой взгляд, в несколько более осторожном прописывании — с учетом крайне сложной организации тех реалий, с которыми приходится иметь дело. Цивилизационный сдвиг, собственно говоря, означает не что иное, как переход от одной цивилизации к другой. Применительно к нашим реалиям это звучит стопроцентно убедительно, пока не начинаешь буквально по пальцам перебирать простую фактуру этих изменений и сравнивать их с перепадами цивилизаций, известными из истории

и из современной культурной географии. Если традиционная Россия и представляет собой иную, особую цивилизацию, нежели то, что сейчас формируется, то все же она далеко не настолько чужда нынешнему модернизированному и постмодернизирующемуся Западу, как, скажем, родоплеменная Африка или так и оставшаяся в средневековой части Востока. Говорить о России как об особой цивилизации приятно, поскольку это льстит нашему национальному (интернациональному) самолюбию, но вряд ли это можно делать без существенных оговорок. Россия распята между Западом и Востоком, но распята несимметрично. Это не вполне органичная часть Европы (кстати, по многим параметрам более близкая как раз Америке, нежели Европе), но все же не настолько чуждая ей, как все прочее неевропейское и незападное из имеющегося на данный момент в старом и новом свете. Если признать, что Россия сейчас меняет свою цивилизационную суть, то тогда не очень понятно, что делать «в мировом масштабе». Тогда для прочих различий и исторических переходов цивилизаций надо подбирать какой-то другой, еще более сильный термин, что вряд ли.

Суть дела осложняется тем, что Россия сейчас не просто совершает цивилизационный переход, пересматривая свои взаимоотношения с «традиционно российским». В процессе продолжающейся декommунизации она одновременно осуществляет частичный **возврат** — причем возврат как раз к тому самому «российскому», что было более или менее прогрессивным для своего времени (по нашим местным и даже по мировым меркам), к тому, что было brutally порушено сначала революцией, а потом почти веком тоталитарного и посттоталитарного «обновления». С этой точки зрения Россия, догоняя Запад и тех, кто успел за ним вовремя последовать, в целом ряде отношений не уходит от себя, но **возвращается к себе**. Она движется вперед, одновременно как бы возвращаясь назад, к своим же собственным ценностям, навыкам и укладам, когда-то и в какой-то степени почти обретенным, но затем революционно утраченным. Только один пример из деловой этики: как выглядят наши *новые русские* на фоне приличного бизнеса, но не западного, а купцов и промышленников дореволюционной России; как они выглядят на фоне устоев, например, жесткого российского старообрядчества, а не в контексте протестантской этики.

Суть дела еще более осложняется тем, что Россия не просто входит в новую, хотя и давно желанную для себя цивилизацию, но входит именно в тот момент, когда эта цивилизация пересматривает собственные основания, сама переживает цивилизационный сдвиг. Мы

прыгаем с платформы на платформу, думая, что догоняем поезд, от которого вечно отставали, тогда как сам этот поезд в этот самый момент резко сворачивает, а в чем-то и начинает двигаться в обратном направлении. Здесь особенно легко промахнуться.

Но с практической точки зрения сейчас более важны именно **детали** нашего внутри- и межцивилизационного движения. Россия в данный момент не просто движется между цивилизациями, но возвращается из особой, интернациональной и едва ли не надцивилизационной «коммунистической цивилизации» в лоно всех прочих мировых цивилизаций, для которых при всех фундаментальных различиях всегда было и есть то общее, что называется *рынком* (хотя бы примитивным и «базарным»²⁵), и в общности которых обмен в примитивных культурах и «компьютерные деньги» новейшего глобализованного экономического сообщества гораздо ближе друг другу, чем планово-распределительные механизмы Советской России и ее последователей в мире. Это только на выходе из коммунизма (точнее, из социализма в его советской интерпретации) кажется, что рынок тождествен капитализму. На самом деле — и это более чем очевидно — рынок был и до капитализма, задолго до него. В 1784 г., после очередной англо-голландской войны, Генри Хоуп сказал о коммерции: «Она часто болеет, но никогда не умирает». Это не удалось опровергнуть нигде и никогда, за исключением СССР и ряда его социалистических сателлитов, да и то со множеством оговорок и по историческим меркам ненадолго. В этом смысле рынок является более широким явлением и понятием, вбирающим в себя не цивилизацию, а группу цивилизаций, возможно даже, все доселе известные цивилизации за исключением той категорически антирыночной мутации, которая случилась у нас и при нашей помощи в XX в.

Проблемы общественной жизни и политики заключаются в преодолении инерций, но для исследователя проблема состоит скорее в другом: в объяснении того, каким образом тот же самый народ вошел в стремглав начавшиеся изменения с гораздо большей готовностью, чем того можно было ожидать от общества, затравленного почти веком коммунистического строительства и перевоспитания.

Эти заметки подводят нас к представлению о сложной **структуре времени**, в котором реализуются начавшиеся в России изменения. Это время и растянуто и спрессовано. Оно движется одновременно в разных шкалах и с разными скоростями. Оно, наконец, разнонаправлено. Оно заведомо не линейно и не имеет какого-то одного вектора, в нем нет обычной для времени необратимости²⁶. В нем нет обычной непрерывности; оно не континуально, имеет разрывы и пустоты²⁷.

Если рассматривать время как «пространство истории», то это пространство не классическое, а искривленное; как сказал поэт Д. Александрович Пригов: «Что-то воздух какой-то кривой». Здесь политическое время оказывается сродни времени в искусстве, в частности в литературе, драматургии и кино, о нетривиальных свойствах которого уже много и ярко написано²⁸. При рассмотрении столь неклассических и высокохудожественных процессов, к каким относятся нынешние преобразования в России, часто требуется примерно такая же свобода обращения со временем, как и в художественном творчестве или в его искусствоведческом анализе. Время здесь не просто соединяет разные эпохи и фрагменты социальной реальности, движущиеся с разными скоростями. Сплошь и рядом эти фрагменты движутся в разных, а то и в прямо противоположных направлениях, причем часто именно начало ускоренного движения в одну сторону вызывает реакционное, компенсирующее движение в другую. Форсированное продвижение вперед, удающееся в одном, толкает назад в другом, пробуждает мощный ответ из уже основательно забытого прошлого. Рождение нового сопровождается активизацией старого и реанимацией уже, казалось бы, навсегда умершего. Прогресс плодит архаику, революционные сдвиги вызывают адекватную, симметричную реакцию застарелого, нездорового консерватизма. И все это сходится в одном времени, заставляет так или иначе ужиться несовместимое. В результате страну тянет в разные стороны, как на четвертовании. В разрывах, бывает, сочится кровь, но они тут же срastaются, и тело социума и государства продолжает свое мучительное движение в истории²⁹.

Поэтому спонтанное течение истории и ее целесознательные преобразования нередко порождают странные, иногда просто абсурдные явления. Особенно в России. Здесь все же трудно не привести полностью стихотворение поэта Пригова, которое чуть выше мы уже процитировали одной строкой (*сохранена пунктуация и орфография автора*).

Что-то воздух какой-то кривой
Так вот выйдешь в одном направленьё
А уходишь в другом направленьё
Да и не возвратишься домой
А, бывает, вернешься — Бог мой
Что-то дом уж какой-то кривой
И в каком-то другом направленьё
Направлен³⁰

Говоря о сложной *структуре времени*, характерной для такого рода процессов, нельзя путать ее со столь же сложной структурой содержания наполнения движения, самой изменяющейся реальности. Здесь сложен не однороден не только процесс, но и та *реализуемая* «пустота», та *темпоральная конструкция*, в которой он реализуется. Если воспользоваться (очень нестрого) физическими терминами, историческое время это не просто вакуум, но разноразряженное поле.

В обычной жизни мы привыкли к тому, что самые сложные процессы реализуются в относительно простом времени: однородно размеренном и необратимом. В социальной практике, наоборот, относительно простые процессы нередко попадают в сложнейшие водовороты или «пустоты» неоднородного исторического времени и именно из-за этого оборачиваются массовыми стрессами и политическими катаклизмами.

В отличие от обычного физического времени здесь нелинейной и многосоставной, многослойной оказывается сама *темпоральная форма* изменений. Социальное время телесно и плотно, упруго. В социокультурном и политическом времени могут одновременно (то есть буквально *в одном и том же времени*) сосуществовать разные временные шкалы, в одном процессе соединяющие время быстрое и медленное, здесь в разных временах может одновременно существовать **один и тот же объект**.

Каждому из таких времен соответствует своя «физика» реальности и процессов, часто зеркально противоположная физике обычной, материальной. Если в физическом мире малые объекты живут в малом времени (в ничтожно малом времени перемещения и существования, вплоть до 10^{-23} секунды), то в социальном мире часто бывает ровно наоборот: большое, крупное живет в малом времени, а малое — во времени Большой Истории. В физике микромир живет на сверхкоротких длительностях: микрофизика прочитывается именно на предельных скоростях. Микрофизика власти (то, что во власти достаточно мало, чтобы быть невидимым), наоборот, принадлежит именно медленному времени и большим длительностям. Чтобы ее разглядеть, надо увидеть ее в движении: в неподвижном состоянии она практически не видна, как и всякий хорошо закамуфлированный объект. А чтобы увидеть ее движение, надо настроить зрение на другие длительности, синхронизировать его с другими, предельно малыми скоростями. Так, чтобы увидеть движение часовой стрелки, надо, как минимум, сесть и замереть, то есть, говоря теоретически, изменить характер движения во времени и в пространстве самого наблюдателя.

(Хотя здесь возможно и обратное рассуждение: социальный микромир в своей обыденности движется на таких сверхбольших — по историческим меркам — скоростях, что историческое время здесь замедляется, сближая эти представления с обычным физическим релятивизмом.)

Как и сверхскорости в физике, медленное время в истории было **открыто**. Это сделал Фернан Бродель, вслед за Люсьеном Февром заложивший основы историологической «школы “Анналов”». Предметом его объемистых и скрупулезных исследований стали *структуры повседневности*, причем не сами по себе, а именно в их медленном, почти незаметном изменении. Оказалось, что под пеной царствований и президентств, под рябью войн и legislатур, реформ и реформаций, революций и бунтов, выборов и путчей, шокирующих открытий и ярких новшеств — подо всем этим (как говорил Бродель, под «пылью истории»), лежат невидимые невооруженным глазом *длинные волны* эволюции систем питания, одежды, контактов, нравов и т.п., включая весь комплекс бытовых, повседневных, обыденных практик и отношений. Эти изменения имеют другую природу, нежели то, что в истории *случается*. По словам Броделя, история «учит нас бдительности в отношении событий. Мы не должны мыслить исключительно категориями краткосрочной перспективы...»³¹. Он настаивает на «особой ценности длительных хронологических единиц»³². Бродель, по сути, открыл новую, *несобытийную* историю — и новое *время* этой истории.

Однако уже ближайшие последователи Броделя почувствовали опасность одностороннего увлечения новым измерением исторического движения. В частности, они отметили некоторую ограниченность представлений о коллективном бессознательном как о «заповеднике длительных процессов» (выражение самого Броделя). «Это вело к отрицанию созидательных способностей текущего времени, внезапных резких изменений, когда прошлое и будущее как бы сливаются, а настоящее бывает исключительно насыщенным»³³. Справедливости ради надо сказать, что у самого Броделя уже вполне отчетливо обозначена идея *множественности времен*: «Любая современность включает в себя различные движения, различные ритмы: «сегодня» началось одновременно вчера, позавчера и «некогда»³⁴. «И разве не чрезвычайно важно знать, имеем ли мы дело с новым и бурным процессом или с завершающей стадией старого, давно возникшего явления, или же с монотонно повторяющимся феноменом»³⁵. И еще более определенно, уже на уровне афоризма: «...История мира — не один, но множество потоков»³⁶.

В этом отношении человеческая история чем-то напоминает некоторые уникальные явления африканской этнической музыки, в которых ударные могут вести до шестнадцати разных ритмов одновременно. И в истории, как в музыке, особо важны именно сочетания такого рода ритмов, их взаимодействие. Более того, если в такого рода музыке разные ритмы накладываются друг на друга, образуя относительно единый ритмический рисунок, то в истории они друг на друга активно влияют. В какой-то момент их независимость может переходить в режим взаимоизменения. Разные исторические ритмы начинают сосуществовать не параллельно, но вместе и во взаимодействии.

Если с этой точки зрения взглянуть на Большую Историю, то можно обнаружить, что эти ритмы не просто сосуществуют, то отстраняясь друг от друга, то вступая в активный контакт. В их взаимоотношениях есть определенные принципы, формы. И эти принципы и формы сами меняются во времени. В истории **меняется характер внутреннего устройства самой истории**. Что по идее должно было бы составить особый предмет — предмет **метаистории**. Такого рода метаистория могла бы описывать характер изменения самой истории — своего рода **историю истории**³⁷.

Здесь возможны разные векторы воздействия: от быстрой истории к медленной — или наоборот. Сверхбыстрые изменения начала века в России пробудили дикую архаику, казалось бы, умершую, а на самом деле дремавшую в нашем особо коллективном бессознательном. Затем эта архаика воспользовалась новыми, мощными и эффективными технологиями воздействия на массовое сознание. Грубо говоря, сталинизм в своей конкретно-исторической форме (в отличие, скажем, от ленинизма) был бы невозможен без радио, не говоря уже о массовой прессе. Затем в крупнейшей в истории человечества войне столкнулись два тоталитарных колосса, с одной стороны, одинаково оснащенных новейшим (на тот момент) вооружением и новейшими (на тот момент) технологиями массового поражения сознания, а с другой — взнуданных одинаково архаичными формами политического вождизма и социального помешательства³⁸. Уже к концу XX в. в мире возникли ядерные державы с допотопной экономикой, достаточно отсталой ментальностью основной массы населения и не самыми цивилизованными наклонностями в верхних эшелонах политики. И наконец, в самом начале XXI в. ближневосточный терроризм показал, какие искры высекаются при соприкосновении архаичного сознания с новейшими технологиями, причем даже не самыми разрушительными, а почти безобидными в обычных условиях.

Мир на глазах становится все более рискованным, но при этом только **от нас самих** зависело, насколько рискованным мы позволим ему стать. Вопрос сводился к тому, чем индустриальный мир готов пожертвовать, чтобы эти риски уменьшить, свести к минимуму, а то и сделать вовсе несущественными. Неявно полагалось, что, пожертвовав многим, а если понадобится, то и очень многим, можно будет решить практически любую проблему. Вопрос, таким образом, сводился к самоконтролю и самоограничению. Однако в сентябре 2001 г. ситуация кардинально изменилась: в наши взаимоотношения с техникой вмешалось нечто внешнее, чужое, враждебное, а главное, куда хуже контролируемое, нежели масштабы наших собственных запросов и возможности самодисциплины.

Речь идет о критичном отставании человеческого сознания от требований, предъявляемых возможностями и технологиями, этим же сознанием порожденными³⁹. При этом обнаруживается нечто более сложное, чем то, что можно упаковать в аналогию с простым физическим отставанием. Здесь реальность как бы расслаивается во времени, и человек оказывается «одновременно» в прошлом и в будущем. Точнее, он сам становится одновременно «человеком будущего и прошлого», что иногда плохо совместимо и многим чревато. Прошлому он причастен своими так и не преодоленными инерциями сознания, а будущему — тем, что позволяет себе включать в почти бытовой обиход новейшие порождения техники и обращаться с ними так, как если бы они уже имели достаточную защиту от ошибки или злоупотребления.

Таким образом, мы застаем современность в тот поворотный момент, когда она начинает в полной мере осознавать и проблематизировать разнородность социокультурного времени, сложность его «конструкции». Изменчивым в истории оказывается сам характер взаимоотношения медленных и быстрых слоев ее течения. Это проявляется и теоретически и практически. С одной стороны, мы пользуемся богатыми исследовательскими, эвристическими возможностями, которые при этом открываются, а с другой — учимся практически, в самой жизни предотвращать возникающие здесь принципиально новые опасности.

«Медленное время» истории было открыто именно в эпоху сверх-быстрых перемен. Что по-своему естественно. Особо интенсивные изменения затрагивают не все *социальное тело*, а лишь отдельные его части. Забегания вперед высвечивают (или, как теперь модно говорить, «иллюминируют») именно отставания. Повышение скорости дает возможность в полной мере почувствовать силу инерции. На

фоне быстрой и «легкой» изменчивости проступает неизменное или изменяемое трудно и медленно. То, что всерьез держит, ощущаешь именно тогда, когда пытаешься «сорваться». Именно эпоха революций, а затем *модерна*, сделавшего «перманентную революцию» почти бытом, открыла «длинные волны» и медленное течение исторического времени. В этом смысле само слово «модерн» означает не просто причастность «современному» (как калька с *modern*). В физическом смысле *все существующее современно*. Однако когда «современное» становится знаком времени, это первый признак того, что в мире обнаруживается даже не столько множество перемен, сколько множество отсталого, *несовременного*. Поэтому модерн означает не столько прорыв вперед (что, кстати, вовсе не следует из этимологии этого слова), сколько обнаружение старого, устаревшего, обозначение конфликта с прошлым. С этой точки зрения модерн не только привнес будущее в настоящее, но и открыл в настоящем фатальное присутствие прошлого⁴⁰.

В современном мире потребность в обеспечении свободы элементарно технологична. Там, где во главу угла ставятся, во-первых, информация, а во-вторых, креативная способность человека, без свободы делать нечего. Вопреки Ла Молю, определявшему информацию через семантику текста, информация представляет собой нечто большее. Строго говоря, информация это есть свобода, взятая в ее интеллектуальном измерении. Чем дальше, тем больше мы начинаем осознавать вопиющую парадоксальность словосочетания «закрытая информация». В жизни понятно, о чем идет речь, но, говоря философски, **то, что закрыто, информацией не является**. Мир начинает жить именно открытостью информации, ее свободной циркуляцией. Когда-то нас учили: «Жизнь это способ существования белковых тел, и прожить ее надо так, чтобы...» Так вот **свобода это способ существования информации**. В этом смысле несвободные общества категорически непродуктивны. В том, что касается современных технологий, они паразитируют на теле чужой свободы. Здесь мы плавно переходим ко второй составляющей обоснования современной свободы — к креативности. Здесь нет времени и места всерьез обсуждать тему взаимосвязи свободы и творчества, но то творчество, которое движет временным миром в самом что ни на есть практическом смысле, свободой питается и только ею и живет. Причем креативность понимается здесь в самом широком смысле этого слова, включая креативность сугубо предпринимательскую. Иначе это называется инициатива. Предпринимательство это экономический эквивалент нахальства. Что невозможно в атмосфере несвободы и страха. Запуган-

ная экономика тшедушна. После того, как эпоха мобилизации отошла, индекс экономических свобод стал напрямую коррелировать с экономическим ростом. Мало того — в современном мире с экономическим ростом почти напрямую коррелирует политическая свобода. В этом смысле свобода не фетиш, а средство передвижения в иерархии экономически развитых стран.

Однако было бы неверно думать, что свобода содействует современной экономике только лишь своей раскованностью, поднимающей людей смелых и неординарных (в отличие от серых трусов, процветающих в условиях несвободы). В не меньшей степени она содействует современным деловым отношениям своими «оковами». Свобода немыслима без права. Право — это оборотная сторона свободы. Свобода с необходимостью создает жесткую систему ограничений, обеспечивающих невмешательство одних в дела и частные пространства других. В этом смысле свобода это прежде всего несвобода власти и соседей, жесткое ограничение произвола «сверху» и «сбоку». Без этого капиталистический рынок не работает, а поскольку на данный момент кроме капиталистического рынка не работает ничто, приходится отказываться от силовых отношений, в которых свобода одних обеспечивается несвободой других. Это даже не парадокс: чем больше свободы, тем больше ограничений. Речь может идти только о перераспределении свободы. Если ее есть примерно одинаково у всех, значит, в обществе нет такого места, в котором свобода сосредоточена и гипертрофирована.

Все это можно записать по разряду многожды осужденного экономического детерминизма. Однако я бы это приблизил скорее к прагматизму, с одной стороны, и к структуралистской осторожности в отношении ценностей — с другой. Индивидуальная свобода не универсальна как ценность, но зато очень выгодна в определенных обстоятельствах развития цивилизации. Не более того — но и не менее!

Кроме того, при таком подходе мы перестаем захлебываться от счастья свободы и начинаем более строго относиться к ее механике, к ограничителям, которые свободу только и обеспечивают. Мы начинаем понимать, что свобода как ценность по-разному распределена среди разных сфер человеческой жизни духа. Наука отмечает свои высшие достижения в моменты прорыва новой свободы — в моменты научных революций. Искусство, наоборот, достигает своих пиков в нереволюционные периоды, на излете больших стилевых эпох, когда ограничения не преодолеваются, но максимально осваиваются. Это выводит нас на тему ограничения, а главное, **естественного самоограничения** свободы. Причем не только в правовом, но и в ценностном

отношении. Свобода — это религия рабов. Она становится самой светлой мечтой прежде всего в условиях несвободы. Независимый человек о свободе не думает. Это как воздух, который не замечаешь, пока его хватает. Истинно свободный человек, наоборот, думает об ограничениях. Переставая быть революционером, начинаешь становиться художником. Или философом.

Это, кстати, и творчество и география. Америка помешана на свободе не потому, что ничего в мире нет больше этого, а потому, что у нее самой, кроме этого, ничего больше нет. Европа не многим уступит Штатам в том, что касается гарантий свободы, но своими национальными символами она будет держать не Статую Свободы, а Биг Бен, Эйфелеву башню, Рейхстаг и Колизей. В культуре все иначе: французы чтут несуществующую Бастилию не меньше, чем вечно живую «Свободу на баррикадах» имени Делакура.

Но до такого счастья надо еще дожить. Одни страны обустроят свою свободу, отделавшись нелегким испугом от старой и далеко не беспредельной деспотии, других история вынуждена пришпоривать все новыми и новыми срывами во все более изысканную и эффективную несвободу. Такое впечатление, что кому-то в этом мире достаточно подзатыльника, а кого-то надо буквально истязать, чтобы внушить простые истины. И чем глубже свобода, которую на данный момент надо достичь, тем страшнее возмездия. Кому-то хватает Кромвеля и Робеспьера, а кто-то не может обойтись без Сталина и Гитлера.

Возвращаясь к теме свободы в постсоветской России, прежде всего обращаешь внимание на эти бесконечные круги, которыми страну водит нечистый. И каждый раз спрашиваешь себя: как долго нам предстоит еще и еще подпадать под пяту исторического перевоспитания? И не настало ли наконец время творчества свободы для нашей дорогой Родины?

Примечания

- ¹ В известной мере подобным свойством обладают и прочие ценности, но свобода в этом отношении все же стоит особняком, она универсальна в своей всепроникающей способности в другие ценности и в определенном характере воздействия на них.
- ² *Malinowski B. Freedom and Civilization. N. Y., 1943. P. 31.*
- ³ *Ibid. P. 36.*
- ⁴ «В настоящее время, — писал в 1945 г. Г.П.Федотов, — не много найдется историков, которые верили бы во всеобщие законы развития народов. С расширением нашего культурного горизонта возобладали представления о многообразии культурных типов. В своей статье в № 8 «Нового журнала» я старался показать, что лишь один из них христианский, западноевропейский — породил в своих недрах свободу в современном смысле слова — в том смысле, в котором она сейчас угрожает исчезнуть из мира» (*Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журнал. 1945. № 10*).
При этом я отдаю себе полный отчет в неоднозначности отношения к свободе тех или иных христианских конфессий. Бывало всякое. И не только в организационном плане, но и в интеллектуально-духовных исканиях таких выдающихся мыслителей, как, например, о. П.Флоренский. Строго говоря, свободу в современном смысле этого слова выковал протестантизм, точнее даже кальвинизм, в борьбе за свободу вероисповеданий, о чем специально писал Г.Федотов (см.: *Федотов Г.П. Тяжба о России. Париж, 1982. С. 132—133*). И тем не менее именно христианский мир на планете Земля является для свободы колыбелью и обителью, одновременно адом, чистилищем и раем.
- ⁵ К.Ясперс перечисляет девять пунктов, определяющих «специфику западного мира». Первый пункт — более разнообразная география, в отличие от замкнутых континентов Китая и Индии. Но уже следующий пункт возвращает к нашей теме: «Западу известна идея политической свободы. В Греции, правда, только временно существовала свобода, не возникшая более нигде. Содружество свободных людей устояло под натиском универсальной деспотии, тотальной организации, облагодетельствовавшей народы. Тем самым полис заложил основу всего западного сознания свободы — как реальности свободы, так и ее идеи. Китай и Индия не знают подобной политической свободы.
Она сверяет всю нашу историю, с нею связаны все притязания Запада. Великий поворот произошел в тот период, когда, начиная с VI в., в Греции возникла свобода мышления, свобода людей, свобода полиса, когда вслед за тем в персидских войнах свобода утвердилась и достигла своего высшего, хотя и недолговечного расцвета. Не универсальная жреческая культура, не учение орфиков или пифагореизм, а свободные государственные образования конституировали греческий дух и создавали огромные возможности, но вместе с тем и опасность для человека. С тех пор в мире возникла возможность свободы» (*Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991. С. 109—110*). Но если проанализировать остальные семь ключевых пунктов, определяющие по Ясперсу «специфику западного мира», то окажется, что они также так или иначе выводят на идею свободы. Это и критическая рациональность, выводящая на юридические решения правового государства и точную калькуляцию хозяйственных решений. Это и «осознанная внутренняя глубина личности», в развитии которой «западный человек осознал в своей высшей сво-

боду, что граница свободы проходит в небытии» (Там же. С. 110–111). Это и установка на то, что «мир в своей реальности необходимым образом существует», что позволяет «найти выход в самой структуре мира, не только созерцать истину в идеальном царстве, но и осуществить ее, с помощью идей поднять действительность до необходимого уровня» (Там же. С. 111). Это и особенность взаимоотношения Запада с всеобщим, которое не приводит здесь к догматической жесткости непреложных институтов и представлений или формированию кастовой системы: «Движущие силы беспредельной динамики Запада вырастают из «исключений», прорывающих здесь всеобщее» (Там же. С. 111–112). Это и особенности западного вероисповедания. «Несмотря на свою свободу и лояльность, Запад дошел до предельного напряжения сил вследствие претензии на исключительную истинность вероисповеданий...» (Там же. С. 112). Однако при этом «притязания одной силы наталкиваясь на такие же притязания других, приводили не только к фанатизму, но и к движению, в ходе которого возникали все новые вопросы» (Там же. С. 112–113). Именно это смягчение тотальных притязаний компромиссами «дало Западу благодаря постоянному духовному и политическому напряжению его духовную энергию, его свободу, его склонность к неустанным поискам, способность к открытиям, глубину его опыта, столь отличную от состояния единения и сравнительного отсутствия напряжения во всех восточных империях, от Византии до Китая» (Там же. С. 113). Отсюда и свойственная Западу решительность, с которой он доводит проблемы до их логического конца, до полной ясности. И наконец, девятая особенность Запада – интенсивное продуцирование «самобытных индивидуальностей». Все это – разные аспекты свободы, как и «индивидуальная любовь и сила безграничного самопогружения в нескончаемом движении» (Там же. С. 114). «Здесь образовалась та степень открытости, бесконечной рефлексии и проникновенной углубленности, для которой только и мог осветиться светом весь смысл коммуникации между людьми и горизонт подлинного разума» (Там же).

6 Удивительно, но эта схема отношений проявилась даже в нашей старой полемике между западниками и славянофилами. Вот одна только деталь из воспоминаний Б.Н.Чичерина: «Статья была сообщена и славянофильскому кружку, но Хомяков объявил, что она, очевидно, написана в противоположном лагере, а потому распространять ее не следует. Как истинный глава секты, Хомяков на все смотрел с точки зрения своей партии, между тем как западники усердно распространяли его патриотические стихи, не заботясь о том, в каком лагере они написаны» (*Чичерин Б.Н.* Воспоминания, мемуары. М.–Мн., 2001. С. 184–185).

7 *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М., 1992. С. 642.

8 Евразийство в данном контексте понимается не столько как особого рода философия, сколько как реальная практика оправдания тех или иных форм деспотизма «русской спецификой», нашей якобы национальной особенностью, позволяющей отдельным кастам преступать Закон даже там, где он писан применительно к нашей конкретной русской ситуации.

9 *Соловьев Вл.* Русская идея. М., 1911. С. 49–50.

10 Там же. С. 51.

11 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 501–502.

¹² Хотя в данном случае я бы не стал вовсе исключать значимость конфессиональных различий мусульманства и христианства. Если политически такое отрицание правильно, то с точки зрения философской аналитики оно может быть не вполне точным. Фанатизм, доходящий до возвышения крупномасштабного террора целой самоубийства, все же сложился именно в исламе. Путь в самом исламе это ересь, но это ересь, получившая страшное, предельное воплощение именно в данной конфессии и ни в какой другой. В христианстве вряд ли можно представить себе самое дикое отклонение, в котором массового убийцу и одновременно самоубийцу ожидали бы в раю семьдесят девственниц и пиры с гуриями. С этой точки зрения для ислама (в отличие, скажем, от христианства) мало простого, а тем более дежурного «осуждения» этих терактов. Здесь необходимо собственно теологическое заключение, которое сработало бы как свиные шкуры, в которые англичане заворачивали тела мусульманских террористов, дабы отрезать им дорогу в рай. Кроме того, важно сразу четко отсечь ставшую популярной, почти доминирующей (и выглядящую глубокомысленной) концепцию, согласно которой это конфликт не ислама и христианства, а *бедных и богатых*. Бедных в мире достаточно и без Ближнего Востока, однако никто не рушит небоскребы и не мечтает воцарить свою бедность на всей земле. Скорее это, как раз наоборот, проблема избыточного богатства. Это трагедия богатства, лишённого политической власти, которая была бы этому богатству хоть как-то соразмерной. Это порождение не страдания, но соблазна, опухлость не с голоду, а от обжорства. Поэтому гасить данный конфликт можно, делясь не деньгами, но глобальной политической властью, что вряд ли.

¹³ *Fromm E. Escape from freedom. N. Y., 1971.*

¹⁴ Тема раскола России на две нации и две культуры в нашей литературе очень популярна и имеет давнюю, развитую традицию, от Г.П.Федотова до Ю.М.Лотмана.

¹⁵ Исайя Берлин писал нечто подобное о старой российской аристократии (что тогда было синонимом интеллигенции): «Многие из них впадали в легко доступный цинизм, одновременно подписываясь под либеральными принципами и поря слуг...» (*Берлин И. История свободы. Россия. М., 2001. С. 11*).

¹⁶ «Иногда кокетство обращалось и на подданных, которых он (Николай I. — *А.Р.*) почему-либо хотел к себе приманить... Он кокетничал с Пушкиным, вернув его из ссылки и взявшись быть цензором его стихотворений...Пушкин поддался искушению и оплатил за это стихами, в которых возвеличивал нового царя, но после неожиданной смерти великого поэта всякие печатные восхваления его памяти были строжайшим образом запрещены, ибо монарх не терпел похвал, расточаемых другому» (*Чичерин Б.Н. Воспоминания, мемуары. М.—Мн., 2001. С. 178—179*). «Можно считать установленным, — пишет Анна Ахматова, — что своего камерюнкерства Пушкин не простил царю до самой своей смерти» (*Ахматова А.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 35*). Да и было, чего не прощать. «Еще в 1831 году Пушкин писал Бенкендорфу: «*Не смею и не желаю взять на себя звание Историографа после незабвенного Карамзина*; но могу со временем исполнить давнишнее мое желание написать Историю Петра Великого и его наследников до государя Петра III. И смел и желал [...]».

Для Пушкина это звание неотделимо было от образа Карамзина — советника царя и вельможи, достигшего высокого придворного положения своими историческими трудами.

Однако Николай I и его приближенные вовсе не предназначали Пушкина для такой высокой роли.

А.Н.Вульф в феврале 1834 г. записал в своем дневнике: «Самого же поэта я нашел [...] сильно негодующим на царя за то, что он одел его в мундир, его, написавшего теперь *повествование о бунте Пугачева и несколько новых русских сказок*. Он говорит, что он возвращается к оппозиции...» (Там же. С. 37). «Вернуться к оппозиции», к оппозиции тем, кто не взял, — очень по-русски. Так часто и возбуждаются у нас прекрасные порывы души.

Эту раздвоенность жестко сформулировал Г.Федотов в заглавии своей статьи о Пушкине: «Певец Империи и Свободы».

17 Здесь очень уместен образ, подаренный мне Виктором Петрасюком. Это особый спорт: перетягивание каната, где правила разрешают участникам перебежать на сторону побеждающего.

18 В той мере, в какой новая российская экономика является теневой и полутеневой и основывается вполне определенной философии отношения к государству как таковому, ее действительно можно было бы назвать *диссидентской экономикой*.

19 Здесь трудно удержаться от полемики с расхожим штампом: мы получили свободу говорить, но власть нас не слушает и материально не поддерживает. Мало того, что о материальных бедствиях сплошь и рядом стенают люди, вполне приодевшиеся и за последние годы побывавшие в зарубежных командировках больше, чем за все десятилетия своей прошлой карьеры вместе взятые. Показательно само пренебрежение ценностью свободы говорения. Свобода говорить является первым и главным условием существования и профессиональной деятельности интеллектуала. Независимо от того, слушает ли его власть и что за это платит. Это как если бы рыба жаловалась на то, что ей всего лишь дали свободу плавать, но при этом не откармливают и не жарят.

20 *Гессен С., Степун Ф.* От редакции // *Степун Ф.А.* Соч. М., 2000. С. 791.

21 Морализация интеллектуального процесса (как и всего остального), пожалуй, особенно свойственна русской философской традиции. Это совершенно особый взгляд на движение и оформление мысли. Речь идет не о морали как предмете сознания, но о морально-этических свойствах самого интеллектуального действия, особенно его формы. Г.Федотов называл это «интеллектуальной совестью», Г.Флоровский — совестью «логической», которая, по его словам, «реже всего просыпается в русской душе». Ф.Степун говорил о «логической бессовестности», столь характерной для российской интеллектуальной практики. Речь идет о корректности (именно в этическом смысле этого слова) мышления и его выражения, своего рода этикете интеллектуального поведения. Иначе это можно назвать *интеллектуальной порядочностью*. Действительно, в сфере мысли — даже если иметь в виду одну только логику, стиль аргументации и выводов — бывают поступки и манеры, о которых можно сказать: «это непорядочно». А если согласиться с Полем Валери в том, что эстетика — мать этики, в таком контексте можно сказать даже: «это некрасиво» (не в сугубо эстетическом, а именно в этическом смысле данного выражения) — так же как некрасиво изменять своему слову или говорить плохо о других в их отсутствии. Для России это особая, самостоятельная проблема, поскольку логическая неоприятность часто связана здесь не с тем, что человек не может быть логически строгим, а с тем, что он просто не считает нужным через силу следить за собой и легко закрывает глаза на свои противоречия и незаметные подтасовки, необеспеченность выводов и т.п. Как ни странно, для России это и в

самом деле проблема **морали**. Такого рода нарушения правильного движения мысли и аргументации одновременно и не ошибка (поскольку человек вовсе не стремится быть логически безупречным) и не сознательная манипуляция смыслом (поскольку такого рода нарушения логики аккуратно не замечаются и авторами, и читателями, и даже оппонентами). Чтобы избежать этого, надо учить не логике, а именно интеллектуальной этике, корректировать не формальные навыки мысли и письма, а сами мотивы, базовые критерии оценки и самооценки того, что человек делает в сфере мысли.

²² См. об этом: *Орешин Б.В., Рубцов А.В.* Сталинизм: идеология и сознание // Осмыслить культ Сталина. М., 1989.

²³ «...Строгое научное знание к тому же переплетается с главной проблемой — проблемой легитимации, — пишет Ж.-Ф.Лиотар. — Мы берем это слово в самом расширительном смысле, какой оно получило в дискуссиях по вопросу о власти у современных немецких теоретиков (здесь цитируемый автор имеет в виду прежде всего Ю.Хабермаса: *Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt, 1973. — *А.Р.*) Либо гражданский закон, а он гласит: такая-то категория граждан должна совершать такие-то поступки. Либо научное высказывание, а оно подчиняется правилу: высказывание должно удовлетворять такой-то совокупности условий, чтобы восприниматься как научное. Здесь легитимация — процесс, по которому «законодатель», трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом. Сопоставление может показаться вымученным. Но мы увидим, что это не так. Вопрос о легитимации науки еще со времен Платона неразрывно связан с вопросом легитимации законодателя. В этой перспективе право решать «что верно, а что нет», не может не зависеть от права решать «что справедливо», даже если высказывания, подчиненные соответственно той и другой власти, имеют различную природу. Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же «выбора», который зовется Запад» (*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 27—28).

²⁴ *Грушин Б.А.* Цит. соч.

²⁵ Термин «базар» не случайно стал у нас общеупотребительным именно в ругательном смысле слова — как обозначение дикого, нецивилизованного рынка. Однако в самом по себе базаре, с его красочностью и гортанной торговлей, нет ничего отталкивающего. Возможно, наоборот, это куда более человеческая форма рынка, нежели заочная торговля из офисов по безналу или вовсе электронными деньгами. Также не случайно, что термином «базар» как политическим ругательством у нас наиболее активно пользовались и продолжают пользоваться именно красные и розовые (хотя эту конструкцию за ними чуть ли не в унисон повторяют даже на правом фланге). В целом это отражает наше остаточное постсоветское неприятие рынка **как такового**, рынка как неотъемлемой части всех прочих цивилизаций, включая примитивные. У нас психологически и эстетически допускают рынок на уровне, близком к сверхмонополиям и госрегулированию (что считается «цивилизованным»), но все еще отказывают в достоинстве самым простым формам обмена. В этом смысле мы возвращаемся к рынку «задом наперед», не от простого и естественного к сложному и опосредствованному, а наоборот.

По мне, в *базаре* — и в слове и в объекте — гораздо больше красоты, жизни и органики, чем в *рынке*.

- 26 Нечто подобное можно обнаружить в самых разных теориях, пожалуй, чаще гуманитарных. Но самое поразительное, когда ответ такого рода искривленного времени обнаруживаются у философов предельно рационалистических, регулярных, чуждых мистике и интеллектуальной романтике, заходящих в философию в значительной мере из точных наук, математики и физики. Мераб Мамардашвили извлекает из возлюбленного им Декарта «так называемую теорию дискретности времени» и настаивает на том, что это является «основным онтологическим переживанием» Картезия. Причем она (теория дискретности времени. — *А.Р.*) не имеет отношения к строго математической теории, потому что согласно обычным математическим рассуждениям мы ведь знаем, что время как таковое, абстрактное — гомогенно, однородно и непрерывно. Декарт же в своей теории дискретности времени имеет в виду *содержательное время* (курсив мой. — *А.Р.*), и поэтому не нужно в его рассуждениях искать какую-то математическую ошибку. Вряд ли такой математик, как Декарт, мог допустить ее. Конечно, он понимал, что время гомогенно, что оно «течет», и мы не можем расставлять или выделять в нем какие-то привилегированные точки, а вот содержательное время — оно другое» (*Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 44).
- 27 Об особой значимости разрывов и пустот в современной культуре см.: *Сырдеева А.А.* Мир малого. М., 1988.
- 28 Для иллюстрации приведу лишь один пример, из относительно свежих. К недавнему пушкинскому юбилею был закончен большой (по сорокаминутному фильму на каждую главу) сериал «Евгений Онегин» с С.Юрским во всех ролях сразу. В этой работе интересно даже то, что, оставшись за кадром, проявилось в рабочем чтении, в процессе мысленной визуализации текста, в естественном для кинематографиста желании *увидеть написанное*. Глаз режиссера, сразу выходящий слова и фразы «как на экране», высматривает и заново открывает в тексте странные, немислимые временные наложения. Надев широкий боливар, Онегин едет на бульвар. Но ровно в тот же день морозной пылью серебрится его брововый воротник. В одном дне совмещены зима и лето: бобер серебрится и без снега, но летом его не носят, а боливар это шляпа от солнца. И это не ошибка, а спрессованный образ одинаково шикарно устроенного и одетого времени, из года в год размеренного времяпрепровождения. То же с Ольгой, которая на запотевшем стекле рисует заветный вензель «О» да «Е». По законам физики это вечерняя конденсация паров на охлажденной поверхности. Но тут же душеньки-подруженьки поют песню девушек из оперы «Евгений Онегин», дабы, собирая ягоды, не есть их, по крайней мере всем сразу. По справедливому суждению режиссера сериала Наталии Серовой садизм и самодурство русских помещиков все же не доходили до того, чтобы заставляли девок собирать ягоды ночью. Но если поэту хочется романтично свести в одном «кадре» пальчик с вензелем и игры наши девицы, то реальное, физическое время здесь не помеха.
- 29 Об этих неизбежных откатах назад, вызываемых бросками вперед и всяким прочим революционаризмом, см: *Орешин Б.В., Рубцов А.В.* Сталинизм: идеология и сознание // Осмыслить культ Сталина. М, 1989. С. 546—609.
- 30 *Пригов Д.А.* Избранное (до 1992 г.). Самиздат.
- 31 *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. М., 1977. С. 134.

- ³² Там же. С. 117.
- ³³ *Вовель М.* К истории общественного сознания эпохи Великой Французской революции // Французский ежегодник. М., 1986. С. 132.
- ³⁴ *Бродель Ф.* Цит. соч. С. 129.
- ³⁵ Там же. С. 134.
- ³⁶ *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 8.
- ³⁷ Этот термин не надо путать с близкой по звучанию *мегаисторией*, о которой трактует, в частности, Стивен Сандерсон (см.: *Сандерсон С.* Мегаистория и ее парадигмы // Время мира: Альманах совр. исслед. по теорет. истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Вып. 1. Новосибирск, 1998). Мегаистория это всего лишь история очень больших, предельно больших длительностей, в максимуме — от Большого Взрыва до современности. Это количественное изменение предмета, не предполагающее взгляда «с другого этажа», анализа *изменчивости изменений* — или *изменения самой изменчивости*.
- ³⁸ О регрессе в архаику послереволюционной и сталинистской России далее (во втором томе настоящей работы) будет говорить специально и во всех подробностях. Здесь же приведем удивительно точно суждение Г.Федотова о Германии: «Еще обвал — и большая, живая страна, выносившая на своих плечах около половины культуры Запада, провалилась, если не в небытие, то за пределы нашего исторического времени. В другой век. В другую историю — древнюю, среднюю или ультрасовременную? Во всяком случае в тот век, где меряют достоинство человека чистотой крови, где метят евреев желтым крестом... где жгут ведьм и еретиков» (*Федотов Г.* Демократия спит // Новый град. 1933. № 7. С. 25).
- ³⁹ Впервые эта проблема была затронута в «Футурошоке» О.Тоффлера. Шок от будущего в определенном смысле как раз и есть результат неготовности человеческого сознания и психики соответствовать реальности резкого обновления, иницируемого самим этим сознанием. У нас наиболее развитую систему суждений о проблемах отставания человеческой совести и сознания от практики и наших новых нечеловеческих возможностей мне довелось слышать от Б.В.Орешина.
- ⁴⁰ Продолжая эту риторику, можно было бы сказать, что постмодерн скорее открывает прошлое и настоящее в будущем. Он повернут назад, но при этом устремлен сугубо вперед. Это **авангард**, хотя и нашпигованный ретроспекциями. Однако это было бы больше по части острословия, нежели остроумия. Хватит того, что постмодерн заточил наше внимание на времени и показал, что с ним можно обращаться, хотя и уважительно, но очень творчески.

Е.Г. Балагушкин

Архетипы сакрального сознания и деятельности

Франсуа Мосс (1872–1950) в одной из своих программных статей из цикла социолого-религиоведческих исследований писал: «Наука о религиях не имеет пока научной номенклатуры понятий. Она бы только выиграла, если бы приступила к её созданию. Наши стремления, впрочем, не ограничиваются задачей определения слов, мы хотим установить естественные классы явлений и, как только это будет сделано, попытаться провести анализ, обладающий возможно большей объяснительной силой. Эти определения и объяснения дадут нам научные понятия, то есть четкие идеи о вещах и их взаимоотношениях»¹. Эта стратегическая целевая установка сохранила и даже приумножила свое значение в современную эпоху, когда беспрецедентное в истории распространение нетрадиционных религий побуждает нас обратиться для осмысления специфики этих изменений религии к использованию теоретико-методологических построений общей теории систем, синергетики и структурно-функциональной теории. В результате сегодня появилась возможность углубить научно-теоретическое понимание религии, перейдя от преимущественно дескриптивной трактовки её феноменов к аналитической, позволяющей раскрыть типологическое разнообразие строения, функционирования, динамичных изменений религии и её поэтапный исторический морфогенез. Тем самым религиоведение сможет перейти на новый уровень познания своего объекта, так что первоначальное описательное и последовавшее за ним сравнительное религиоведение дополняется *аналитическим религиоведением*, завершающим и увенчивающим собой создаваемый уже не одно столетие грандиозный храм науки о религии.

Ключевой проблемой аналитического подхода к религии является выявление первичных феноменов религиозного сознания и деятельности, которые по праву могут быть названы *архетипами*, однако не в том специфическом смысле, которое было придано этому понятию в глубинной психологии Юнга, трактовавшему архетипы в качестве первичных структур коллективного подсознания. Мы будем говорить об архетипах как *элементарных* феноменах сакрального сознания и деятельности, существующих на основе особой, сакральной *модальности* сознания, т.е. сознания, ориентированного на приоритет сакрального (священного, божественного, нуминозного либо просто экстраординарного — в наиболее архаических системах культуры).

Связь религиозных архетипов с сакральным началом является неотъемлемым их свойством, придает им поляризованность, полярность. При этом мы имеем дело с *герменевтическим кругом*, свойственным самой природе религиозного сознания: сакральность феномена объясняется его принадлежностью к сакрализованной культуре, его значением в этой культуре, которая, в свою очередь, как целое складывается из совокупности разнообразия сакральных феноменов различной сложности. Реально существуют весьма актуальные проблемы *входа* и *выхода* из герменевтического круга сакрального сознания. Первая состоит в обретении веры, вторая — в её утрате, в десакрализации вещей и явлений окружающего мира, в его «расколдовывании», о чем Макс Вебер писал как о характерной черте современной эпохи. Анализируя внешние факторы, обуславливающие содержание и направленность религиозного сознания, религиоведение и социология религии «разрывают» его герменевтический круг трояким образом. Во-первых, они показывают, что реальные исторические причины появления и воспроизводства религиозного сознания коренятся в социокультурных условиях существования человека и в обусловленных ими особенностях личности. Во-вторых, устанавливают, что в первобытной культуре, например, определенные предметы и явления становятся *субстратами* религиозных представлений благодаря тому, что являются важными средствами хозяйственной, военной, лечебной деятельности или обладают экстраординарными особенностями. В-третьих, выявляют реальную социокультурную направленность религии на разрешение важнейших проблем человеческого существования: язычества — на гарантию получения материальных благ и процветание социума, «религий пути» — на приобщение к высшим духовным ценностям, трансцендентальных религий — на реализацию идеала существования.

Сакральные *архетипы* весьма разнообразны по своему содержанию и, что важно отметить, различаются своими значениями, образуя таким образом определенную иерархию или последовательный ряд начальных уровней в общей *архитектонике* религии (в структурной организации религиозной системы). Наиболее значимы архетипы (назовем их *модулями*), которые являются цельными функциональными системами, включающими в себя более простые сакральные элементы (или опирающиеся на более простые уровни сакральных структур). К ним относятся ролевые фигуры сакральной деятельности (ведуны, маги, жрецы), сакральные «активы» (фетиши, духи, боги), сакральные объекты (топосы, времена), кардинальные сакральные изменения индивида (грехопадение, очищение, просветление, преобразование), оппозиции и противоборства метафизических начал (Света и Тьмы, Космоса и Хаоса, Сил добра и Сил зла). Несмотря на определенную сложность своего строения, *модули* являются *элементарными* системами, разделение которых на составные части приводит к их уничтожению в качестве функциональных *единиц*. Поэтому их вполне правомерно считать *архетипами* сакрального функционирования.

Общими признаками *модулей* являются: 1) сакральность, варьируемая в зависимости от культурно-генетической стадии развития религии, 2) функциональность. Модуль — это активно действующий феномен, предназначенный для решения конечной задачи (магической, мантической, мистической или какой-нибудь другой), т.е. имеющий особое, свое собственное целевое назначение. 3). Модуль — целостный системный феномен, имеющий многоплановое структурное строение, широкий набор компонентов. 4). Модулю свойственна элементарность (в отличие от сложных система типа *мифа* и *шаманизма*, служащих решению целого комплекса задач), это — элементарная функциональная система, предназначенная определенным способом осуществлять освоение мира, решая какую-либо из насущных задач человеческого существования. 5). Вместе с тем модуль не является *самодостаточной системой*, поскольку предполагает наличие в качестве средств своего функционирования ресурсы других модулей (чаще всего — этиологию, референтность). Всегда предполагается (пусть даже в имплицитной форме) возможность связи и взаимодействия между разными модулями в процессе их функционирования для решения целевой, конечной задачи (например, использование магических приемов для достижения мистического результата).

Многообразие сакральных способов освоения мира (модулей)

Модули являются наиболее важными представителями сакральных архетипов благодаря своему функциональному значению, и именно по этому основанию их следует прежде всего различать и классифицировать вопреки терминологическим трудностям, возникающим из-за произвольной широты и неопределенности содержания терминов и понятий, заимствованных религиоведением из традиционного их употребления. Можно привести множество примеров, когда при описании архаических культов термины «магия», «ведовство», «жречество», «мистика» используются как взаимозаменяемые, что отчасти объяснимо как генетической близостью этих феноменов, так и полифункциональностью исполнителей сложных языческих обрядов (в шаманском камлании есть, например, элементы магии, жреческого поклонения, знахарства и прорицания, помимо определяющей мистической связи и взаимодействия с духами). Такая совместимость на практике разных видов сакральной деятельности, весьма несхожих по своему содержанию и первичным задачам, конечно, вовсе не оправдывает их терминологического отождествления. В интересах правильной атрибуции обрядов и их исполнителей порой приходится идти вразрез с установившейся традицией. Так, Д.С.Дугаров в своей книге о так называемых «белых шаманах» Бурятии показал, что по характеру своей деятельности они являются вовсе не шаманами, а жрецами².

Многообразие модулей само по себе весьма значимо, поскольку образовано совокупностью элементарных способов освоения мира, необходимых для существования социума на ранних исторических стадиях его развития. Это обстоятельство показывает ошибочность поисков единственной изначальной формы архаической религии.

По своей природе модули представляют собой различные виды материальной и духовной деятельности, а по своей структуре разделяются на три группы, каждая из которых характеризуется одним из трех признаков: *установкой* (это признак только одного модуля), *действием* (этот признак особенно заметен у магии, мантики и мистики) или *паттерном* (этот признак отличает сакральную этиологию — мифологемы и идеологические матрицы, системы религиозной морали). Названные три характеристики свойственны вообще всем феноменам социального действия, в том числе и нерелигиозным. Только связь с категорией сакрального придает им особую модальность и позволяет рассматривать их в таком случае в качестве *сакральных архетипов*. Перечислим элементарные системы сакральной деятельности (*архетипы-модули*).

1). *Установка, доминанта (личностное сакральное отношение)* – первичный и центральный феномен религии, *исходный архетип веры*. О его наличии свидетельствуют прежде всего религиозные чувства и убеждения человека, но главное в том, что этот архетип (как и все остальные) обладает в сущности своей *деятельной природой*, т.е. принадлежит к одному из проявлений активности социального субъекта. В самом деле, поскольку данная установка нередко формируется, воспроизводится, углубляется и усиливается на протяжении длительного периода человеческой жизни, подвергаясь порой значительным колебаниям и изменениям (даже исчезновению через отказ от религии), постольку все это свидетельствует в пользу того, что её природу составляет интенсивная и непрекращающаяся духовная деятельность человека³. Помимо своего основного значения (которым далеко не исчерпывается многообразие религиозного сознания и деятельности), модуль-установка обладает служебным и дополнительным значением, придавая сакральное осмысление и обоснование остальным модулям.

2). *Знание*, сакральное по своему источнику или средствам его получения (ведовство, знахарство, гадание, пророчество). В древних обществах важную роль играл *оракул*, занимавший порой придворные должности. В первобытных племенах оракул считался способным отыскать пропавшую вещь, указать на преступника (например, черного мага), прорицать будущее. Оракулы занимались толкованием снов, предсказанием судьбы, благодаря чему возник особый институт с тем же названием, приобретший в период античности важное политическое значение. Сакрализованное знание исторически сформировалось в ряд различных направлений так называемых *окультных наук* (астрология, физиогномика, хиромантия и др.). К способам получения «сакрального знания» принадлежали и *ордалии* – архаические приемы судебной практики, когда приговор выносился по результатам мучительных испытаний «Божьего суда». К *сакрально-мистифицированному знанию* часто относят способности *рудознателей, геомантов* (владеющих знанием об особенностях ландшафта, строительных площадках, расположения вещей в комнате). Сегодня снискал популярность древний архетип – Фэн шуй – наука о правильном выборе жизненного пространства.

3). *Объяснение* с помощью представлений и идей сакрального содержания (религиозно-мифологическая этиология – смысловой, объяснительный паттерн, объяснительная мифологема).

4). *Воздействие* сакральное (магия), направленное на людей, скот, посевы, ветер, дождь или на воображаемые предметы (в процедурах вызывания либо изгнания духов). Магическими знаниями и умения-

ми обладал, по славянским поверьям, древний *кузнец*. В лучшем и на сегодняшний день теоретическом исследовании магии М. Мосс ставил задачу изучения её специфики как особой изоморфной по своей природе деятельности, т.е. подходил к её пониманию в качестве *архетипа сакральной веры*. Мосс писал: «Фактически, нас не столько интересует план и композиция обрядов, сколько природа рабочих методов магии, независимо от их применения, присущие ей верования, вызываемые ею чувства и исполнители обрядов»⁴.

5). *Онтологическая трансформация* человека (перевоплощение, преображение) посредством обрядов очищения, шаманских инициаций, ритуалов сакрального посвящения, крещения и т.п. Одной из древнейших процедур этого типа был очистительный обряд *тавроболий* (жертвоприношение быка) — «обряд крещения кровью: участник мистерии стоял в яме, в то время как над его головой убивали быка. Совершая такой обряд люди считали, что они очищаются от грехов и как бы заново рождаются»⁵.

Нередко *перевоплощение* — эта особая по своим задачам разновидность сакральной деятельности отождествляется с магией, например, известным исследователем Идрисом Шахом, который, в частности, отмечал, что «арабы практиковали еще одну форму магии — превращение людей в животных, или *масх*; на Западе это искусство называют «ликантропией»⁶.

Тонкий аналитик Рене Гёнон, напротив, подчеркивал, что *магия* типологически отличается от *инициации*, хотя магические обряды могут служить механизмами осуществления *перевоплощения*. «Магия как таковая, относясь исключительно к психической сфере по самому своему определению, конечно ничего инициатического в себе не имеет; таким образом, если даже случается, что ритуал посвящения действует некоторые явно «магические» элементы, обязательно нужно будет (через посредство приписываемой им цели и способа их использования в согласии с этой целью), чтобы он [ритуал] их «трансформировал» в нечто совершенно иного порядка, где «психическое» будет уже не более чем только «опора» духовного; таким образом, на самом деле речь будет идти вовсе не о магии...»⁷.

Сегодня на волне *неомистицизма* получила распространение психоделическая практика измененных состояний сознания. Благодаря этому архетип *перевоплощения*, сохранявшийся веками только в древних легендах, сказках и суевериях, вновь реально востребован в среде маргинальных групп.

6). *Поклонение* является свидетельством признания авторитета, верховенства власти сакрального объекта почитания. Архаические обряды «кормления предков» означают прежде всего *почита-*

ние их. Смысл и назначение этих обрядов состоит в *умиловании* умерших, чтобы не вызвать недовольства и обиды, гнева и месть с их стороны.

7). *Моление* всегда носит утилитарно-прагматический характер, поскольку содержит определенную просьбу. Поклонение и моление — два разных *модуля*, хотя очень часто они функционально сопряжены друг другу в общей обрядности.

8). *Связь с сакральными феноменами и началами* (мистика).

9). *Нормативный контроль* (табу в первобытных племенах, религиозное право и мораль).

10). *Заслуги* («добрые дела»): *паломничества* к святым местам (*хадж* в исламе), *пожертвования* храму и другие *обеты*, в средневековой Индии к религиозным заслугам причислялась и *храмовая проституция*. Сакральные заслуги — особый модуль, не тождественный обозначенному выше модулю *нормативного регулирования*. Добрые дела совершаются не только и не столько из сострадания к страждущим, сколько в надежде получить *заслугу* перед Господом (в библейской традиции), либо как условие сакрального совершенствования (в буддизме, где *накопление заслуг* отличается от соблюдения норм повседневного поведения, исчисляемых сотнями). «Добрые дела» — архетип, занимающий приоритетное место в учениях и практике даосизма, буддизма, христианства и других религий. Однако его трактовка неоднозначна даже в русле одной религии, так, например, католицизм высоко ставит «добрые дела», тогда как православие учит об относительности их значения⁸.

11). *Референтность* (ценностные ориентации субъектов веры: у языческих верований — на жизненные блага, в том числе на силу, богатство и власть; у «религий пути», даосизма, буддизма, индуизма — на сакральное совершенство; у трансцендентальных религий — на спасение в Царстве Божием).

12). *Матрица, сакральная модель* — провозглашение и стремление к практической реализации некоего эталонного образца человека, общества или мира в целом. Исторически этот архетип принимает форму мессианских и миллениаристских движений, крестовых походов, поисков Шамбалы, Беловодья. Мирче Элиаде в своей книге «Вечное Возвращение» прослеживает наличие этого архетипа у многих народов мира в разные исторические и культурные эпохи. В ранних исторических культурах «золотой век» считался начальной стадией эволюции земного мира, в учениях о мировых циклах эта стадия через огромные промежутки времени периодически повторяется, в апогетических политических доктринах провозглашалась реализация эпохи процветания в годы правления стоящего у власти правителя,

эсхатологические учения *новых религиозных движений* провозглашают наступление «Нового Века», обещающего человечеству избавление от страданий и наступление всемирной гармонии. В индивиду-лично-личностном плане данный архетип издревле представлен фигурой *мудреца*, а в когнитивном плане феноменом *мудрости*. Тем самым выявляется часто игнорируемое тонкое различие между *знающим* (ведуном/ведьмой, знахарем/знахаркой), *конформистом*, придерживающимся систем нормативного контроля и сакральных ориентаций, и *мудрецом*, объективирующим собой сакральную модель жизнедеятельности. В христианстве эту архетипическую роль взяли на себя святые и праведники («Не стоит село без праведника», писал Солженицын в рассказе «Матрёнин двор»).

По поводу данного перечня функциональных архетипов (модулей) надо сделать несколько замечаний. Этот перечень не является последовательным рядом однопорядковых феноменов, а представляет собой завершенную цельную систему, в которой некоторые элементы параллельны друг другу и даже тесно взаимосвязаны между собой. Эта система имеет своим исходный пункт архетип-*установку*, а завершается архетипом-*матрицей*. Причем архетипы не удаляются друг от друга при логическом развертывании их системного ряда, а, наоборот, оказываются органично близки и предполагают существование друг друга как первый проблеск веры и полные завораживающего света её чаяния.

Данный перечень имеет классификационный характер, поэтому к одному архетипу может относиться целая группа (класс) схожих по существу феноменов (например, даже в простейших случаях архаического нормативного контроля существовало целое множество табу разного содержания).

Рассматриваемые функциональные архетипы (модули) представляют собой сакрализованные системы социокультурного действия и выступают в качестве *элементарных типов веры*, или способов духовно-практического освоения действительности, имеющих сакральную модальность. Важно отметить, что предложенная концепция имеет *теоретико-объединительный характер*, поскольку позволяет преодолеть свойственное классическому описательному религиоведению резкое противопоставление друг другу *магии, мистики, мифа и религии*⁹, которых фактически объединяет их общая принадлежность к *типологии сакральной веры*.

Важно подчеркнуть, что социокультурное назначение рассматриваемых архетипов веры состоит не в том, чтобы познать объективную реальность, а в том, чтобы осуществлять посредством совокуп-

ной сакральной деятельности духовно-практическое освоение мира. Из элементарных дискретных феноменов складывается *сакрализованная культура*, функционирующая на основе особой модальности сознания, которая по своему историческому назначению нельзя отождествлять ни с наукой, ни с производством, хотя подобные намерения были и ранее¹⁰, но особенно участились в последние годы¹¹.

Рассмотрим подробнее системное строение функциональных архетипов веры (модулей) на примере *магии*. Это древнейший тип сакральной¹² деятельности, который состоит в использовании магом, колдуном или просто опытным адептом магического искусства «чудодейственных» средств и методов в определенных прагматических целях. Магию как деятельную реализацию особого типа веры не следует отождествлять с мифами о сотворении чудес божественными персонажами. Таким образом, магия – это специфическая форма *человеческой* деятельности, а не религиозно-мифологические сюжеты, наподобие евангельских рассказов о чудесах, творимых Иисусом Христом, или кришнаитской легенды о младенце Кришне, который в течение нескольких дней удерживал на своем мизинце гору, чтобы защитить своих адептов от губительного ливня.

Феномен магии складывается из пяти компонентов. Главным компонентом является целенаправленная деятельность: достижение практического утилитарного результата (излечение больного или, напротив, нанесения вреда объекту магического воздействия; соответственно этому различают белую и черную магию; обеспечение удачной охоты, рыбной ловли, получения хорошего урожая (магия плодородия).

Вторым компонентом магии является её *осмысление* посредством указания на механизмы, средства магического действия и их предназначения. В зависимости от механизма магического действия принято различать *контактную, инициальную, парциальную, имитативную* магию. Средствами магического действия могут быть: волшебный жезл или перстень, различные мази и снадобья, определенные числа, волшебные слова и молитвы, а также символы, например «охранительный круг». Чрезвычайно богата символами арабская магия. Арабо-исламские колдуны регулярно пользовались традиционными атрибутами волшебника: пентаграммами, Печатью Соломона и Щитом Давида, Глазом Гора и Ладонью Бога Луны¹³. Особо важным инструментом злокозненных колдовских действий считались «черные книги». Известный русский фольклорист А.Н.Афанасьев писал: «Колдовство – *знахарство* – по поверью, совершается бесовскою помощью; дьяволы дают колдунам и колдуньям *черную книгу*... Черная книга наделяет своего владельца силою вызывать нечистых духов»¹⁴.

Третий компонент магии — *обоснование* магического действия. Для этого используется «заповедное знание», особая *мифологема*, которая считается залогом результативности, эффективности и неотвратимости магического ритуала. По словам А.Н.Афанасьева, ни один заговор не действителен без закрепления его знаменательными именами острова Буяна и лежащего на нем «горючего камня Алатьря». Эта ссылка на языческий сакральный топос свидетельствует о том, что нерушимость заговора гарантируется в конечном итоге его связью со структурным строением Космоса. Более сложное мифологическое обоснование имел магический обряд древнего Китая под названием «изгнания *Но*», который совершался при похоронах и при смене сезонов под Новый год. Сезонное отправление этого обряда служило изгнанию вредоносных влияний из дворца. «Символика и обрядность Великого Изгнания не оставляют сомнения в том, что ее главным действующим лицом предстает в облике экзорциста-*фансянши* Желтый предок — Хуан-ди. Четырехглазая маска, разбрасывание растерзанной плоти собаки и барана по четырем сторонам света, удары копьём по четырем углам могилы указывают на божество центра и главного прапредка китайцев, а медвежья шкура на плечах экзорциста напоминают о том, что Желтый владыка являлся первопредком/тотемом рода Юсюн (Юсюн — «Владеющий медведем»)»¹⁵.

Четвертый компонент магии — специальные руководства (гримуары), оккультные учения о магии. Два самых почитаемых гримуара были написаны самим царем Соломоном и назывались «Ключ Соломона», или «Большой Ключ» и «Малый ключ Соломона» или «Леметон». Соломон, правивший в Израиле в X в. до н.э., слыл всемогущим волшебником, перед которым смирялись все духи. В «Малом ключе» им даны рабочие рекомендации по вызову семидесяти двух главных демонов и их помощников.

Пятым компонентом магии является институт профессиональных исполнителей этого сакрального действия — институт магов, колдунов (волшебников). На сегодняшний день существуют даже международные союзы ведьм и колдунов.

Морфогенез архетипов (на примере магии)

Рассмотренные функциональные различия архетипов (модулей) и структурное строение магии носят *изоморфный* характер, т.е. не зависят от их содержания. Теперь настало время вплотную заняться *сакральным содержанием* этих систем и показать, что ему свойственен

исторический *морфогенез*, в основе которого лежит типология форм религиозного сознания, или что тоже — типология *сакральных актов*. Применительно к *магии* это означает, что в зависимости от типа сакральности, фигурирующего в магическом действии, различается несколько его видов, выстраивающихся в последовательный ряд иерархически всё более утонченных и высоких практик.

1. *Натуралистическая* магия существует на основе фетишистского сознания с использованием реальных или мнимых свойств вещей, которым приписывается сакральное значение. Древнейшая натуралистическая магия оперирует с огнем и водой, с различными видами трав, деревьев, минералов. По сей день сохраняется обряд посыпать жениха и невесту зерном, конфетами, монетами, чтобы способствовать плодovitости и материальному благополучию молодой семьи. В магии чисел особое значение приписывается единице, тройке, семерке и девятке (считающейся числом высшего значения), а также числу 108.

Действия натуралистической магии могут быть весьма сложными, о чем свидетельствует описание известных друидам приемов разведения костра, обладающего могущественной (сакральной) силой. Считалось, что «наиболее силен именно огонь самого могущественного, самого искусного в магии друида». Согласно одной древней легенде, «губительный огонь из рябины, разоженный друидами короля Кормака, был побежден благодатным огнем, который, в свою очередь, зажег Мог Руитх. Причина превосходства Мог Руитха, впрочем, проста. Его костер был сложен в форме маслoбойки с тремя сторонами и тремя углами, но с семью ходами, тогда как в костре на севере [оказавшемся не столь могущественным] имелось лишь три хода. Тот не был ни расположен, ни особым образом сложен, а дрова для него свалили просто грудой»¹⁶.

Отметим, что знание магической конструкции костра позволило придать огню большую эффективность и превзойти противника. В описании обряда перечисляются следующие магически значимые факторы: использование рябины — священного дерева друидов, треугольная форма костра (треугольник считается магической фигурой в архаических представлениях многих народов мира), семь ходов в кострище (семь — цифра с большим магическим значением), заповедное знание о «правильном» расположении костра. Здесь перечисляются *фетишистские свойства* вещей, задействованных в магическом обряде, и именно эти свойства обеспечивают, по представлению друидов, эффективность описанного противоборства двух магов.

Не менее сложной, изощренной по технике и порой весьма продолжительной были обряды сельскохозяйственной магии плодородия.

2. Магия с использованием *сакральных сил и энергий*, которые обладают самостоятельным существованием в отличие от сверхъестественных свойств фетишей. Это *активность, энергия*, скрытая в материальном субстрате, их носителе — в колдунах, ведьмах, чаровниках. Они владеют искусством белой или черной магии и в обрядах используют заговоры, волшебные зелья, жезлы, мечи, кубки и т.п. Таким образом, колдун, ведьма, чаровник принадлежат к типу *магов*, действия которых эффективны благодаря наличию у них внутренней сакральной силы и энергии. Современная наука отождествляет эти сакральные фигуры с людьми, наделенными паранормальными способностями и стремится дать им объяснение без традиционной мифологизации и мистификации этих архаических феноменов.

Интересно отметить, что предложенная морфогенетическая типология магии совпадает с тем, что писал об арабском оккультизме Ибн Халдун (1332–1406), который разделял магию на два типа: «чистую» магию и талисманы. «Чистая» магия — это сила, которая исходит изнутри мага без посредников и «помощников» (*tuawin*). «Чистым» магам нет необходимости заклинать духов. Вспомним о манакаше — неисчерпаемой оккультной силе, которая не является ни доброй, ни злой и всегда находится в распоряжении у мага; эта сила обладает чуть ли не психофизической природой¹⁷. Фактически Ибн Халдун имеет в виду *оккультную магию*, т.е. *колдовство*.

При магии второго типа, получившей общее название «талисманной», адепт вступает в контакт с внешними силами и использует их. Талисманы нужно изготавливать в строго определенное время. Обычно они состоят из железа, меди или из сплава этих магических металлов. Люди, стремящиеся посеять вражду, изготавливают талисман квадратной формы в период, когда Луна находится в созвездии Овна. Круглый талисман, изготовленный в то же время, заставляет духа рассказать, где спрятан его клад. Медная дощечка со словом *ATHORAY*, которому покровительствуют Плеяды, наделяет сверхъестественными способностями моряков, воинов и алхимиков. Когда Солнце или Луна войдут в соответствующее зодиакальное созвездие, проявятся скрытые свойства того или иного талисмана, который принесет пользу его владельцу¹⁸. В данном случае Ибн Халдун рассуждает об *астральной магии*, использующей механизм связи с астральными телами, и родственной *магии сродства*. Таким образом, талисманная магия — *натуралистическая магия*, её орудия изготавливаются в соответствии с астрологическими представлениями, что говорит об использовании *заповедного знания*, другого архетипа в нашей типологии элементарной сакральной веры.

В древнейшие периоды российской истории колдуны/колдуньи пользовались большой известностью как врачеватели, способные изгнать из больного вредоносные силы, очистить и восстановить его организм. С введением христианства Церковь развернула упорную борьбу с колдовством и добилась его законодательного запрещения. Царская окружная грамота 1648 г. и Домострой запрещали «зваться» «и волхвов и с кореньем, и с зельем»¹⁹. У колдунов «коренья и зелья» означали уже не просто сакральные фетиши, а нечто большее – носителей сакральных (очистительных и целительных) сил и энергий. У мага средства фетишистские, у колдуна – оккультные, т.е. энергетические. А.Н.Афанасьев указывает на специфические для колдуна магические действия и их результаты, к которым не способны агенты *натуралистической магии*, не обладающие особыми (колдовскими) силами, энергиями и знаниями: у колдунов и ведьм – *способности (силы)* «скрадывать дождь, росу, свет, производить бесплодие, наводить порчу...»²⁰.

3. *Спиритуальная* магия имеет дело с духовными энергиями, силами и сущностями, свойственна даосизму, тантризму, обрядности индейцев (например, в трактовке К.Кастанеды). В даосизме существуют два способа сакрального совершенствования адепта: «внешняя алхимия», обретение долголетия и даже бессмертия средствами *натуралистической магии* и «внутренняя алхимия», при которой средствами *спиритуальной магии* осуществляется очищение и совершенствование энергетических субстанций организма для превращения человека в бессмертный дух, т.е. осуществляется сакральное перевоплощение человека.

Часто *спиритуальная* магия использовалась в демонстрационных целях *шаманами, йогами, факирами* или *чаровниками*, как называли в древней Руси людей, способных *наводить чары* – вызывать галлюцинации, гипнотические иллюзии. На глазах у изумленных соплеменников шаман мог во время камлания воткнуть себе в грудь нож или выстрелить из ружья или даже танцевать с отрубленной головой. Всё это проделывалось для укрепления веры в его могущество. Йоги создают миражи перед собравшимися с другой целью – доказать иллюзорность повседневной картины мира, неспособность обыденного ума узреть подлинную реальность.

4. *Спиритическая* магия считается способной воздействовать на духов, даже самых могущественных, и заставить их выполнить повеление мага (волшебника). Однако не всякое взаимодействие с духами следует относить к магии: в *шаманских* обрядах преимущественно

используется *мистическая* связь с духами, а не магия, то же самое следует сказать о *спиритах*, практиковавших сеансы визуализации духов умерших и бесед с ними.

По традиционным тибетским поверьям, изгнание духов — единственное универсальное средство от всех вызываемых злыми духами болезней. Широко известен магический обряд заточения духов, состоящий в том, что «невидимых демонов заставляют войти в изображение приносимой жертвы, после чего исполнитель обряда читает нараспев соответствующее заклинание с тем, чтобы они не смогли освободиться из заточения». При исполнении этого обряда вызываются божество-защитник исполнителя обряда и духи, составляющие свиту этого божества²¹.

Изгнание «злого духа», «нечистой силы» из одержимых совершается в католической церкви посредством обряда *экзорцизма*; и сегодня некоторые православные священники с этой целью производят так называемые *отчитки*, впрочем, неодобряемые церковным начальством.

5. *Высшая, трансцендентальная* магия используется для принудительного воздействия на потустороннее божественное начало с тем, чтобы побудить его к благожелательным действиям в пользу мага и его клиентуры. Тем самым и на высшем уровне магия остается по своей природе принудительным воздействием и принципиально отличается от других архетипов — *моления* и *поклонения*, которые в развитых религиях считаются адекватным отношением к верховному сакральному существу, тогда как магия объявляется неопозволительной гордыней и дерзким вызовом всемогущему божеству.

Мы подробно проследили морфологию *магии*, показав на её примере сложность строения *элементарных типов сакральной веры* (функциональных архетипов-модулей) и особенности их исторического морфогенеза.

В заключение остается только бросить беглый взгляд на общую композицию сакральной веры. *Архетипы* (элементарные веры) составляют её исходный функциональный рубеж, а над ним надстраиваются *комплексные веры*, такие как шаманизм, друизм, жреческие религии, которые выполняют не одну специализированную функцию *архетипа* веры, а целый набор рядоположенных и взаимодополняющих друг друга функций. Третий уровень образуют *универсальные веры*, представителями которых являются развитый даосизм, буддизм, индуизм, монотеистические религии.

В истории происходил переход от элементарных вер к комплексным, а затем к универсальным, однако наблюдается и обратный процесс выделения элементарных вер из комплексных (неошаманизм уже

не является шаманским комплексом, а свелся к астральным путешествиям). Современные универсальные религии также столкнулись с *инволюционным процессом* — их окружает всё более плотная аура *новых религиозных движений, мистических течений, разнообразные неомифологии*. Тем важнее становится научное исследование функциональных элементов, из которых исторически сложились грандиозные религиозные системы современности и на которые они на наших глазах распадаются.

Примечания

- ¹ Мосс М. Социальные функции священного // Мосс М. Избр. произведения. СПб., 2000. С. 229.
- ² Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманизма на Алтае. М., 1991.
- ³ Иные трактовки природы религиозной веры: в качестве дара божьего, либо врожденного свойства человеческого сознания, либо проявлений подсознания, либо перинатальных переживаний человека — в принципе не отвергают функционального значения рассматриваемого сакрального архетипа — модуля-установки.
- ⁴ Мосс М. набросок общей теории магии // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 232.
- ⁵ Словарь античности. М., С. 561.
- ⁶ Идрис Шах. Магия Востока. М., 2000. С. 101.
- ⁷ Генон Р. Размышления об индуизме / Пер. Т.Б.Любимовой. М., 2003. С. 87.
- ⁸ См.: Бекорюков А. диакон. Франциск Ассизский и католическая святость. Издание Сретенского монастыря. 2001. С. 29–32; Святой Франциск Ассизский. Сочинения. М., С. 151, 155, 159; Преподобных отцов Варсануфия и Иоанна руководство к духовной жизни. М., 1993. Ответ св. Нифонта 2; Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского. СПб., 1995. С. 262, 424.
- ⁹ Примечательны высказывания М. Мосса по этому вопросу. Говоря о различии между *магией* и *религией*, Мосс отмечает, что «если и существуют обряды, явно отличающиеся от номинально религиозных, то именно в магии» (Мосс М. набросок общей теории магии // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 230). Вместе с тем он надеется «в скором времени разрешить противоречивый вопрос отношения магии и религии» (Там же. С. 231).
- ¹⁰ См.: Султанова Мира. Философия культуры Теодора Розака: (Очерк филос. публицистики). М., 2005.
- ¹¹ По словам Ю. С. Владимирова, «как физика, так и философия и религия, представляют собой видение одного мира с разных позиций... Сопоставление двух трюичных систем в современной физике и в философско-религиозных учениях, понимаемых как отражение разных сторон одной и той же действительности, открывает новые возможности для плодотворного сотрудничества деятелей различных сфер знания» (курсив мой. — Е. Б.) (Владимиров Ю. С. Фундаментальная физика, философия и религия (размышления физика-теоретика) // Наука. Философия. Религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С. 120, 133.
На наш взгляд, поиск общего знаменателя различных сторон и направлений культуры оправдан, но неправомерно под этим предлогом игнорировать принципиальное различие задач, свойственных религии и науке. Назначение первой состо-

ит в регулировании человеческой жизнедеятельности при освоении человеком окружающего мира, с тем чтобы поддерживать оптимальное равновесие между тем и другим. Назначение второй (науки) — в познании объективной реальности. Эти разные установки религии и науки не только их разделяют, но, конечно, и объединяют, только на более общем уровне конечной цели — утверждения существования человеческой цивилизации.

- ¹² Очень важен вывод М.Мосса о *сакральной специфике* магии, которая, по его мнению, предполагает расширение понятия сакрального, включение в него не только потусторонних сил, но и самих механизмов магии. Мосс пишет: «Если нам удастся найти в основании магии понятия, родственные понятию сакрального, то мы вправе будем распространить на любой вид мистической и традиционной техники то, что было установлено нами на материале жертвоприношений. Ибо магические обряды, на первый взгляд, это именно те, что в наименьшей степени предполагают вмешательство сакральных сил. Такое исследование должно привести нас к общей теории ритуала. Но наши намерения не ограничиваются этим. Одновременно мы обращаемся к теории понятия сакрального; ведь если мы видим, что в магии действуют понятия такого рода, то получаем совершенно другое представление о его значении, всеобщности и происхождении понятия сакрального» (*Мосс М.* Набросок общей теории магии // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 230).
- ¹³ *Идрис Шах.* Магия Востока. М., 2000. С. 104.
- ¹⁴ *Афанасьев Н.А.* Происхождение мифа. М., 1996. Статья «Ведун и ведьма». С. 37.
- ¹⁵ *Ермаков М.Е.* Магия Китая. М., 2003. С. 78.
- ¹⁶ *Леру Ф.* Друиды. С. 154–155.
- ¹⁷ *Идрис Шах.* Магия Востока. М., 2000. С. 101.
- ¹⁸ Там же. С. 104, 103.
- ¹⁹ *Афанасьев Н.А.* Происхождение мифа. С. 34.
- ²⁰ Там же. С. 39.
- ²¹ *Восхождение к Дао.* М., С. 357–358.

Т.Б. Любимова

Традиционализм и цивилизация*

Традиционализм, основателем которого считается Р.Генон, является мистической и эзотерической доктриной мироздания, судьбы человечества, его истории и доступных человеку познаний мира. В этой доктрине утверждается духовная, сверхчеловеческая сущность Единой Традиции, частными и ограниченными вариантами которой являются конкретные исторические культуры. Иными словами, утверждается трансцендентность Принципа Единой Традиции по отношению к эмпирической истории человечества. История выстраивается в циклическом времени, концептуальным образцом которого выступает членение временных периодов в индуизме на юги и манвантары.

Традиционализм утверждает универсальность принципов цивилизации, но он эти принципы не извлекает из наличного материала, то есть из разнообразных культурных форм, существующих в настоящее время или существовавших в обозримом прошлом. Иными словами, принципы эти не извлекаются из эмпирических данных. Они считаются метафизическими и неисторическими, в истории они только лишь проявляются. Противоположным основанием утверждения универсальности цивилизационного процесса для большинства размышляющих на эту тему как раз является видимая (доступная для узнания) картина истории, высший принцип которой может быть каким-то образом дан для познания. Достаточно вспомнить Гегеля и его рассказы о развертывании Абсолютного Духа через все ступени

* Работа выполнена по гранту РГНФ 06-03-00009а «Толерантность культуры и глобализация мира».

сознания. Развертывается же он в физическом, наличном мире. Во всех случаях образцом и вершиной такого развития оказывался западный мир, критерием, как правило, выступали наука, техника, этический прогресс или же накопление материального богатства. Материальная сторона, безусловно, принималась всеми как достижение. Критики же цивилизации ограничивались ее моральной и духовной стороной, разложение и деградация которой представлялась как распад основ цивилизации. Критерии высокого развития всегда берутся из арсенала представлений участников и сторонников этого развития.

Термин цивилизация в этом случае употребляется в единственном числе. Противники этой позиции говорят о многих цивилизациях, иногда отождествляя с ними особенности каждой более или менее отличимой от других культуры. Однако утверждать единственность цивилизации можно и на других основаниях, а именно на том, что человечество есть единое целое и проходит единый путь своего становления. При этом необходимым предположением становится телеологическая природа истории. Иными словами, за видимыми рисунками событий просматривается целесообразный порядок и целенаправленная воля, превосходящая наше эмпирическое разумение. Тогда цивилизация едина, а ее исторические варианты суть реализация различных ее аспектов, возможностей, в определенном смысле, пробы и ошибки. Такой подход как раз свойственен по сути традиционализму, хотя его представители называют цивилизациями как раз эти конкретные исторические варианты упомянутого единства, которое носит имя Единой Духовной Традиции. В отличие от картины единого поступательного и разумного хода истории, направляющейся из царства необходимости в царство свободы, традиционализм усматривает ее движение в противоположном направлении, точнее говоря, из царства духовной жизни в хаотическое и катастрофическое состояние крайней материализации.

Вопрос о количестве цивилизаций, их размерности и параметрах связан с широко распространенным мнением о «восходящем развитии» или прогрессе человечества. И опять, критерии взять больше неоткуда, как только из арсенала оценивающего этот прогресс. Если просвещенческий, а впоследствии и материалистический, взгляд на историю этот прогресс уверенно утверждает, то традиционализм столь же уверенно его отрицает, а утверждает, напротив, регресс. На то, что материальный прогресс представляется очевидным, традиционалист отвечает: современный человек уже настолько деградировал, что не может себе даже вообразить, каково его истинное (здоровое) состояние, ведь этот прогресс творится за счет чего-то невозможного.

Существует водораздел между научным (социологическим, историческим) и метафизическим рассмотрением истории и тех «сущностей» (сообществ, групп, культур, цивилизаций), которые в этой истории неким образом пребывают и претерпевают изменения или их провоцируют. Он лежит не в том, как эти сущности понимаются, а в том, что причины их образования и смысл их существования полагаются совершенно различным образом.

В традиционализме иерархия мыслится иначе, чем при обычном употреблении этого слова. Иерархия тоже строится не по эмпирическим критериям, то есть никакие заслуги в материальной области деятельности не определяют позиции в этой иерархии. В ней не может быть какой-нибудь «экономической элиты», тем более финансовой, спортивной, политической. Элита может быть только духовной и интеллектуальной. Причем не образование и обучение в нашем смысле, то есть накопление сведений и навыков, ведут к обретению позиции в иерархии, а только качество субъекта и посвящение. Эрудиция ничем не может помочь в обретении особого качества знания в каждом конкретном случае. То есть если верхний уровень иерархии нарушен (интеллектуальная элита), то его нельзя восполнить, обучив «подножье» пирамиды: кто был ничем, тот никогда не станет всем или хотя бы кем-нибудь, кем-то. Обретение качества происходит через посвящение.

Характерно отношение к переломным моментам истории, например к эпохе так называемого осевого времени. Теоретики истории цивилизаций видят в этом смену всего строя жизни, возникновение новых социальных и культурных институтов, новых идеологических форм. Почему они вдруг возникают – то ли из-за развития производительных сил и производственных отношений, то ли по причине смены ступеней развертывания Абсолютной Идеи, то ли из-за относительного перенаселения, – объяснения привлекаются из той же плоскости, в какой обнаруживаются и сами рассматриваемые феномены. Смена типов цивилизаций есть для них эмпирический факт. Возникновение трансцендентного «иного мира» (боги архаического человечества были, как считают исследователи, невидимым продолжением жизненного повседневного порядка, «предками») рассматривается как эволюция или революция типов социальной и культурной организации. Для традиционализма причина таких важных изменений коренится в общем характере проявления духовного принципа. Высшая Духовная Традиция (она едина для всего цикла проявления, а значит, для всех обществ и цивилизаций) со временем, по ходу истории, удаляется из форм повседневной жизни, становится

ся достоянием исключительных, замкнутых сообществ и групп. Иными словами, она становится эзотерической, недоступной для непосвященных. Необходимость в развитии и формализации (все возрастающей со временем) новых социальных институтов и культурных форм можно понять как замещение и восполнение утраченного духовного и интеллектуального смысла. Так в возникших новых религиях, наряду с глубокими традиционными символами, возникают различные доктрины, происхождение которых можно назвать чисто человеческим, источником коих является чувство и воображение. Чем дальше та или иная религия отходит от изначальной Традиции, тем больший вес приобретают эти чисто человеческие моменты. Они представляются важными с точки зрения социальной функции религии, поставляя для данного общества формулы целей, элементы мировоззрения, ритуалы, образцы поведения и чувствования, интегрируя его таким образом. Но именно эта чисто человеческая составляющая религий ведет к образованию закрытых сообществ, к противостоянию с другими, где в роли интегрирующей идеологии выступают другие варианты религий. Чем дальше от Традиции, тем вероятнее война всех против всех. Чем более формализованы религии, тем вероятнее религиозные войны.

Обычное возражение в адрес любой теории нисхождения от более высокого уровня к современному состоянию человечества состоит в том, что археология не предоставляет никаких данных, подтверждающих эту точку зрения. Однако это возражение может быть аннулировано с точки зрения традиционализма тем, что с эзотерической точки зрения высшее состояние мира отделено от низшего, нисходящего состояния как бы непроницаемым экраном. Подобно тому, как больной человек просто не знает (не помнит), что такое здоровье, хотя может встречать здоровых людей каждый день, так и деградирующее человечество просто не видит более высокое (здоровое) состояние, утраченное, как представляется, навсегда. Даже если бы археологи и нашли что-нибудь, они не могли бы это опознать как знак более высокого развития. К тому же, на самом деле, такие следы нередко встречаются на Земле: Великая Пирамида, Пирамиды в Америке, Стоунхендж, Баальбек и т.п. Слишком много свидетельств, и они еще не поняты!

Наши идеи относительно хода истории неизбежно остаются только идеями; мы можем только строить гипотезы относительно общего рисунка событий, их смысла, влияний друг на друга, не говоря даже о так называемых движущих силах истории и о характере исторического времени. Теоретические конструкции науки истории и философии

фии истории неизбежно остаются только гипотезами, в том числе и потому, что из бесчисленного количества событий надо выбирать некие «значимые» и затем их между собою связывать, оправдывая устанавливаемые связи тоже весьма произвольно, исходя из собственных представлений о жизни. История всегда строится от современности назад, в прошлое, а излагается, наоборот, от условного «начала» к настоящему времени, как будто книга, которая читается с конца к началу. Образно эту ситуацию можно себе представить как экран (на нем отображено все прошлое, из которого мы различаем лишь очень малую часть). На этом экране множество точек (это события, о которых по некоторым причинам остались различные следы на экране). Исследователь или философ смотрит на этот экран (ведь он не может видеть непосредственно все прошлое, в лучшем случае только фрагменты своей прошедшей жизни). Чтобы объяснить видимую картину на экране, в которой невозможно найти смысл и порядок, он либо соединяет какие-то точки между собой, полагая, что они и в действительности были связаны причинным образом, либо накладывает свою конфигурацию, свой контур, соответствующий его идее относительно связи событий, пренебрегая остающимися точками, как несущественными. Гегель, очевидно, идет вторым путем. Он строит контур, по его представлениям, поступательного обнаружения Истины за ее недостаточными или превращенными формами. Этот контур начинается и заканчивается в его собственной философии. Только на первый взгляд это кажется несколько странным и натянутым. То же хотел сделать и Кант (устранив прежнюю метафизику и создав окончательную, неопровержимую, научную), то же намеревался сделать Гуссерль. Вообще для философа это отнюдь не странная идея. Она вытекает из главной установки западной философии — надежно установить если не саму Истину, то, по крайней мере, выстроить путь к ней из утверждений, основанных на достаточных основаниях, которые выдвигает и принимает сам автор.

Гегель шаг за шагом «помогает» Истине своим рассуждением расти и созревать по ходу становления разных исторических форм сознания. Он утверждает прогресс в постижении Истины. Он абсолютный антитрадиционалист. Согласно Генону, напротив, Истина все более и более закрывается от деградирующего человечества. Правда, причины этой деградации он представляет несколько абстрактно, согласно традиционному взгляду сменяется все целиком состояние мира. Предыдущее состояние оказывается непроницаемым для последующего.

Формой проявления истины для Гегеля являются ступени развития сознания и самосознания. Они разворачиваются в социальной жизни, в искусстве, религии, философии и науке. Первый момент самосознания дает начало диалектике господства, власти, которая объективируется в социальной жизни.

Воля к власти противоположна в определенном (важном) отношении воле к жизни. Власть и господство имеет своей противоположностью рабство и подчинение. В диалектике раба и господина Гегеля первым шагом самосознания является готовность принести в жертву жизнь *другого*: «Каждый идет на смерть другого» и «Риском жизнью подтверждается свобода»¹. Поэтому противостояние господина и раба идет не на жизнь, а на смерть. Власть есть возможность односторонне реализовать такую жертву. Власть, господство над вещью есть работа над ней, абсолютная власть есть абсолютное разрушение вещи. Раб — это вещь, наделенная самосознанием. Поэтому абсолютная власть над человеком есть его уничтожение. Вещь выступает посредником в отношениях «раб и господин»: раб над ней работает, а господин ее потребляет, то есть уничтожает, оставляя за рабом не уничтоженными только те способности, которые необходимы для подготовки вещи к уничтожению (потреблению). Ее подлинный инструмент — уничтожение жизни. Идеально выражено это в «Скупом рыцаре» А.С.Пушкина. Власть здесь выступает в своем настоящем облики, то есть в виртуальном, небытийном облики денег. Деньги, как концентрат мертвого времени, не ведают никаких жизненных человеческих отношений, но требуют абсолютной жертвы всем жизненным и человеческим.

Гегель как бы излучением своего гениального ума осветил сумрак этих всепроницающих взаимных отношений господства и рабства, «тайнообразующих» все прочие социальные, личные и культурные явления. Это тот элемент, из которого с разными модуляциями строятся все социальные институты, они же и обслуживают этот основной элемент сублимации воли к власти. А.Платонов так разъяснил древнюю идею о мудрецах во власти словами своих героев: «Помнить можно на изделиях, а власть — там уже умнейшие люди: там от ума отвыкают! Если б человек не терпел, а сразу лопался от беды, как чугун, тогда б и власть отличная была!» и: «Власть — дело неумелое, в нее надо самых ненужных людей сажать»².

Истинная противоположность власти есть не абстрактная (отрицательная) свобода, которую якобы граждане ей делегируют через политические институты, а полнота жизни. Воля к жизни есть первая и естественная потребность каждого существа, обитающего на нашей

планете Земля. Древняя мудрость находила вполне естественную и органичную возможность не сталкивать эти множественные проявления единой воли к жизни в неразрешимых противоречиях. «Никто не нарушает никаких границ» — утверждает в Ригведе. Мы, конечно, не знаем, как реально жили люди в те далекие времена. Важно, что предписывалась такая норма и утверждалась такая возможность гармоничного «мирного сосуществования» всех со всеми, в отличие от современной «войны всех против всех». Нарушение динамичной и многосложной гармонии было вызвано таинственной причиной, когда власть человека в своем мире (где человек для себя и царь и бог) как бы вывернулась наизнанку и обернулась страстью к господству над мирами других людей. Это только современному человеку представляется нормальным устройство общества на фундаменте власти и подавления воли другого, господства и рабства, подчинения. Он не может иначе помыслить себе организацию совместной жизни, ведь добровольно никто не захочет предпочесть общественный интерес — личному; интересы с момента этого тайного нарушения уже никак не могут совпасть. Личная воля всегда оказывается «злой» по установленным с этого же момента критериям, а свобода — отрицательной. Отрицательную свободу каждого надо согласовывать с такой же свободой других (договор), а злые воли, само собой, надо подчинять «доброй», то есть господствующей, овладевшей инструментами власти (концентрированным мертвым временем, то есть ценностями данного сообщества, оружием, собственностью, которая имеет смысл только тогда, когда что-нибудь можно отнять у кого-нибудь). Социальные и культурные институты суть каркас этой многовековой болезни социума, за счет этого каркаса он и существует. Его невозможно сломать или разобрать, «разморозить», потому что просто все рассыплется как песок. Каждая личность-песчинка воспроизводит внутри себя этот ледяной каркас, сотканный из модуляций того же основного элемента «господства и рабства», так что «выдавить» раба можно только вместе с господином. Личность-песчинка в процессе социализации уже давно пожертвовала своим «жизненным миром», который можно теперь так называть лишь в насмешку, потому что он состоит не в «познании самого себя», а в принятых в данном социуме нормах, ценностях и сведениях, в ограниченном наборе «данных». Внутри этого «жизненного мира» тоже воспроизводятся отношения раба и господина, человек якобы должен быть господином самого себя, господином своих страстей и т.п.: вопреки распространенному мнению о том, что человек стал рабом своего тела, надо заметить, что как раз, наоборот, к телу, к своему соб-

ственному организму человек вынужден относиться как господин к рабу. Эта установка является следствием противопоставления духа и тела, когда «тело» понимается лишенным духа и сознания, как и вся несколько обделенная «природа», которая тоже якобы всего этого лишена. Поэтому природа тоже выступает в роли раба, правда, она на это, оказывается, и не думает соглашаться. И мнимому «господину» приходится за это расплачиваться. Гегель проникательно обозначил поле, на котором разворачивается диалектика раба и господина (меняющихся своими местами, как в танце), очертив его страхом смерти, готовности к ней и к принесению ей в жертву другого. Это отношение не рождается в социуме, оно рождается в сознании и производит социокультурные формы.

Слово традиция означает «передача», однако чаще под этим имеют в виду не способ передачи, а то, *что* передается. При этом в истории мысли под традицией понимались довольно разные вещи. Иногда с традицией отождествлялась вся культура, ведь она же передается во времени от поколения к поколению. В противоположность такому широкому пониманию традицией или традициями нередко называют обычаи, нравы и верования, распространенные среди тех или иных народов, общностей или групп. Различают также «большую» и «малую» (локальную) традиции.

Интерес к проблеме традиции в европейской науке и в общественном сознании связан в принципе с двумя историческими обстоятельствами. Первое состоит в ускорении социальных изменений, приведших к революциям становления современной западной цивилизации, а второе заключается в расширении исторического кругозора европейцев, столкнувшихся с другими культурами в своей повседневной жизни (а не только в рассказах путешественников, которые можно было принять за сказки или вовсе игнорировать). Иными словами, проблема традиции обозначила относительность собственной культуры, осознание этой относительности и попытку «исправить положение».

Принципиально различаются два подхода к решению вопроса относительно того, чем является Традиция в жизни человека и тех обществ, в составе которых он эту жизнь проводит. Первый ответ, и он же наиболее распространенный в сегодняшней науке и философии, состоит в том, что каждое сообщество имеет свои традиции, они передаются во времени, то есть транслируются и сами являются способами трансляции образцов поведения, мышления, чувствования, взаимных отношений между людьми. Эти социокультурные традиции суть продукты жизнедеятельности соответствующих сообществ

и они же суть регуляторы этой жизнедеятельности, то есть они представляют собой неким образом фиксированный опыт конкретного исторического сообщества или даже социальной группы. В этой плоскости рассмотрения традиции обычно противопоставляют инновации, нововведениям, и, следовательно, традиции подлежат оценке, являются объектом не столько интеллектуального познания, сколько аффективного (эмоционального) и ценностного отношения. Иными словами, традиции суть продукт социума и носят исторический и, в этом смысле, эмпирический характер, хотя в них речь может идти о метафизических предметах. В таком случае содержание традиций (пусть даже и метафизическое) не принимается всерьез, то есть оно не признается априори истинным именно потому, что оно есть содержание обычаев, сложившихся верований, религиозных и других форм социальной жизни. Их содержание *фактично*, оно признается отвечающим фундаментальным условиям человеческого существования, архетипично, но вопрос об истинности здесь не стоит. Так рассматривают традицию социология, психология, этнография при всех модификациях, которые могут в деталях расходиться, но в принципе сходятся. Традиция при этом как таковая не считается неким священным предметом, а полагается, что, напротив, она и есть механизм сакрализации тех или иных социальных функций и ролей. То есть на самом деле эти предметы не священны, но в целях нормального функционирования сообщества они считаются священными, в них *верят*. Понятно, что так понятая традиция чаще всего противопоставляется рациональному началу и вообще всякому интеллектуализму. Она оказывается объектом веры, чувства, преданности, принимается практически бессознательно. Человек с самого рождения оказывается окутанным традициями, которые сопровождают его до самой смерти, и он может этого даже не осознавать.

Второй подход, развитый Р.Геноном и другими мыслителями, близкими ему по своим воззрениям, отличается мистической окраской, в нем четко различаются два уровня рассмотрения: явный, профанный, т.е. доступный обыденному сознанию, и скрытый, тайный, священный, доступный сознанию, освободившемуся от ограничений профанного видимого мира. Скрытое, тайное, эзотерическое знание открывает совершенно иную панораму истории человечества, отличную от той картины, которую рисует эмпирическое познание исторических «фактов».

Традиция едина, и это изначальное единство находится вне исторического времени, оно вообще вне человеческой истории. Она имеет божественное, духовное происхождение. Так называемое ми-

фологическое время, «время бно», не считается здесь продуктом воображения или памятью бессознательного. Время «начала» в высшей степени реально и как раз оно и есть время Традиции. Это полностью согласуется с утверждением о божественном происхождении Вед в индуизме, впрочем, практически в каждой культуре указывается на божественный источник знания, письменности, устного предания, других культурных установлений и норм. Антропологи называют таких «авторов» знаний, норм и прочих установлений культурными героями, однако они полагают, что такие герои суть продукт исторической мифологизации, то есть это герои-мифы. При чем миф, конечно, понимается как несущий в себе ценностное и аффективное значение, но не является знанием. Доктрина Единой Духовной Традиции, напротив, полностью разделяет позицию Вед, да и сами мифы не считает вымыслами, сказками, а демонстрирует их эзотерическую, «оборотную» сторону, показывая, что их видимая, профанная сторона есть шифр знания о законах духовного мира. Напротив, сторонники концепции «традиции-обычая» интерпретируют символизм мифа, как правило, через соотнесение с социальными и природными явлениями при довольно узком понимании природы и общества.

К Единой Духовной Традиции, о которой говорит Р.Генон, принадлежит не только существующее сейчас человечество, она охватывает собою все космические циклы, то есть она охватывает все универсальное существование. В нашем цикле изначальное знание о Традиции предоставляет индуизм, причем в историческом времени, когда Веды были записаны и разделены в соответствии со стихиями (неразделённая Веда соответствует эфиру), это изначальное знание становится трудно доступным, оно становится в этом смысле тайным, эзотерическим. Возникает иллюзия разнообразия учений: ведизм, брахманизм, индуизм, тантризм. Однако это лишь «развертки», конкретизация учения Вед, всё, что из учения Вед не выводится или противоречит ему, должно быть исключено из Традиции. Однако учение Вед, а тем более ведические ритуалы, какими они были «в начале» (в более светлые эпохи), теперь уже не могут практиковаться и быть поняты как таковые, они комментируются и истолковываются, упрощаются и приспособляются к уровню сознания современного человека.

Но в историческое время мы можем обнаружить великое разнообразие культур, религий, верований, нередко таких странных и противоречащих друг другу. При этом каждая из них, как правило, считает только себя истинной, а остальные ложными или даже демони-

ческими, а другие народы — варварскими. Как все это согласуется в единстве, если на протяжении всей известной истории человечества мы видим лишь раздоры и войны, в том числе и религиозные?

На этот вопрос ученые, занимающие позицию позитивной и рационалистической науки (социологи, антропологи, историки), с одной стороны, и традиционалисты, — с другой, дают совершенно разные ответы. Для первых, если обнаруживается сходство некоторых черт в различных культурах, то инварианты (неизменные компоненты и структуры) ищутся на уровне психологии, особенностей социального устройства или исторических обстоятельств, в которые попадали носители этих культур. То есть отмечаются эмпирические, по существу случайные аналогии, обобщая которые ученые делают далеко идущие выводы. Традиционалисты же, напротив, считают все существующие на Земле культуры и цивилизации вариантами проявления трансцендентных эмпирическому познанию принципов, которые носят не материальный, а духовный характер, имеют нечеловеческое происхождение, то есть эти принципы нельзя выдумать, создать произвольно или же познать, не возвысив свое сознание до необходимого уровня.

Здесь уместна аналогия с цветом и светом. Луч белого света содержит в себе все оттенки цветов; они, цвета, там не «смешаны», а суть одно. Когда же мы смешиваем отдельные цвета, то есть краски (аналогия сложившихся и проявленных форм), мы не получаем белого цвета, а если смешать все цвета, краски, то получится грязный, почти черный цвет. Белый цвет, если смешивать элементы его состава, превращается в черный! Изначальная Традиция — это «белый свет», содержащий в себе все потенции, все варианты исторических религий и культур, их многоцветную мозаику, разворачивающуюся в пространстве и времени. Как раз методы и установки современной науки в этой области приводят к такому смешению, когда основным цветом оказывается серый.

Согласно теории Генона, культуры (во французском языке чаще используется слово цивилизация с тем же значением) не вырастают одна из другой подобно ветвям дерева, не являются прямыми наследницами друг друга, хотя все они и живут за счет единого невидимого «метафизического ствола» Традиции. Их можно представить себе скорее как проявленные отпечатки или же проекции некой не проявленной (если принять геометрический образ, то многомерной) сущности на плоский «экран» физического, воспринимаемого чувствами мира явлений. Интересно, что сам материальный мир возникает в ходе этого проявления, то есть «экран» создается вместе с «отпечат-

ками»! Эти отпечатки или проекции несут в себе только определенные аспекты или даже фрагменты, черты, но они не вмещают Традицию полностью, однако и не являются полностью чуждыми ей, в противном случае они просто не могли бы существовать. Духовная Традиция, трансцендентная миру явлений, полностью явлена лишь в первые мгновения мирового цикла (Сатья-Юги). Развертывание ее во времени, или, точнее говоря, развертывание времени в пространственно-материальный мир есть нисхождение. Абсолютного разрыва с Традицией тоже не может быть, в таком случае пространственно-временной материальный мир мгновенно свертывается. Но это происходит уже в самом завершающем периоде цикла, очевидно, в конце Кали-Юги.

В самом общем виде позицию Р.Генона можно сформулировать следующим образом.

Существует изначальная Духовная Традиция, охватывающая собою все Универсальное Существование. Существуют различные типы цивилизации, как и различные типы людей, причем эти различия не случайны. В процессе нисхождения Традиции различия сначала увеличиваются в соответствии с градацией ступеней сознания, а затем (в эпоху, уже близкую к нам) происходит их хаотическое смешение, возникает псевдо- и антитрадиция. Нельзя утверждать превосходство того или иного типа цивилизации в абсолютном смысле; в едином плане Универсального Существования все они занимают свое место. Нет прямой линейной зависимости между ними. Общее движение во времени всей последовательности представляет собою нисхождение от более полного и истинного Знания к смешанному, искаженному, частичному типу ментальности.

Для постижения эзотерических связей, пронизывающих Универсальное Существование и символически представляемых Традицией с ее конкретными воплощениями в той или иной культуре, религии, цивилизации, недостаточно познания, ориентированного на материальный мир, то есть чувственно-рационального. Необходимо развивать высшие способности, а именно интеллектуальную интуицию. Целью же изучения различных духовных традиций, существующих и существовавших в историческом времени, должно быть формирование подлинной интеллектуальной элиты, которая ориентировалась бы на постижение высших принципов и была бы способна действовать в согласии с ними. От формирования и качества этой элиты зависит весь порядок жизни и устройство сообщества, его нормальность, что означает для каждого человека, живущего в этом сообществе, возможность духовной реализации, какую бы социальную

позицию он ни занимал. Именно она, элита, ответственна за трансляцию истинного Знания из бесконечного божественного вселенского источника в мир воспринимаемых чувствами и умами форм и имен, то есть в привычный для нас мир конечного опыта, физический мир. Традиция, таким образом, понимается как истинное Знание и высший интеллект. Она транслируется не во времени, по горизонтали, так сказать, а из вечности во время, при этом выбор нужного момента во времени, когда будут открыты тем или иным людям или сообществам Знания, невозможно предсказать, исходя из представлений нашего ограниченного опыта. Дух, как говорится, дышит, где хочет.

Очевидно, что такое понимание Традиции значительно отличается от распространенного представления о ней, как о прошлом опыте, свернутом в устойчивых культурных формах и социальных институтах, который передается от одного поколения к другому. Чуждая метафизики наука всегда имеет в виду только близкие к нам в историческом времени конкретные социокультурные стандарты, образцы, фрагменты, которые по какой-либо причине выжили в соревновании с другими соседними, современными им, более ранними или более поздними, стандартами, образцами, фрагментами, даже обрывками. Эти обрывки и фрагменты прошлой культуры (своего общества или какого-то другого) нередко составляют архаический слой в составе актуально действующей культуры, слой, по преимуществу не осознаваемый, принимаемый фактически и бессознательно. В этом смысле, поскольку такие образцы и фрагменты действительно могут содержать не только следы эмпирического опыта, но и аспекты метафизической Традиции, она может присутствовать и не быть различаемой большинством людей в каждом элементе культуры. Не различается она из-за особой «оптики» общеупотребимых элементов культуры. Например, на полу лежит ковер, в середине которого выткан большой кругло-квадратный «цветок». Если в него взглянуть и вдуматься, то можно увидеть и «прочитать» мандалу, а в ней ведь заключена определенная метафизика, эзотерическое представление о мире. Так мы буквально попираем ногами Традицию, не замечая ее присутствия.

Таким образом, первое принципиальное отличие в понимании того, что есть Традиция, заключается в ее отношении со временем, в первую очередь, конечно, историческим, но не только. Понимание исторического времени зависит, разумеется, от метафизической концепции времени. О том, что такое время Традиции, переживание которого еще сохранялось в архаических обществах, М.Элиаде пишет: «В таких обществах считалось, что миф передает *абсолютную истину*, так как повествует *священную историю*, то есть стоящее выше челове-

ка откровение, имевшее место на заре Великого Времени, в священное время начал *in illo tempore*. Будучи *реальным* и *священным*, миф становится типичным, а следовательно и *повторяющимся*, так как является моделью и, до некоторой степени, оправданием всех человеческих поступков. Другими словами, миф является *истинной историей* того, что произошло у истоков времени, и предоставляет образец для поведения человека. Копируя типичные поступки бога или мистического героя или просто подробно излагая их приключения, человек архаического общества отделяет себя от мирского времени и магическим образом снова оказывается в Великом священном времени»³. Исключительно значение, признаваемое за «началами», имеет разные варианты и, разумеется, встречается повсюду. Отсюда и повсеместно встречающаяся идея восстановления, возрождения, воскресения чудесным образом или с помощью различных духовных практик и связанная с этим цикличность времени. Возврат к началам равноценен исцелению от страданий существования в историческом времени. Наиболее разработанной и философски осмысленной эта концепция времени была в индуизме с его делением на юги, манвантары. Р.Генон тоже принимает индуистскую концепцию деления временных периодов. К тому же время качественно, циклично, причем конец и начало цикла лежат вне времени, вне проявленного мира. Время — это творческая сила (шакти Брахмана, например, у Бхартрихари, это кукловод, душа Вселенной⁴).

Если традиционное общество отождествляют с примитивными, до письменными, до индустриальными племенами, живущими вдали от центров западной цивилизации, то есть просто противопоставляют его современному состоянию западной цивилизации, то принимают близкое к обыденному представление о времени как о линейной, необратимой направленности или же более чувственный образ потока, реки времени. В таком случае «традиционное общество» начинает «скользить» по оси исторического времени вспять, не встречая на своем пути какого-то определенного своего образа. Традицией в таком случае можно назвать все, что кануло в прошлое, но тем не менее может быть как-то предъявлено для современности. Отсюда возникает определение традиции как наследия, а вместе с этим и неопределенность относительно того, что можно признать традицией, а что таковой не является. Иными словами, это понятие приобретает исключительно охранительный и в то же время негативный оттенок. Оно противопоставляется современности, а современность постоянно «скользит» по оси времени. Отсюда две противоположные, но между собой связанные установки по отношению к та-

ким «историческим традициям»: с одной стороны, уважение и демонстративная приверженность к ним, а с другой стороны, призывы «начать всё с начала», начать историю с чистого листа, потому что состояние, признаваемое современным (в данный момент истории) представляется невыносимым по какой-то причине. Очевидно, что в таком случае на самом деле и нет никакой традиции, а под этим скрывается только проблема модернизирующегося или вообще изменяющегося общества или группы. Это его проекции на неподвижный экран прошлого, проекции его собственного беспокойства. Тогда проблема оборачивается простым консерватизмом, который сопротивляется нововведениям всякими обманными методами, как представляют дело его противники.

Иначе говоря, это вопрос об инвариантах культуры в историческом времени, в чем, пожалуй, согласны обе схематично изложенные нами позиции. Для позитивной науки традиция – это обобщение коллективного опыта, транслируются же результаты этого обобщения как нечто повторяющееся (например, через подражание), то есть как инварианты, относительно неизменные образцы. Для эзотерического традиционализма, напротив, традиция есть принцип, делающий возможным вообще всякий опыт и культуру; принцип, хотя он явно нигде не формулируется, можно сопоставить с Абсолютной Идеей Гегеля, по отношению к которой сама природа и все человеческое существование суть инобытие. Первая точка зрения неизбежно ведет к эволюционизму, когда прогресс осуществляется через накопление опыта и традиция есть продукт этого опыта, то есть память. Вторая предполагает план творения, вселенский замысел, развертывающийся и воплощающийся не совсем явным образом по ходу истории, а опыт пребывания и действия человека в проявленном физическом мире становится возможен только благодаря тому, что Единая Духовная Традиция невидимо присутствует в истории. Культура как память есть отрицание ее метафизической составляющей, без трансцендентного «окна» она превращается в культуру компьютера. Для второй точки зрения традиция передается не только и не столько по горизонтали, как эстафета, сколько из некоего невидимого вневременного «штаба», причем «распоряжения» этого штаба не обязательно зависят от непосредственно предшествующих. Говоря современным научным языком, ноосфера Земли есть источник этих «распоряжений», выступающих для конкретной культуры как особая культурная традиция. Ноосфера как ментальный план самой Земли, а не как результат умственной деятельности человечества, хотя и оно принимает активное участие в ее жизни. Понятие традиции коррелирует с понятием

сущности (ведь сущность тоже есть инвариант явлений и свойств), из чего следует, что традиция не где-то вне культуры или она какая-то ее часть, а что она присутствует в каждом элементе культуры, но со временем ее черты становятся все менее и менее различимы. Они не различимы из-за особой оптики повседневности, как в рисунке ков-ра мы не видим мандалу.

Процесс потери из виду высших принципов в повседневной жизни связан со «спуском» от золотого века к железному, от Сатья — к Кали-Юге. Сами принципы не могут исчезнуть, просто большинство людей не руководствуются ими в своей деятельности. Последствия этого — искажения буквально во всем, в природе, в сознании, даже в самом организме человека.

Если верить свидетельствам древнего, давно прошедшего времени, — а почему бы им и не поверить? — то в начале пребывания человека на нашей Земле люди жили очень долго, библейские персонажи жили каждый много сотен лет. Веды говорят, что в Сатья-Юге люди жили по тысячи лет, китайские «предки» тоже были долгожители, а для даосизма долголетие (и бессмертие) всегда считалось высшей ценностью. Почему мы должны считать такое долголетие мифом? Только потому, что современный человек не может пока этого достичь? На самом деле в этом нет ничего невероятного. Ученые говорят, что клетки человеческого организма рассчитаны на более долгую жизнь. Причины же такого сокращения, прямо скажем, дегенерации, лежат не на поверхности. В Библии сказано, что после потопа Бог сократил срок жизни людей.

Непроницаемая водная преграда отделяет нас от нашего же прошлого, на эту зеркальную поверхность-преграду мы и проецируем самих себя настоящих, полагая, что такими люди были в далеком «допотопном» прошлом. И видим в той древности, которая на самом деле близка к нам, состояния варварства и дикости. Но это наше «мифотворчество», навязываемое прошлому, оно есть лишь проекция ограниченности нашего собственного понимания, наших возможностей. Эти «варварские» состояния мы принимаем для человеческой цивилизации в качестве исходных. Подтверждения же этому находим среди примитивных племен, образ жизни и культура которых, как нам представляется, сохраняет черты начальных времен человеческой цивилизации. Хотя такое предположение на первый взгляд и кажется весьма правдоподобным, но в действительности такие племена являются скорее всего примером деградации от более высокого уровня культуры, образцом забвения своих истоков. Они могут сохра-

нять совершенно непонятно каким образом полученные знания высокого метафизического порядка (например, племя дагонов в Африке, жрецы которого обладают неким тайным знанием, если, конечно, это не мистификация антропологов). Иными словами, состояние дикости и варварства может быть вполне вероятно следствием деградации, а не отсталости.

Тот факт, что археологи не находят следов высокой цивилизации, предшествующей нашему историческому времени, может быть объяснен по-разному. Во-первых, мы не знаем, что мы ищем и что надо искать, во-вторых, самое вероятное, что прежние цивилизации настолько превосходили современную, что они жили, не оставляя следов, то есть не нарушали гармонии Земли и Вселенной, не оставляли «мусор» от своей деятельности на Земле.

Во многом причиной такой аберрации исторического зрения может быть характерное для современной западной цивилизации отношение к природе, и даже не столько отношение к ней, сколько вообще идея природы, принятая в ней к руководству. Эта идея выработалась при слиянии разных культурных потоков: эллинизма, иудаизма (как такового и через посредство Каббалы, алхимии и прочих тайных наук), христианства, влияния арабской культуры. Это понятие (природы) было ядром становящейся науки. Оно вызревало долго и с переменным успехом, чтобы прийти к современному его истолкованию, на котором покоится весь корпус естественных наук. Его не было в других культурах, так что можно говорить о современной идее «природы», как о некоем уникальном эксперименте над сознанием человека. Существует ли на деле что-либо, соответствующее этому понятию? Ведь технология и так называемые успехи науки еще не доказывают ее существования. Гипотезы науки должны просто не противоречить друг другу и специально ставящимся экспериментам, но ни то, ни другое не может быть доказательством существования этого мнимого предмета, природы, представляемой именно таким образом. Каким же? Коротко говоря, предмета, лишённого самодетельного духовного начала, лишённого свободы воли, лишённого мысли, желания, чувства. То есть представляемого как «мертвая» природа. Очевидно, что для традиционного человека таковая не существовала. Да она не существует и для поэтического сознания, которое в этом ближе к истине:

«Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик, —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...»

Истина вещей видится в их завершении:

«Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Всё зримое опять покроют воды,
И божий лик изобразится в них»

(Ф. И. Тютчев).

Если природа лишена души, если Бог, сотворив природу, отошел от дел и предоставил все «законам природы», то есть формальному рационализму безжалостного и безличного «судопроизводства» могучих, но слепых сил, то к ней нельзя и обращаться, с ней нельзя общаться. Она превращается в объект, который ведь все равно не слышит, не внемлет! Вообще, это понятие невозможно привести к строгому определению, оно довольно парадоксально и как бы создано для того, чтобы производить неопределенности и двусмысленности. В современном виде оно кристаллизовалось в противопоставлении к идее свободы.

Немецкая классическая философия этому противопоставлению уделяла особое внимание. И. Кант свободой называл идею разума, в отношении закономерностей природы она выступает как «начало причинной цепи», как бы спусковой крючок действия, но в самой природе мы ее обнаружить никак не можем. Без идеи свободы невозможно нравственность, культура, искусство, государство и право (ведь если не предполагать свободу воли, то человека нельзя судить ни за какие поступки, то есть он становится неменяемым). Для Гегеля природа это инобытие Духа, только в человеке дух обретает присущую ему свободу. Насилию природы человек противопоставляет негативность и насилие рассудка, он становится господином природы. Природа для Гегеля это то, что лишено самосознания, она «вещь», опосредующая отношения раба и господина.

Последователи немецкой классической философии и просто большинство философов принимают противопоставление природы и свободы, настолько убедительно и впечатляюще в ней была представлена эта оппозиция. Но не пришло ли время пересмотреть соотношение этих понятий? При всей многозначности термина «природа» в нем можно выделить два совершенно разных потока смыслов: природа как порождающий принцип, творящий индивидуальную форму, и, с другой стороны, природа как тотальность всего существующего, исключая специфически человеческие определения, то есть «всё минус человек». Для западной иудео-христианской традиции только в человеке есть свобода, индивидуальность, историчность. Значит, «Божий лик» никогда не изобразится в водах природы, если

он не изображается в них всегда. Значит, только человек есть образ Божий. Все время, в течение трех тысяч лет казалось, что Бог отдыхает после семи дней творения, а Он, оказывается, умер, такое резюмировал Ф. Ницше из всей этой идеологии. Но такой вывод естественно складывается не только в уме больного человека, но и в умах больного человечества. Действительно, если Бога нигде нет в тотальности природы, то Его нигде нет. Его место только в сознании (среди идей разума, для Канта), в сознании абсолютной сущности, то есть в религии, для Гегеля. Сверхчувственное потустороннее есть лишь «пустая тьма», по его выражению: «Лишь в самосознании как понятии духа — поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего»⁵. Красочная видимость (покров Майи) скрывает только пустую тьму, если в тотальности природы нет ни свободы, ни личности, ни историчности. Бог не глядит в ее воды, в ее многообразии форм нет никакого смысла. Значит, она лишена мысли, она — неживая. И Солнце не брат наш, и вода не сестра наша. Природу можно испытывать, наблюдать, устраивать ловушки, расследовать ее преступления (эксперименты) и т.п. Потустороннее пусто, поскольку неизвестно. А если вспомнить, что в результате развития философской мысли в этом русле сознание стало трактоваться только как негативность (как «ничто» у Ж.П. Сартра), то лишилось смысла все.

Человек перестал прислушиваться к голосу Вселенной, хотя сам он есть свернутая вселенная. Он отделил себя от нее экраном незнания. На этом экране начертал свой «проект» природы, какой она ему представилась на этом экране. Поскольку непосредственный доступ к истинному знанию, которым исполнена Божественная Вселенная, оказался для него закрытым, то он стал восстанавливать хотя бы какую-нибудь связь, какой-нибудь канал, доставляющий частичные познания. Стали развиваться различные духовные практики, мобилирующие психические силы человека, находиться ритуалы, частично восстанавливающие связь с духовным миром, складываться религии, собирающие воедино схемы этой деятельности. Чем дальше уходил образ Божественной Вселенной и чем больше взгляд человека упирался в экран «красочной видимости чувственного посюстороннего», тем темнее и страннее казалось пространство за «экраном», превращаясь в «пустую тьму сверхчувственного потустороннего».

В любой культуре, сколь ни была бы она не традиционной, все равно скрыто присутствуют элементы Традиции, без которой она вообще лишилась бы источника духовной энергии. В европейской культуре таким элементом как раз и была концепция микро- и макрокосма, то есть человека как аналога Вселенной.

Смысл концепции человека как «малого космоса» не в сопоставлении его различных органов и систем с созвездиями и планетами, а в том, что Вселенная всегда присутствует во всем составе человека, в его тонком, физическом и духовном «теле». Каждый атом и каждая клетка человеческого организма помнит о сотворении мира, о его становлении и о зарождении жизни. Можно сказать, что знание в нас живет, но по какой-то причине оно нам недоступно. Природой в таком случае можно было бы счесть строй развертывания мира человека в согласовании с замыслом Вселенной. Тогда та Единая Духовная Традиция, о которой речь шла вначале, и есть этот замысел. Только лишь отдельные моменты и аспекты воплощаются в той или иной религии или культуре. В западной культуре формировалась идея природы по типу «сознания раба-вещи» параллельно с кристаллизацией абстрактных спиритуалистических религий, производных от иудаизма. Понятно, что это взаимосвязанный процесс. Чем дальше Бог от мира, от своего творения, чем он более абстрактный и «вне-природный», тем больше природу надо покорять, господствовать над ней, исправлять и даже истязать, в лучшем случае охранять. Борьба с пантеизмом как бы изгнала Бога из тотальности природы, в христианстве по крайней мере, поскольку для христианства мир во зле лежит, а природа — испорчена грехом. Естественно, что негативность распространяется не только на так называемую внешнюю природу, но и на тело, плоть самого человека, не говоря уже о других живых существах, которые признаются бездушными, безумными. Разумеется, что и отношения между индивидами, то есть все социальные установления, в таком случае также покоятся на негативности, в первую очередь на страхе. Фрагментарность современной культуры, смешанность частей чужеродных традиций, плюрализм с принципиальным отсутствием доминанты естественно завершают этот ход мысли. Смешение, отсутствие центра («зияющие высоты», эта саркастическая характеристика может относиться не только к советской философии), ничто и никто не имеет собственного места, все транслируется и складывается. Можно просто признать смешение как данность, а можно искать не только исторические причины такого состояния, но и метафизические.

Смешение есть характерная черта для любой существующей в настоящее время на Земле культуре. И говорит оно в первую очередь о том, что не найден гармоничный способ пребывания человека на Земле. Современная цивилизация ярче всего показывает, что человек неуместен на Земле, по крайней мере в его настоящем состоянии. Она, цивилизация, уже едина, поскольку связана насквозь по

всем направлениям организации жизни, едина как «сеть», улавливающая «пыль веков», результат смешения. Еще полвека тому назад актуально было противопоставление Востока и Запада по признаку традиционности. Сегодня в странах Востока то, что можно назвать традицией, занимает в обществе статус, аналогичный статусу западной традиции в западном же обществе. Информация, технология, экономика и политика связывают все страны в один узел. Традициям как исконному образу жизни отводится место «в свободное время» или в мало доступных местах. Возник рынок традиций (конечно, как обычаев, ритуалов, разных культурных форм). А информационно-технологическая цивилизация, которая по своей сути есть война всех против всех, враждебна Земле как живому существу. Да она и не признает Землю живой, обращаясь с ней как с вещью или бесправным рабом. Не напрасно такую моду приобрела тема пришельцев, инопланетян. Таково самоощущение современного человека, ведь все эти безобразные существа американского кино суть не что иное, как объективация духовного мира самих авторов этих фильмов. Они популярны, значит, точно выражают состояние мира самого человека. Это, конечно, не доказывает невозможности никаких пришельцев. Эта гипотеза есть одно из возможных объяснений того несомненного факта, что все события человеческой истории и становления самого человека носят целенаправленный, а не случайный характер. Вмешательство «чуждых» сил как бы оправдывает деградацию «образа и подобия», признавая несоразмерность человека всему строю земной природы. В то же время «пришельцы» замещают собою мифологическую фигуру врага бога, демонов, титанов, асуров, Ахримана и т.п. Все это еще раз говорит нам о том, что никакая «демифологизация» на самом деле невозможна. Научное знание не распространяется далее маленькой, высвеченной лучом сознания «полянки» в бескрайности всего сущего, оно в принципе исходит из форм физического мира и относится, прежде всего, к ним; с этим связано и ограничение метода, который признается законным и допустимым для получения знания. Все, что вне этого, может быть признано наукой как не совсем надежное знание, непроверяемое представление или как результат воображения. Непререкаемый авторитет науки в области знания, как известно, совсем недавний исторический феномен. Сложившись в оппозиции к книжному, схоластическому знанию, он вытеснил возможность другого типа знания в пограничные области интеллектуальной жизни. Параллельно научному знанию существует, конечно, и мистическое познание, но со временем его начинают воспринимать как маргинальное. Понятно, что живое откровение отрицается

доминирующей религией, так как она подчинена догме и сохраняет ее, охраняясь ею. Для религии откровение фиксировано; как правило, считается, что оно было однажды и больше такого события не предвидится (например, «печать пророков» в исламе). Становящаяся наука тоже постепенно от него отрекается, ведь откровение не контролируется ее методом. Действительно, как можно контролировать то, что дается Богом: «Бог дал мне знание. Не я, которое есмь Я, знает это, но знает это Бог во мне». И еще: «И нет в природе ни одной вещи, которая была бы сотворена бесцельно, каждая являет свой внутренний облик и внутренне постоянно работает на откровение»⁶, — пишет Я.Бёме.

Изгнать идолов из области знания, предлагал Ф.Бэкон, довериться числу, наблюдению, опыту, мере, весу, все остальное подвергнуть немедленно осмеянию. Философия, прежде всего, должна проверить границы возможностей разума, рассмотреть познавательные способности, а уже после этого можно будет заняться метафизическими вопросами, настаивал И.Кант. После Канта и сама философия должна была превратиться в «строгую науку», по крайней мере ни в чем ей не перечить. Результаты в виде научно-технического прогресса не заставили себя ждать. Кризис этого прогресса тоже быстро стал очевиден. Выходы из кризиса искались, конечно же, в социальном устройстве, в преодолении неравномерного развития стран, «отсталости» традиционных культур. Сегодня стало очевидно, что движущаяся в этом направлении цивилизация уничтожает саму себя, уничтожая не только свою среду обитания (живую Землю), но и свой «состав», человека, как существо неповторимое, микрокосм.

Неуместность человечества (такого, каким оно себя проявляет в современной антитрадиционной цивилизации) на Земле и несообразность его деятельности для земной природы вызывают к метафизике. Их никак нельзя вывести из постепенного эволюционного развития культурных традиций, понятых как накопленный опыт предшествующих поколений. Здесь количество никак не может перейти в какое-нибудь достойное качество.

Для возникновения такой полностью искусственной цивилизации должна быть «сфабрикована» и соответствующая ментальность, утверждает Р.Генон в книге «Царство количества и знамения времени»: «Прежде всего, следовало свести индивида лишь к нему самому каким-нибудь образом, и в этом, в особенности, как мы уже объясняли, и состояла работа рационализма, который отрицал за человеком обладание и использование любой способности трансцендентного порядка»⁷. Материализм характеризует эту ментальность во всех

отношениях. Этому соответствует социальный хаос и непрерывное состояние войны, не только «войны всех против всех» в самом социуме, но и между странами, так что: «...Идею «вооруженной нации» могут навязать всем умам за очень редким исключением. И в этом тоже можно видеть действие верования в одну только силу числа.... Добавим еще, что эти всеобщие войны не были бы возможны, если бы не другой специфически современный феномен, а именно, образование «национальностей» вследствие разрушения феодального порядка, с одной стороны, и с другой — одновременного разрыва высшего единства «христианского мира» средних веков; и не задерживаясь на рассмотрении этого, что завело бы нас слишком далеко, отметим только, как отягчающее обстоятельство, непризнание духовной власти, которая одна только способна нормально осуществлять действенный арбитраж, потому что лишь она одна, по самой своей природе, существует над всякими конфликтами политического порядка». «Тот, кто развязывает грубые материальные силы, погибнет раздавленный этими самыми силами, хозяином которых он больше не является, когда они неосторожно приведены в движение»⁸.

Единый «христианский мир» уже давно не существует, нет и верховной духовной власти не только всемирной, но и никакой. Если взглянуть на историю христианства, то она выглядит отнюдь не благостно и безоблачно, а как раз напротив. Раздоры, разногласия, расколы, наконец религиозные войны составляют ее главные события. Разногласия могут даже иметь смешной оттенок. Так Б. Рассел с нескрываемой иронией рассказывает, как в Англии «отменили» ад: «В нашей стране, как вы знаете, вера в ад перестала считаться необходимой частью христианского вероучения в силу постановления Тайного совета. Правда, архиепископ Кентерберийский и архиепископ Йоркский не признали этого постановления, но в нашей стране официальная религия устанавливается законами, принимаемыми парламентом, и поэтому Тайному совету удалось взять верх над их светлостями и вера в ад перестала считаться обязательной для христиан»⁹.

Понятно, что духовная власть, о которой писал Р. Генон, отнюдь не совпадает с исторической церковью. Впрочем, эзотерическое ядро учения римской католической церкви он считал подлинно традиционным.

Если обратиться к исторической судьбе России, то на первый взгляд православная церковь тоже может претендовать на статус подлинно традиционной; имеется в виду, конечно, не столько неизменность обрядов и сохранность догм. Как и во всех религиях, в ее учении также содержатся определенные эзотерические знания, то есть моменты Традиции, в ритуалах используются традиционные симво-

лы, но это не значит, что она есть полнота ее воплощения. Ведь каждая религия претендует на полноту истины. Мотивы, по которым предлагается считать Россию православной страной, тоже не отличаются весомостью. Например, говорят, что в Российской империи православие было государственной религией, империя просуществовала, причем расширяясь, почти триста лет. Значит, это было правильное историческое решение. Однако «симфония» духовной и светской власти (наряду с другими причинами) привела к катастрофе, разрушению государства, разорению страны, во всяком случае не способна была этому никак противостоять. Другой мотив звучит так: наши отцы тысячу лет тому назад выбрали эту веру, значит, мы должны хранить ее. Во-первых, христианская вера на территории России была не добровольно принята, а насаждалась огнем и мечом. Во-вторых, тысячу лет тому назад эта вера была введена кн. Владимиром на Киевской Руси, на территории современной Украины. В России процесс ее внедрения проходил позже и шел еще очень долго. Двоеверие всегда оставалось характерным для русской ментальности, что, кстати, отразилось и в художественной литературе, но уже в измененном виде (тема двойников). Не говоря уже о том, что древняя славянская религия сохранялась в элементах обычаев и верований народа.

Замечательная исследовательница обычаев и верований древних славян М.Семенова пишет: «Древняя религия наших предков, которую некоторые считают забытой, до сегодняшнего дня продолжает жить в наших повседневных обычаях....Как представляли себе мир славяне-язычники? Ученые пишут, что он казался похожим на большое яйцо. А у родственных и соседних народов существуют даже сказания о том, как это яйцо было снесено «космической» птицей. У славян же сохранились отзвуки легенд о Великой Матери – родительнице Земли и Неба, праматери Богов и людей. Ученые полагают, что имя Великой Матери было Жива, или Живана»¹⁰. Вселенная была устроена весьма сложно, так, например, небо состояло из девяти слоев, отсюда и широкое употребление слова «небеса». Вообще космос древних славян очень сходен с представлениями о Вселенной и человеке в традиционной культуре, в частности с ведическими идеями. Может быть, действительно, Традицию надо искать на другой исторической глубине? Тем более что на этой глубине представления о Вселенной и о человеке сходны с представлениями многих народов, живущих на территории России. Но можно ее искать не в прошлом, а в будущем, в новой религии, которая должна прийти на смену существующим, поскольку очевидно, что ни одна из них не отвечает на запросы души современного человека, на «вызовы истории», если воспользоваться

этим удачным термином А. Тойнби. Это должна быть религия Земли, единая для всех людей, с наибольшей полнотой воплощающая в себе истинную Единую Традицию человечества. И в центре этой религии должен быть Бог Земли, а не абстрактные идеи. Конечно, сейчас трудно себе представить такую религию, ведь существующие сейчас разные боги многих религий между собой непрерывно сражаются (руками людей), так что «бой богов» идет испокон веку; они же не захотят, наверное, добровольно сойти со сцены.

Что же касается общественного устройства, государства, то не обязательно слишком далеко уходить в глубь веков, чтобы понять, что в ближайшем к нам историческом времени ни в России, ни в других современных странах не существует ни оптимального социального устройства, ни подлинной духовной власти. Дело в том, что духовная власть не может быть властью как таковой, господством. Вспомним диалектику господина и раба, в которой обе стороны противостояния, и господин и раб, несвободны, да ведь и Бог не рабовладелец! Тем более Он не разбойник, чтобы испытывать перед ним страх («страх божий»). Иными словами, духовная власть есть, прежде всего, авторитет духовного мира самого человека для него же. Человек находится в центре своего мира, здесь он для себя царь и Бог, от него в его мире исходит свобода, ему ее никто не может *дать*. И только в этом центре он неразрывно связан с Вселенской Духовной Традицией, а через нее с Богом.

Препятствиями для реализации столь чудесного проекта могут стать, среди прочего, три момента, добавочных к тому, что этой реализации должны сопротивляться устоявшиеся привычки, убеждения, мнения. Первый: деградационные воронки, размещенные в теле культуры как черные дыры в космосе. Второй: аналитический схематизм того, что заменяет современным людям метафизику. Третий: карикатурные образы магии, мистики, вообще духовной жизни, имеющие массовое распространение. И все эти моменты проявляются в пустой трате времени: таким способом люди «убивают время», которое у них оказалось якобы в избытке.

Если последний момент-препятствие кажется довольно понятным, то первые два требуют разъяснения.

Что такое «деградационные воронки»?

В чем суть схематизма, разве метафизика не есть мышление, которое не может не быть схематичным?

О деградационных процессах в культуре, социуме, экологии говорится много, и мы не будем их обсуждать не потому, что ответы найдены, а потому, что истинные причины этого слишком глубоки и невероятны.

На простом примере большого скопления народа (зрителей, болельщиков, участников всевозможных массовых действий) можно показать оккультный механизм деградации человека. Что такое стадион? Место, где болельщики в едином порыве как бы «сливаются» в одно существо, враждующее с другим таким же «как бы существом», тоже присутствующим на этом же стадионе. Душа, лицо и «схема тела» существа на стадионе там, на поле, только они раздвоены, как у шизофреника. А что такое выступление какой-нибудь звезды, певца, группы, певицы? Место, где слушатели в едином порыве слились в одно существо, душа, лицо и голос которого там, на сцене. Понятно, что по этому принципу образуются и все другие скопления, объединяемые единым порывом.

Зачем человеку, представляющему собой уникальное и самостоятельное, даже в духовном плане самодостаточное создание Бога, стремиться к такого рода «слиянию», растворению своей личности в более примитивном психическом субстрате, ведь толпа всегда выстраивает свой энергетический потенциал и свои действия по наиболее низкому уровню из всех присутствующих в ней уровней? Я думаю, что эти люди, охваченные «единым порывом», на самом деле в тонком плане составляют одну личность. Как это может быть и почему это происходит?

Господствующая научная идеология, да и некоторые религиозные доктрины, например христианство, отрицают возможность многократного рождения человека в физическом мире, то, что называют «колесо сансары», круг рождений и смертей. Однако если мы признаем, что существо человека не ограничивается его физическим телом (а это даже наука не отрицает!), то нет никаких оснований отрицать такую возможность. Тем более, что средствами физического мира никто не может этого проконтролировать. Примем, что человек рождается многократно. Другое дело, что это может быть вынужденным решением, ведь если человек изначально жил как минимум тысячу лет или даже более, то ведь он так и должен эту тысячу прожить, в несколько заходов, так сказать. Сократилась продолжительность жизни по причине беззакония, нарушения вселенского закона (дхармы). В чем суть такого нарушения? Конечно же, в преступлении против универсальной заповеди «не убий», которая есть в любой подлинной традиции. Что происходит при насильственном прерывании жизненного пути? Не только расставание души с телом, но и нарушение той единой, сквозной программы, которая объединяет собою в одно существо все духовные, тонкие и физическое «тела» (или как их называют «планы») человека, по отношению к которому его физическая

составляющая при всей ее невероятной сложности есть только отпечаток на плоскости бесконечной многомерности. Физическое тело это как бы плоское фото по отношению к реальному существу. Упомянутая программа при насильственном расставании души и тела рассыпается на кусочки, фрагменты, не успевая соединиться с душой. Каждый фрагмент, естественно, воплощается заново, ведь программа не выполнена. Чем больше на Земле убийств и войн, тем больший хаос возникает в тонком плане нашей Земли, тем больший хаос в жизни человека и в жизни окружающей его природы. Тем меньше среди рождающихся людей настоящих, не фрагментарных человеческих существ. Эти фрагменты, естественно, любят собираться вместе, как бы находя друг друга, сливаются в едином порыве вокруг центра — на стадионе это поле, в зале сцена и т.д. Там, в центре — замена души, эрзац их единой личности. При всей мощной энергии, возникающей при этом, это все равно тщетные усилия, а слияние, конечно, мнимое, другое и невозможно. Но самое коварное в этом процессе то, что синтезированная таким образом энергия служит вовсе не выполнению или исцелению каждого из участников, а как раз противоположной цели, а именно еще большему дроблению, деградации, понижению духовного уровня. Иными словами, уже в самом физическом мире идет работа уничтожения ставших уже невыполнимыми программ. И выполняет эту работу inferнальная деградационная воронка. То, что в религиях названо адом (бог Яма, бог смерти выполняет ту же функцию), проступает в проявленном мире. В современной культуре большинство процессов организуются по схеме таких деградационных воронок. Помимо этого есть и множество других путей, ведущих в этом же направлении. Создается впечатление, что человечество давно уже включило самоликвидатор. Все его действия, явные и неявные, контролируются этим механизмом самоликвидации.

Кстати, с этим же связано и так называемое перенаселение, которого так опасаются сторонники глобализации. Тонкий план всегда отзывается на деяния человека на Земле. В течение последних десяти тысяч лет на нашей планете идут непрекращающиеся войны. И это главное деяние человечества — война всех против всех, то есть в течение последних десяти тысяч лет люди убивают себе подобных. Для духовного мира это предстает как запрос, выглядит как жертва, ведь жертвуют обычно чем-то важным, тем, в чем нуждаются. Люди испокон веку в ритуалах «кормили» богов в надежде, что те не прервут и для человека его процесс питания, дадут ему хлеб насущный. В случае войн боги тоже отзываются, посылая все новые и новые души для

воплощения, ведь каждое убийство для них есть просьба о многократном восполнении потерь. Плюс к этому воплощаются и фрагменты духовных программ погибших людей. Души убитых воплощаются сразу во многих телах, ведь они не успели реализовать себя, получить опыт пребывания в физическом мире. Собираясь вместе (деградационные воронки), они чувствуют себя хорошо, в безопасности.

Что касается второго препятствия, то есть схематизма мышления, то, действительно, мышление пользуется схемами, анализируя в согласии с ними те или иные явления. Причем серьезное отношение к печатному тексту (и несерьезное к написанному от руки, а тем более просто произнесенному вживую голосом) лишь усиливает этот схематизм мышления, доводя его до диаграммности, «графиковости». Всякое сохранение смысла во времени, его начертание с целью передачи, трансляции, развертывает его в график, диаграмму, схему. Страх быть непонятым и страх непонимания еще более усиливают эту тенденцию. Понимание в таком случае ограничивается наложением схем, диаграмм друг на друга. Если они совпадают, то человеку кажется, что он нечто понял. Разъяснения, примеры, интерпретации накручиваются на эти графики и схемы смыслов, создавая призрачную сложность мышления. Все эти спутанные «клубки смыслов» образуют лабиринт современной культуры, культуры смещения. Чем больше стараются ее прояснить (в философских системах и научных теориях), тем больше она запутывается. Из этой тотальной путаницы может мгновенно вывести фантазия, воображение; они поднимают человека *над* сетью аналитического мышления, выводят его из множества тупиков бесконечного лабиринта культуры. Выводят, но не надолго, вскоре он снова попадает туда же. Противоположный выход, симметричный воображению и фантазии, есть откровения, то есть открытость каждой конкретной души к знанию, коим насыщена Божественная Вселенная, включая нашу планету Земля и ее ноосферу. Отрицать такую возможность, значит ее запрещать, то есть прерывать связь с Единой Духовной Традицией. Традиция и есть открытость к информации, идущей от ноосферы, из информационного поля Земли и Вселенной. Ноосфера преобразует эту информацию, делает ее понятной для жителей Земли.

Многие мистические и оккультные теории выглядят очень странно с точки зрения распространенных в настоящее время, почти общепринятых убеждений относительно физического мира, духовной природы человека, культуры и общественных установлений. Суть этих убеждений в том, что физический мир принимается как основа, на которой неким образом покоится психический и духовный миры. Но

убеждения (они же мнения) это первый враг истины. Человек с устоявшимися, «прочными» убеждениями, как правило, закрыт для непредвзятого приятия новых знаний, не вмещающихся в старые схемы. Впрочем, сторонники оккультных теорий столь же упорны в своих убеждениях, и они вовсе не спешат выйти за границы привычных схем. Ядро этих предубеждений — соотношение физического и духовного мира. В одном случае за основу принимают первый, а в другом второй. Но суть от этого не изменяется. Я предлагаю свой вариант, конечно же, тоже схематичный, для прояснения этого вопроса, чтобы сделать более понятными высказанные выше идеи.

Представим себе тонкий листок, на котором нарисован сложный узор. Столь тонкий, что его можно свернуть в трубочку толщиной в линию. Так его мысленно и свернем. Теперь свернем его (теперь уже линию) в другом направлении, например, перпендикулярном первому. Очевидно, что он свернется в точку. Но рисунок-то на нем останется! Мы ведь его не стирали, не уничтожили. Теперь представим себе бесконечное множество таких листков разных размеров и конфигураций с разными рисунками и узорами. Все их свернем таким же образом, предварительно сцепив их краями. Не имеет значения, как мы это сделаем. Теперь это бесконечное множество свернуто в их тоже бесконечном многообразии в точку. Иными словами в этой точке бесконечная информация. Когда часть этих листочков разворачивается в непрерывную цепь, то возникает раскрытая или проявленная часть этой бесконечной в себе точки. Вот такое, конечно, весьма приблизительное и отдаленное изображение соотношения физического мира (развернутой непрерывной цепи информации) и духовной Вселенной (бесконечной в себе точки). Я, разумеется, не утверждаю ничего относительно «природы» ни того, ни другого, ограничивая свою аналогию только изображением их соотношения, да и то, с одной лишь информационной позиции. Можно этот образ модифицировать в каком угодно направлении. Важно, что физический мир есть развертка в определенном отношении бесконечной духовной Вселенной, что при этом он остается внутри этой Вселенной и что все в нем есть то же самое, что и в духовном мире, но это «то же самое» для чего-то или почему-то развернуто. «Большой взрыв», то есть возникновение физической вселенной, есть тогда преодоление некоего барьера, подобного звуковому барьеру, когда его преодолевает самолет. Понятно также, что наука изучает только то, что начертано на листочках, то есть существующее в относительном времени, а точнее говоря, на одном из листочков; полученное на основании только этих рисунков знание распространяется на все остальное. Все, что может быть вне этих рисунков, ею не просто «не имеется в виду», но во мно-

гих случаях отрицается, считается несуществующим: не поддается научному познанию, значит, не существует. Вселенная науки оказывается проекцией локального знания.

Можно сказать, что свернутая в точку вечность развертывается в то, что индусы называют относительным и абсолютным временем, *kāla* и *dravyakāla*, то есть время как мера движения и изменения (относительное) и время как субстанция, творческая энергия (абсолютное). В нашей модели относительное время присуще рисункам (они изображают события), а сами «листочки» развертывают абсолютное время. Разумеется, не стоит все понимать буквально, это только образ.

Если принять такое или похожее на него соотношение привычных для нас понятий физического и духовного миров, то тогда совершенно по-иному рисуется и образ человека, его природа, тогда можно безо всякого неудобства говорить о смысле его пребывания в физическом мире. Духовная Вселенная неизменно самотождественна, развернувшийся ее отпечаток в виде физического мира есть *иное* во всякое время и во всяком отношении самому себе бытие. Оно *стремится* поэтому вернуться к самотождественности. Исходя из этой метафизической предпосылки, можно спросить себя, какую роль здесь исполняет человек? Очевидно, что в такой модели если и возможна эволюция с ее перебором случайных вариантов (что составляет необходимый элемент этого понятия), то эта эволюция может иметь только локальное и ограниченное значение, а отнюдь не универсальное. А в отношении человека и его современной цивилизации она вообще предстает совершенно немислимой, ведь тогда эволюция ведет к созданию существа, враждебного всем ее предшествующим составляющим (человек уничтожает со значительной скоростью целые виды живых существ на Земле и разрушает не только их среду обитания, но и свою собственную). То есть ее цель, сохранение жизни, оборачивается своей противоположностью, уничтожением жизни.

Другим ответом на поставленный вопрос о смысле пребывания человека в физическом мире является представление о телеологии, то есть целесообразности и преднамеренном сотворении человека, а значит, и всего остального. Иными словами, все происходит согласно замыслу Бога, хотя замысел этот нам и не известен. Тогда человек может быть образом и подобием Бога, аналогом Божественной Вселенной, тогда Бог как бы из него, через его очи взирает на сотворенный им мир (сотворение мира тогда это раскрытие одной из бесчисленных потенций). В этом случае человек пришел в физический мир, чтобы раскрыть и постигать его возможности и чтобы уйти, обретая свою самотождественность.

Опыт творения-разрушения физических форм обретается с бóльшей легкостью, нежели опыт овладения памятью, а значит, и созданием. Разрушить физическую форму легче, чем стереть память. Чтобы овладеть искусством стирания памяти, надо обрести навыки действия в тонком плане (в нашем образе-модели мира это, вероятно, время-субстанция, абсолютное время, а физические формы, наверное, размещены в относительном времени). В прежние времена эти навыки назывались магией. Утончение и совершенствование навыков обращения с физическими формами зависит от способности ориентироваться в тонком мире. Это очевидно. Но только в физическом мире можно разглядеть, как через увеличительное стекло, дефекты того, *кто* совершенствуется. Разглядеть это можно на «экране» настоящего времени, только в этой точке оно смыкается со временем-субстанцией. И только здесь бытуют сознание и память. Ведь прошлого уже нет, у прошлого нет глубины; будущего еще нет, у него тоже нет глубины. И та и другая мнимые глубины представлены только в настоящем, на его экране (в нашей модели настоящее время есть горизонт субъекта, который осматривает и осознает рисунок на поверхности листочка).

Физический мир, таким образом, становится гигантским дефектоскопом для живущего в нем человека, и лучшее, что может сделать сам человек, это использовать его по назначению: найти (познать) самого себя и приобретать навыки создания-разрушения форм. Таков его долг по отношению к самому себе: познать себя через самого себя и спасать себя же через самого себя. Если в культуре эта принципиальная позиция забыта и задача откладывается на «после смерти» или перекладывается на каких-нибудь духовных «специалистов-авторитетов» (а именно так обстоит дело в большинстве современных религий), то такая культура определенно может быть названа нетрадиционной, несмотря на любую плотность насыщенности ее традиционными символами. Потому что суть Единой Духовной Традиции в обретении человеком истинного знания о самом себе, которое ему никто, кроме него самого, дать не может.

Примечания

- ¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 101, 102.
- ² Платонов А. Избранное. М., 1988. С. 237, 288.
- ³ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.— Киев, 1996. С. 22–23.
- ⁴ См.: Денисов Ю.В. Представления о времени в философии Бхартрихари // История философии. № 7. М., 2000.
- ⁵ Там же. С. 99.
- ⁶ Вер Г. Якоб Бёме сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998. С. 89 и 15.
- ⁷ Генов Р. Избр. соч.: Царство количества и знамения времени; Очерки об индуизме; Эзотеризм Данте. М., 2003. С. 206.
- ⁸ Генов Р. Избр. произведения: Традиционные формы и космические циклы; Кризис современного мира. М., 2004. С. 265, 270.
- ⁹ Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 96–97.
- ¹⁰ Семенова М. Быт и верования древних славян. СПб., 2000. С. 17–19.

Социальный институт старости: традиция и современность

1.

Древние переживали старость как лучшее время человеческой жизни. Старость была соответственным образом институционализирована. Новоевропейская цивилизация, напротив, по крайней мере, когда она была на подъеме, создала культ молодости. Культура старости оказалась утерянной. Социальный институт старости лежит в руинах. Сейчас, в эпоху надлома Новоевропейской цивилизации, старые люди в развитых странах начинают составлять все более значительную часть населения. Необходимо, если это возможно, восстановить древнюю культуру старости. С увеличением продолжительности жизни землян именно старый человек станет наиболее типичным для представления «человека вообще». Между тем инерция сильна: в американский космический зонд, отправленный в межзвездное пространство для возможного контакта с инопланетными цивилизациями, были заложены гравированные на металле изображения *молодых* мужчины и женщины как представителей рода человеческого.

Всеми силами стимулируют и симулируют сохранение молодости, пытаются преодолеть естественный жизненный цикл индивида, необходимо включающий старение и смерть. Сами слова «старик» или, особенно, «старуха» носят табуальный характер, заменяется эвфемизмами. Так называемые «пожилые люди» в рамках новоевропейской цивилизации лишены подходящего словаря для того, чтобы идентифицироваться со своим возрастом. Тем более у них нет системы необходимых навыков, для того чтобы осуществить полноту бытия в старости. Для этого необходимо тематизировать старость в философском плане — необходимо выстроить модель старости, обозначить ее структуру, причем не естественнонаучного, а гуманитарного типа, ориентированную на определенные ценности.

Такого рода структура в каждом конкретном человеке, достигшем соответствующего возраста, обнаруживает моменты *настоящей* старости и моменты *неподлинной* старости. Жизнь старика определена тем, какие моменты в нем преобладают. Существует, с одной стороны, *идеал старика*, унаследованный от традиционного общества, есть *настоящие старики*. С другой стороны, налицо «*старческая неадекватность*», когда человек не может справиться с особенностями своего возраста.

«**Настоящий старик**». Демокрит указал на два фундаментальных моральных свойства, которые содержат в себе целую программу идеала старости. Старик должен быть *приветлив* и *серьезен*.

Приветливость старика базируется на том, что он выходит уже из напряженного силового поля своих собственных субъективных целей. Старик уже совершил все, что следовало сделать. Он уже ничего никому не должен. Приветливость предполагает априорно хорошее отношение к ближним и дальним, искреннюю заинтересованность в них. Другой интересуется старика не потому, что он надеется использовать этого Другого как средство в каких-то своих целях, а интересуется, во-первых, сам по себе, как самоцель, и, во-вторых, как момент развития надличностного целого.

Старик уже всего достиг, он не рвется к самоосуществлению и самореализации, как молодой человек. Поэтому настоящему старику незнакомо чувство зависти. Он не хочет быть «женихом на всех свадьбах и покойником на всех похоронах», он не стремится во что бы то ни стало заявить о себе, удивить Другого, заставить слушать себя. Старик сам умеет понимающим образом слушать. Для него характерно высокое доброжелательное и понимающее молчание. Старик органически принимает бытие таким, каково оно есть, поскольку он в отношениях с Другим не самоутверждается. Старик терпим и терпелив. Он никуда не спешит. Ему никуда торопиться. Он не боится «темпоральными болезнями»: поспешностью, суетой.

В то же время настоящий старик далек от *нерешительности*, проистекающей из опасения совершить что-то «непоправимое». Его характеризует «фундаментальная сознательная решимость, обращенная к сути бытия», уже радикальным образом снявшая страх перед будущим.

Форма обнаружения приветливости – щедрость. Старик в своей приветливости *щедр*. Деньги – существенное измерение человеческого бытия в цивилизованном обществе. Настоящий старик сумеет быть щедрым и в том случае, если он, по общепринятым меркам, считается бедным. «Богат не тот, кто много имеет, а тот, кто мало хочет».

Моральное свойство *серьезности* также несет не только эвристический, но и нравственный смысл. Оно предполагает, что старик живет торжественно. Он способен смотреть на мир с точки зрения вечности, отделять важное от неважного, существенное от несущественного. В старости становятся видны «неподвижные звезды», вечные ценности. Ими и руководствуется настоящий старик.

Словом, настоящий старик, как мы его представляем в идеале, то есть приветливый и серьезный, не высматривает выгоды и пользы в мире, а созерцает его¹.

«**Старческая неадекватность**» разворачивается как извращение, или превращенные формы самих достоинств старика². Удержаться от такого извращения нелегко. Тем более, что здесь не все зависит от «доброй воли», но также и от случая. Одному старику «повезло», другому «не повезло», например, с особенностями здоровья или окружающей среды, или с близкими, или с наследством, или — с цивилизацией. Если каждый человек, как говорил В.В.Розанов, заслуживает только жалости, то уж старик — тем более: на него в упор, как Медуза Горгона, смотрит смерть. Неадекватность — такова диалектика! — разворачивает до противоположности фундаментальные достоинства старческого возраста.

Она разворачивается как «*старческие болезни общения*», в которых человек не может справиться со своими особенностями. В псевдоприветливости старик может быть навязчив. В своей претензии на жизненный опыт он оказывается склонен к индоктринации, морализированию, т.е. к выдвиганию таких нравственных требований, которые не отвечают существующей ситуации.

Симулирована может быть и серьезность, она, превращаясь в *застывшую маску высокомерия*, может стать любимым блефом старика. Старость в своей неадекватности это вообще время имитаций, время симулякров. Старость — время разыгрывания, время такого «старческого театра», от которого бедняге сложно удержаться. Не он играет спектакль своей старости, а спектакль как бы играет им самим.

Старость представляется как гипертрофия идентифицированности и, поэтому, в известном смысле — гипертрофия воли. Тирания застывших образцов, с которыми старик хочет идентифицироваться, приводит к волевым потугам. Но воля может распоряжаться только формой, она лишь в ограниченной степени может предъявить свои права на содержание. Поэтому форма у стариков (как, впрочем, и в ранней юности) приобретает все более существенное значение.

Форма не только доминирует у старика, она даже тиранствует в нем. Смотришь на иного «пожилого человека», который издали кажется вполне достойным, но когда (в духовном смысле) приближа-

ешься к нему, то видно, что это одна высохшая оболочка. Только некоторые «техники тела»³, некоторые стереотипы «времен Очакова и покоренья Крыма», и — никакого содержания. Вот мы слушаем пленарный доклад почтенного старца, профессора или академика на конференции. На первый взгляд кажется, что «все в порядке». Он сам подтянут, благообразен, его речь выстроена риторически безукоризненно. Но пытаешься понять смысл и с ужасом чувствуешь — пустота! Эта последняя усугубляется еще и тем, что если молодого человека легко можно подвергнуть критике, то старик подобен «священной корове». Он в сущности уже мертв, поэтому о таком старике-симулякре, как о мертвом — «либо хорошо, либо — ничего». Критика запрещена. Но представляется, в том числе и ему самому, что «все в порядке». И если в нем самом недостает способности к иронии над самим собой, то вокруг распространяется атмосфера лицемерия и лжи. Окружение вынуждено играть свои отведенные роли в «стариковском театре».

Такой старик-симулякр обнаруживает главное: у него *уходит способность любить*. Речь идет, конечно, не о сексуальных потенциях, которые могут (и должны!) отойти на второй план, а именно о способности к любви способности отдавать, классически описанной В.С.Соловьевым⁴ и Э.Фроммом⁵. «Ненастоящий старик» уже глубоко равнодушен к близким, к жене, детям. Но это еще полбеды. Беда в том, что он более или менее усердно разыгрывает любовь. То же — и в отношении к работе, к профессии. За его долгую жизнь работа ему надоела, она тяготит, но он более или менее талантливо, хотя и всегда формально, изображает активность, «трудоголизм», начитанность в современных книгах, в модных концепциях, «неумную» любознательность.

Ясно, что главной проблемой старости является проблема смерти. Причем вовсе не потому, что смерти можно как-то избежать. В этой главной для старика проблеме плохо может помочь позитивная наука, оперирующая *конечными* фактами. В лучшем случае она может продлить угасающую жизнь еще на 2—3 года, исполненных медицинских напряжения и озабоченности, страха и несбыточных надежд. Но ведь смерть ставит вопрос не о конечном, а о *бесконечном*. Чем может помочь перегруженный врач в районной поликлинике, если старухе 90 лет, она, погруженная в неистовую страсть к самосохранению, предъявляет ему все новые и новые недомогания и требование все это «вылечить»?! Одержимость лечением в старости есть иррациональная попытка рационализировать и разрешить техническими и позитивно научными средствами то, что рационализировать и технически предотвратить невозможно.

Применительно к старости особенно пронзительно звучат слова В.Набокова:

«Бессмертно все,
что невозвратно,
и в этой вечности обратной
блаженство гордое души».

Эти слова открывают иной выход из «проблемы старости» — «блаженство гордое души», указывающее в сторону бесконечности, а не зависящее от изощренных медицинских технологий.

Старость, таким образом, это не столько медицински-физиологическая, но душевная и духовная задача⁶. Ключевую роль в преодолении трудностей возраста могла бы сыграть *философская культура*. Однако наше философское просвещение «устроено» пока так, что оно обращает философское знание ко всем вне зависимости от возраста. Между тем молодой возраст⁷, к которому фактически адресованы университетские и вообще всякие философские курсы, наименее восприимчив к философии.

Философия нужна в критических состояниях, т.е., если взять возрастное измерение, философия особенно, жизненно необходима в детстве (как и в юности), а также в старости. Без философии невозможно, с одной стороны, становящемуся человеку, на этапе детства и ранней молодости, когда формируется общая концепция жизни и, с другой стороны, — без философии жить достойно не может старик, который в переживании и интуиции вечного, — предельных оснований бытия может всерьез завершить свой жизненный цикл, постепенно растворяясь во Вселенной.

Обратим внимание, что в институциональном отношении **старость и детство представляют собой симметричные структуры**. Существует инфантильное начало в старике и старческое начало в ребенке. У старика должна быть возможность учить, это, между прочим, одна из его высоких радостей жизни. У ребенка должна быть возможность учиться. В тандеме с юностью и детством старики могут и должны заниматься философией. Вот это и есть основание для формирования особой философской дисциплины, отрасли практической философии, которую мы предлагаем назвать *геронтофией* в отличие от конкретной медицинской науки геронтологии.

Старость — культурный феномен и социальный институт, причем такой феномен и такой институт, которые могут культивироваться не только и не столько с помощью медицинской науки, но с помощью тех форм духа, которые накопили тысячелетний опыт обращения с бесконечностями. Медицина в условиях надлома новоевропейской

цивилизации перегружена несвойственными ей функциями. Она, виноватая без вины, оказалась в тупике, поскольку ей предъявляют такие требования, которым она в принципе не может удовлетворить. Другие социальные институты могли бы разгрузить медицину от несвойственных ей функций, вывести ее из тупика. Это, конечно, религия и искусство. Но в первую очередь поможет преодолеть здесь сциентистские, позитивистские предрассудки общества *философия*. **Философская геронтология или – геронтософия**⁸ это философская дисциплина, а не положительная медицинская дисциплина. Последняя рассматривает старость и старение как по преимуществу физиологический процесс и обслуживает тот комплекс ценностных установок, которые (тщетно!) хотели бы «уничтожить» старость. Геронтософия это философская дисциплина, которая *рефлектирует феномен старости как целое с точки зрения вечности, осмысляет ее ценность и культивирует способы достойного пребывания в ней*.

2.

Чтобы по-настоящему понять старость, следует рассмотреть ее в отношениях с другими возрастами жизни. Старик, взятый сам по себе, сосредоточенный на своих болезненных ощущениях, боящийся еще большей боли, боящийся стать беспомощным, – стать обузой окружающим, такой старик, вместе со своими грозно надвигающимися недомоганиями, перед лицом неотвратимой смерти, – это трагедия. Но старик, который не один, который «держит за руку» Другого, который уверен в этом Другом, который знает, что вместе с Другим он делает общее дело, такой старик обнаруживает выход из трагического тупика. Помочь в таком трудном деле единства-с-другими может философия, но не всякая философия. Господствующая ныне в школе философская традиция Декарто-Кантовского направления не в состоянии здесь помочь. В самом деле, Кантов трансцендентальный субъект один-единственный в мире. Все другие субъекты это, так сказать, субъекты «второго сорта». Трансцендентальный субъект, как известно, вне пола и возраста, вне этноса и социального класса, вне культуры. Он способен только к монологу и в некотором роде обречен на фундаментальное, абсолютное одиночество. И когда к такому субъекту заявляется «в гости» смерть, он оказывается беспомощным перед ней.

Идея диалога занимает центральное место в другой системе мысли, где категория субъекта вообще отсутствует как исходная. Базовым в данном случае оказывается понятие смысловой среды, неко-

того континуума, существующего до всякого «Я»⁹. Диалогический анализ позволяет иначе помыслить человеческую жизнь. **Быть это значит быть в диалоге:** «Кто одинок, того, как будто, нет на свете».

В этой смысловой среде в качестве вторичных завязываются некоторые «узлы субъективности», по определению равноправные между собой. Здесь уже нет более важных и менее важных субъектов, здесь нет «субъектов второго сорта». Здесь становятся существенными непохожесть и уникальность отдельных субъектов, создающих «архитектуру» смысловой среды. Здесь не только существенны, но и драгоценны такие характеристики субъекта, как, например, молодой он или старый, мужчина он или женщина, и т.д. Поэтому *старик в диалоге* занимает иное, свое, незаменимое место по сравнению с молодым человеком. И поскольку этот диалог на основе появившихся субъективностей однажды возник, постольку сама смысловая среда изменяется под их воздействием.

Используем здесь аналогию с кристаллизацией в растворе. Пылинка, которая может стать центром кристаллизации в пересыщенном растворе, в принципе имеет совершенно другую природу по сравнению с природой самого раствора. Аналогичным образом, хотя качество самой смысловой среды во многом определяет, какие «центры кристаллизации» здесь возникают, но существенна также и *материальная природа* той «пылинки», которая служит пусковым механизмом возникновения субъективности. Иными словами, если трансцендентальный субъект принципиально абстрактен, то при диалогическом подходе становятся существенными такие характеристики индивида, как, например, молодой он или старый.

В некотором роде диалог можно уподобить силлогизму, где старик персонифицирует общее суждение, а молодой – частное суждение. Свойство серьезности, о котором говорилось выше, предполагает, что старик в диалоге несет начало *значимости* в творческом диалоге, в то время как молодой человек несет в себе начало *новизны*¹⁰.

Выражая начало значимости, старик в диалоге классически спокоен, уравновешен, гармоничен, но не романтически экзальтирован. Экзальтированность, экстравагантность, «авангардность», «постмодерность» допустима и даже необходима для генерации новизны. Экстраординарность, способность выворачивать идею наизнанку, способность к инверсии связана с поиском новизны. Эта роль отводится молодому. У старика значимое преобладает над новым. У него уже опробованные средства преобладают над генезисом целей. Экономность в выражении преобладает над романтической избыточностью, чрезмерностью и «затратностью». Сила старости в интеграции зна-

ния, необходимой для оценки значимости. Именно старик, который живет в непосредственном присутствии всеобщего, олицетворяя начало значимости в творческих диалогах, *предоставляет возможность* молодому человеку воплотить в себе начало новизны. С этой точки зрения старик в диалоге это для молодого человека — посредник в контакте с предельными основаниями бытия.

Старость это возраст не менее творческий, чем юность и зрелость, но творчество старика разворачивается в особом модусе, а потому подчас не заметно так, как творчество юности. Творчество старика не акцентировано на новизне, оно акцентировано на значимости. Старик — не инициатор нового, но он хранитель значимого, он хранитель культуры, ее «упорядочиватель» и систематизатор. Без его охранительной и систематизаторской работы само новое было бы невозможно. Вне системы, вне рамки значимого новое представало бы как просто хаос, случайные флюктуации. Поэтому упорядочивающая культурная деятельность старика есть необходимое условие возможности новаций молодых.

Следующим шагом в анализе роли старика в диалоге могла бы быть *типология* диалогизирующих стариков. Укажем здесь лишь два фундаментальных для исторического развития типа. Во-первых, это **старик-учитель**, приобщающий к мудрости, и, во-вторых, это **старик-полководец**, через воинский подвиг приобщающий молодого человека к вечности.

Образ настоящего старика-учителя это — бесконечно прекрасное лицо старого М.Ганди, возглавившего решительный прорыв Индии к модернизации. Или это мать Тереза (Тереза Гонджа Бояджиу Калькуттская), создавшая Орден милосердия, который на сегодняшний день имеет 400 отделений в 111 странах мира и 700 домов милосердия в 120 странах. Образ старика-полководца это для русской культуры — Кутузов, как его представил Л.Толстой в «Войне и мире». Метафизическое противостояние Кутузова и Наполеона в этом романе — это для нас противостояние подлинной старости и дерзающей, рискующей молодости.

Но есть и неподлинны старики-учителя и неподлинны старики-полководцы. Всем памятен Степан Трофимович Верховенский из «Бесов» Достоевского. Весь этот роман предстает как памфлет, направленный против безответственных учителей-симулякров¹¹. Безответственные старики-полководцы присутствуют «за кадром» в романе Курта Воннегута «Бойня № 5, или Крестовый поход детей». Здесь вторая мировая война предстает как «крестовый поход детей», спровоцированный неподлинными стариками-симулякрами.

Старость раскрывает нам социальную, диалогическую природу человека вообще. Именно старик, осознавая смысл своей жизни, особенно отчетливо понимает, что он может быть только в диалоге. Идентифицируясь через диалог с целым, с социумом, старик преодолевает животный ужас болезни и умирания. Его жизнь-в-преддверии-смерти обретает смысл в целом. Он, *бесстрашно* глядя в глаза Медузе Горгоне, может такое, чего молодой человек не сможет. И молодой человек, общаясь с настоящими стариками, получает бесценное сокровище приобщения к полноте бытия. Отсюда реально существующая стихия любви к настоящим старикам, столь же сильная, как и стихия любви к детям.

3.

Каковы же источники упомянутого выше *старческого бесстрашия*? Мы говорили о функциональном смысле старика в социуме, в культуре. В экзистенциальном плане феномен старости раскрывается через категорию *страха*. Хотя и не только — страха. Страх вообще, как известно, представляет собой разновидность проспективных эмоциональных актов. Он в этом смысле предстает как инобытие ожидания, предчувствия, тревоги, заботы, готовности, доверия (или недоверия), решимости и т.д. В нравственном плане страх возможен, как показал Кьеркегор, в двух модусах: в модусе боязни, т.е. низкого страха (*Furcht*) и в модусе высокого страха (*Angst*), который в русской религиозной традиции называется *страхом Божьим*. Старость — это особая культура эмоциональной сферы вообще и, в частности, это культура высокого страха.

Молодость, конечно, знает страх, готова порассуждать о смерти и способна к риску (часто неоправданному). Но старость существует в горизонте страха фундаментальным образом. Старик — деваться некуда — непосредственно и ясно видит неминуемую необходимость индивидуальной смерти. В зависимости от того, какой страх преобладает, складываются различные судьбы старости. Мы уже разделили старость настоящую, подлинную, достойную, с одной стороны, и старость не подлинную, жалкую, неудавшуюся — с другой. Именно в отношении к страху разделяются, с одной стороны, *настоящие старики*, и с другой — те, которые оказались не на высоте призвания старости, — *старики-симулякры*. Настоящие старики захвачены прежде всего высоким страхом (*Angst*). Старики, у которых старость не удалась, старики-симулякры, одержимы низким страхом, боязнью (*Furcht*).

Известно учение Платона о трех душах человека: чувственной, яростной и разумной. Три платоновские души в рассматриваемом нами аспекте проецируются на возрастные периоды жизни. В юности естественным образом господствует чувственная душа. У зрелого человека, общественного деятеля, доминирует яростная душа. Когда человек вступает в возраст старости, создаются условия для того, чтобы на первое место вышла разумная душа. Если у человека в старом возрасте начинает преобладать разумная душа, то перед нами *настоящий старик*, удавшаяся старость. Напротив, неудавшаяся старость являет собой такую трагедию личной судьбы, когда человек, вступая в возраст старости, тем не менее сохранил преобладание чувственной или яростной души. Печальную и жалкую картину являют собой старики старики-сластены, старики-сладогострастники, у которых продолжает господствовать чувственная душа. Когда мы наблюдаем старика, у которого непомерно развилось честолюбие, который весь в стихии «воли к власти», мы видим не подлинную старость, но старость, где человек остановился, заостенел на уровне яростной души. Он готов послать на смерть миллионы молодых людей во время войны во имя своих эгоистических целей, корыстных или амбициозных.

Старик, преодолевая непосредственную идентификацию со своим телом, выходит за рамки своего тела прежде всего через коммуникацию, через рассмотренный выше диалог. Особая приветливость старика теперь может быть объяснена тем, что он растождествляется со своим телом, уходит от своего тела в коммуникацию с Другими. Желания настоящего старика модифицируются — это желания разумной души. Они растождествляются с телом старика.

Первый шаг к настоящей старости — это выход за пределы своего тела и идентификация с телами ближних (детей, внуков, учеников). Главные радости старика переходят как бы в виртуальное пространство, становясь радостями *их* тела, радостями *их* молодой чувственной или зрелой яростной души. В этом конкретный смысл любви настоящего старика к детям, к людям вообще — глубинная база приветливости. Конкретно такое растождествление со своим телом у старика осуществляется через практику *аскезы*. Собственно, *аскеза* это всегдашний признак настоящего старика.

Освобождаясь в аскезе от непосредственной идентификации со своим телом, растождествляясь со своим телом, он идентифицируется не только с телами Других, но он идентифицируется и с артефактами культуры, а также и с вещами мира вообще. У старика *особые отношения с вещами*. Он выходит из своего пока еще живого тела в мертвую жизнь вещей. Определечивание в вещах — фундаментальная

процедура старости. Артефакты изымают бытие из времени, представляя собой способ достижения бессмертия. Искусство и культура, бытийствующие в опредмеченной форме, готовят нас к достойной старости, учат нас выходить за рамки своего тела, идентифицироваться с телом своей нации, со всем человечеством, с биосферой, с Землей, со Вселенной и, наконец, с Абсолютом.

Глубинный смысл образования состоит в том, что оно представляет собой по сути дела подготовку к настоящей старости, а не только к активному функционированию в зрелости. Античные моралисты учили молодых людей заботиться о подборе книг, чтобы читать их затем в старости. Культура как таковая, существующая не для обустройства материальных условий жизни, а как самоцель, — особенно гуманитарная культура, необходима именно для старости. Важный документ, раскрывающий духовную анатомию старости — «Автобиография» Дарвина. Ученый на склоне лет горько сожалеет, что, превратившись в машину для переработки позитивных фактов, недостаточно уделял внимания музыке, искусству¹². В результате он в финале своей жизни должен был довольствоваться пустыми сентиментальными романами.

В связи с особой нацеленностью на вещи особая роль в деятельности старика отведена *истории*. Старик — это историк по определению. В архаическом обществе смысл существования стариков был, в частности, в том, что они были живыми носителями традиции, памятью рода. В сущности их роль не изменилась и в условиях письменного, печатного и машинно-компьютерного слова. Если думающему, духовно и душевно активному молодому человеку свойственно вести *дневник* своей жизни, выплескивая в культурные формы фиксированного слова фонтан эмоций и переживаний, то старик пишет *мемуары*. Это — сама непосредственная индивидуальная история, рассказ о своей жизни как о целом. Закрепленными так или иначе, записанными, а лучше всего — напечатанными, опубликованными — воспоминаниями дается цельность восприятия мира. В этом смысле настоящий старик не только может, но и *должен* помнить; он не только может, но и *должен* писать воспоминания. Мемуары — это сама основа современной культуры, историографии, — ее нулевой пласт. Разотождествляясь со своим телом, старик пишет *историю вообще*. И совсем не важно, общался ли старик в свое время с «великими мира сего», пожимал руку Сталину, беседовал ли он с Черчиллем или нет. Значимость воспоминаний, мемуаров по ту сторону субъективной оценки этой значимости, вне компетенции самого мемуариста. Он должен заботиться только о максимальной достоверности, а

также о том, чтобы мемуары были доступны для последующих поколений. И второе важнее, чем первое. В конце концов, *лукавство* вспоминающего, его *умолчания* или даже *ложь* также есть факты истории, которые со временем становятся все более наивными и даже где-то «трогательными». Для истории лучше *слова* или *слова*, чем промолчать. Хуже, если старый человек *промолчал*, так и не решившись или поленившись выполнить свой долг свидетеля времени. Пусть — необъективного. А кто может претендовать на абсолютную «объективность»?

Господствующая чувственная душа соблазняет молодого человека на ситуационное поведение. Настоящий старик ведет себя не ситуационно, он имеет в виду контекст всей своей жизни, культивированной в воспоминаниях. Каждый поступок он получает возможность соотнести со всей своей прожитой жизнью, которая, будучи удвоенной в тексте, раскрывается как его подлинная жизнь. В результате духовной работы целое (Вселенная, Абсолют) *действительно* оказывается его жизнью.

Настоящая старость таким образом — это видение своей жизни как целого, которое, в свою очередь, включено в контекст всеобщего, в контекст *предельных оснований бытия*. У молодости в принципе не может быть такого видения, т.к. целое жизни молодого человека пока не сложилось, жизнь еще не случилась. Конечно, у молодого человека интуиция своего будущего неконтролируемым образом «случается», но она всегда относится только к сфере возможности, но не действительности. Ведь жизнь молодого человека может сложиться (случиться) по-разному, и никто не может сказать, какой она будет в действительности. Случайность, в мягких лапах которой находится молодой человек, онтологична. Она ведь вовсе не есть «непознанная необходимость». Старик, в жизни которого уже все случилось, освобождается от онтологической случайности, он оказывается на стороне необходимости, и необходимость оказывается на его стороне.

Специфический, сохраняющий и систематизирующий характер творчества старика накладывает печать на бытийствование его *авторства*. Авторствование есть соблазн молодости, это проявление молодого Angst, высокого страха молодости не оставить по себе следа — «ничего не совершить». Старик любит свои произведения, которые он оставит после себя и вместо себя, но он не придает особого значения своему авторству. Настоящий старик любит культуру в себе, а не себя в культуре. В связи с этим творчество старика отягощено заботой об авторствовании лишь в той мере, в какой старик несет ответственность за свое произведение.

Если настоящая старость представляет собой сбалансированность желаний и возможностей, то неудавшаяся старость являет собой их трагический конфликт. Жалкая роль многих современных стариков определена не тем, что правительство «не обеспечивает» их «достойной» пенсией, медицинским обслуживанием и т.д. Обеспечить их всем этим так же невозможно, как наполнить бочку Данаид. Жалкая роль определена тем, что они спровоцированы «ценностями» новоевропейской цивилизации и поддались на эту провокацию. В этих провокационных «ценностях» главное — чувственные удовольствия, брызжащий во все стороны избыток физических сил, успех, богатство и т.д. Этот набор ориентиров и для молодого опасен и разрушителен, а для старика в духовном плане он просто губителен. Настоящий старик сопротивляется этой провокации, помня о подлинной ценности равновесия и спокойствия. Он не требует невозможного от медицины, он не требует большой пенсии от государства. Он озабочен не тем, чтобы *получить* («причитающееся, заработанное»), а тем, чтобы быть по возможности нужным, раскрыть себя как часть целого. Специфика желаний настоящего старика именно в том, чтобы, как это и свойственно разумной душе, — отдавать, а не брать, что по существу означает, что ***именно старик достигает совершенства в великом искусстве любви.***

Старик-симулякр, напротив, захвачен жесткой, мертвой идентифицированностью со своим телом. Его трагедия в том, что высшим несчастьем представляются ему его индивидуальные страдания и смерть. Настоящий старик не боится страданий и смерти своего тела, поскольку дух его уже вышел за его пределы, — поскольку он уже *свободен* в своей идентификации. Старость в этом смысле уже здесь и теперь есть «жизнь после жизни», или — *подлинно духовная жизнь*. Именно *старик это и есть человек как таковой*, в себе и для себя человек. Юность и даже зрелость — это всего лишь подготовка к старости. Старость в биологическом явлении это *нисходящее движение* человеческой жизни, но по духовной сути своей есть *восходящее движение* к мистическому отождествлению с мировым целым, с Абсолютом, с Богом.

Примечания

- ¹ Противопоставление высматривания и созерцания заимствовано нами из А.Шопенгауэра.
- ² См. подробнее: *Пигров К.С.* Оборачивание метода и превращенные формы в процессе исторического творчества // Материалистическое учение К.Маркса и современность. Л., 1984.
- ³ Термин М.Мосса: *Мосс М.* Техники тела: Докл., сделанный во Франц. психол. о-ве в 1934 г. /Пер. с фр., предисл. и примеч. А.Б.Гофмана // Человек. 1993. № 2. С. 62–79.
- ⁴ *Соловьев В.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2 /Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л.Кравца и др. М., 1988. С. 493–547.
- ⁵ *Фромм Э.* Искусство любить. СПб., 2002.
- ⁶ Наше «здоровье», наша «болезнь» и даже наша «смерть» — это ведь, главным образом, не «биология», а «социология» или даже «культурология». См.: *Мосс М.* Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мыслью о смерти (Австралия, Новая Зеландия): Докл., сделанный в психол. о-ве /1926 г. /Пер. с фр. // Человек. М., 1992. № 6. С. 53–63.
- ⁷ Напомним, что наиболее абстрактная демографическая типология возрастов исчисляет молодой зрелый возраст с 21–22 лет.
- ⁸ Философия старости: геронтософия: Сб. материалов конф. СПб., 2003. 2-е изд. испр. и доп.
- ⁹ См., например: *Налимов В.В.* Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в 21 веке. // *Вопр. философии.* 1996. № 11. С. 65–74. Так же: *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда /Пер. с фр. О.С.Вайнер и др. М., 1992.
- ¹⁰ О творческом диалоге между новизной и значимостью см. подробнее: *Пигров К.С.* Научно-техническое творчество. Л., 1979.
- ¹¹ Чего стоит зловещая фраза С.Т.Верховенского: «О, русские должны быть истреблены для блага человечества, как вредные паразиты!».
- ¹² *Дарвин Ч.* Автобиография /Пер. К.А.Тимиразева // *Дарвин Ч.* Полн. собр. соч. Чарльза Дарвина /Под ред. М.А.Мензбира. М.—Л., 1925. С. 39.

Сократ и топы архаики

Проблема места в философии Сократа

В начало своих рассуждений я хотел бы положить следующие три тезиса антропологического характера: 1). Архаика никуда не исчезает бесследно, она остается скрытым контекстом, в котором живет общество, а коли так, то надо подумать, из чего рождается мысль: из актуально действующих институтов общества или из того, что стало не актуальным и маргинальным – не как бы оболочкой, из которого вышло общество, а его ментальной средой. Такой окружающий, но дистанцированный от общества контекст стимулирует вопрошание и он образует место для мысли. Ей нужна дистанция и к обществу и к табло континуальности (Абсолюту, Богу), чтобы стать конкретной и локализованной¹. Сократ подавал себя как маргинализованного человека, человека природы, но он и был местом мысли. 2). У каждой эпохи есть своя архаика, от которой люди непременно хотят отстраниться, чтобы жить в мифе прогресса. Это же происходило и во времена Сократа, который жил в 470–399 г. до н.э. От той архаики, представителем которой был Сократ, демократические Афины хотели избавиться, присудив его к смерти. Корни нонконформизма Сократа находились в толще народной культуры, которая построена не иерархически, а распределительно-топически². 3). Сократ был философом, применившим в качестве мыслительных средств ментально-поведенческие акты, взятые им из народной культуры. Эти средства, какими бы простыми они ни казались, в сущности по духу были аристократичны, что косвенно подтверждается тяготением к нему аристократической молодежи и высокая оценка со стороны Платона и Ксенофонта. Наука давно нуждается в отказе от стереотипов в отношении к народной культуре, а это требует быть особенно внимательным в

подходе к проблеме аристократизма и достоинства и строго отличать народную культуру от простонародной культуры гораздо более поздних времен, созданной для обслуживания социальных верхов. Всё нижеисследующее, собственно, есть развернутое изложение этих тезисов, особенно третьего.

Есть личности, которые определяют на целые столетия характер жителей своей страны. Но загадочная личность Сократа, хотя и пошла вразрез с мнениями жителей Афин, которые он в сущности никогда не покидал, и даже был ими уничтожен, тысячелетиями влияет на европейскую и мировую цивилизации. Внимание к Сократу возрастает в поворотные эпохи. Так было в первые десятилетия в России, когда Василий Сеземан писал об утрате чувства реальности, о возросших отрицательных, меонических началах³. И вроде учения, четко изложенного, Сократ нам не оставил, разве что интересовался нравственными основами общества. Нельзя все же сказать, что он просто низвел проблематику философии с уровня космоса на земной: в описании Ксенофонта приведено много размышлений Сократа об устройстве природы. Это Платон не придавал значения такой стороне сократовской мысли. Зато Платон по достоинству оценил огромное значение Сократа для западного мира.

Все же Сократ первый мыслитель о нравственности. Иначе говоря, он основатель философской антропологии. Вот почему его имя столь значимо для европейской цивилизации, поскольку основа цивилизации в отличие от более широкого понятия культуры лежит в сфере этики. Итак, по словам князя С.Н.Трубецкого, «личность в высшей степени оригинальная, загадочная в самой своей деятельности и многогранности»⁴. Может быть, такое суждение о Сократе мы даем с позиций всей европейской истории, где много столетий царил дух корпоративизма: похожий на силена Марсия (так считали афиняне), сын каменотеса и повитухи, регулярно избиваемый сварливой женой. Где уж тут до калокагатии, учения о совершенном, к чему стремились философы, некоторые из которых сами были красивы духом и телом⁵. Дело в том, что Сократ стоял близко к началам не только философии, но близко к народной жизни с ее постоянными этическими проблемами, где истина не нормативна, а агональна, достигается в столкновении интересов. Напрасно другой отечественный мыслитель, Николай Александрович Бердяев, где-то пренебрежительно отозвался о народной культуре как о неспособной породить философию.

Хорошо известно, как много Сократ занимался добродетелью — arete. И не только он. И со времен античности принято понимать arete как совершенство, например, в воинской доблести, в профессии. Го-

ворилось об arete, лежащем в основе кузнечного ремесла. Но в первоначальном, сократовском понимании добродетель формулировалась так: «было бы лучше не попадать в неприятные ситуации»⁶. Так Сократ открыл дорогу к своей концепции знания, суть которого состоит в приведении всеобщего понятия добродетели в надлежащее место. Его эвристические процедуры были аналогичны повивальному искусству (майевтике) — выявлению того, что скрыто, чем человек уже обладает, но с приданием этому знанию более четкой формы. Сократовская эпистемология, основанная на трактовке майевтики, следовала протоиндоевропейской концепции родильной деятельности, в которой для последа, вышедшего из материнского организма, применяется название «место». Можно думать, что то особое внимание, которое Сократ направлял на работу с молодежью (и за что платился), было продолжением родильного искусства, направленное затем на формирование молодежи, а не детей. Во всем ареале индоевропейских культур, как и в некоторых соседних, принято после рождения «доделывать» ребенка: опытные женщины правят младенцу нос, голову, выпрямляют ноги и т.д. В этих концепциях человек имеет длительное юношество: в старину на Руси парни до 15 лет не носили штанов, а в Абхазии в начале XX в. 25-летние парни и девушки купались вместе, что в современности недопустимо. Также не случайно, что Сократ использовал понятие эроса (чувство плотской любви) для обозначения желания видеть в любимых людях идеальное совершенство.

Главное не то, что мы думаем, а то, что мы делаем в своём ремесле плотника, гончара, поэта — вот суть того, что горожанам на площадях и перед рынком проповедовал Сократ. Каждому надо найти своё место. Там и находятся добродетель-arete и достоинство человека. Греция хорошо знала гомеровский эпос. И, конечно, то место в «Одиссее», где царь Одиссей похваляется, что был самым выносливым среди жнецов и что он сам себе из пня делает кровать⁷. Так царь находил своё место. Да и бог Аполлон в наказание за убийство Пифона не погнушался год побыть пастухом.

Сократом перед нами развертывается топика жизни. Это скрытая суть его побуждений в адрес сограждан и всех нас — найти своё место в жизни. Значит, место существует до нас, а нам предстоит его занять. Это место нельзя считать только знаком, это не общественная маркировка, условность. Свое место предстоит каждому искать, бороться за него всю жизнь, как боролся Сократ до самой смерти, к которой отнесся как к достойному его месту. Есть пустые места, куда ступать не следует, вроде позора, о чем он тоже предупреждал в своей последней речи. Своё место было избрано Христом. Свою концепцию места Сократ иллюстрировал смертельным выбором Ахилла.

В античности, видимо, острее ощущали власть места, власть уместности и не путали с политической властью. Антигона всё-таки хоронит своего брата-преступника Полиника несмотря на запрет, за что и сама была замурована в стену. Власть долга, власть ответственности отличали от власти-господства, от власти-насилия. Для греков V в. до н.э. еще была актуальна борьба общественных принципов — отцовского и материнского права («Орестея» Эсхила), уникально-естественное право уместности («Антигона» Софокла).

Мы имеем свидетельства, что и в другие переломные эпохи значение уместности возрастало и это относится к народной жизни. В России после отмены крепостного права возникли крестьянские волостные суды, которые судили не по писаным нормам, а «по правде», «по совести»: дать ближний надел или лучшую землю многодетной вдове, взять рекрутов в той семье, где много сыновей и т.п.

Аристотель в «Топике» ясно различает позиции философа (ученого) и диалектика, то есть того, кто строит доказательство в рамках существующей системы знания, и того, кто стремится доказать для другого, то есть находящегося полностью или частично за пределами этой системы знания. «Пока дело идет о нахождении [подходящего] топа, исследование одинаково у философа и у диалектика. Но установить, в каком порядке и как задавать вопросы, — это задача одного лишь диалектика, ибо все это *обращено к другому лицу* (курсив мой. — А.М.); философа же, то есть ведущего исследование для себя, это нисколько не занимает, лишь бы были истинны и известны [посылки], посредством которых делается умозаключение, хотя бы отвечающий и не соглашался с ним, поскольку они близки к [положенному] вначале и он предвидит то, что из них впоследствии; скорее философ будет стараться, чтобы положения были возможно более известны и близки к началам, ибо из них получают научные умозаключения»⁸. Этот сложный пассаж я привожу для того, чтобы показать отличие топики Аристотеля от топики Сократа, вечно обращавшегося к другому лицу, получая «начала» в процессе диалога из материала самой жизни.

Этикет и этос

В настоящие времена почему-то этикет (правила общения) нам кажется чем-то архаическим. Вообще-то я вряд ли теперь когда-либо буду участником события, поразившего меня 30 лет назад. Дело было в Питере, где я пришел в Географическое общество для того, чтобы

послушать лекцию Льва Николаевича Гумилева. В зал заседаний общества там ведет красивая чугунная лестница. Поднимаясь по этой лестнице, я увидел Льва Николаевича, стоявшего на площадке перед дверью в зал. Что-то в нем всегда было сократовское: и в фигуре и в манере добродушного по тону общения. Он пришел за полчаса до лекции и встречал всех посетителей. Мужчинам он пожимал руку, а женщинам, которые подходили к нему и знали толк в этикете, руку целовал. Потом происходило обычное чудо – выступление Льва Николаевича, подобное тем, которые я уже слышал на Восточном факультете ЛГУ, также у него дома на Московском проспекте. Что же все-таки происходило перед лекцией тогда в старинном особняке Географического общества? Само выступление было несомненно поведенческим актом пассионария. Но происходившее вначале перед залом, что это? Обряд встречи? Ритуальное шествие или даже танец? Сцена из театра прошлых столетий? Проявление высочайшей культуры, которую хотелось бы увидеть еще раз в будущем? Все это вместе.

Сейчас я хочу сделать только еще один комментарий по поводу рукопожатия. Время от времени встречается ходовое объяснение этого жеста как доказательство добрых намерений приветствующих друг друга людей: дескать, они показывают, что в руке у них не зажат камень для вооруженного столкновения. Я, право, не знаю, какому сообразительному человеку эта выдумка принадлежит. Видно, он не знал, что во многих культурах народов земли приветствие происходит с тактильным контактом людей. Рука участвует в этом контакте. Семантически она продолжает указательный жест, древнейший человеческий жест. Но в рукопожатии с этим протожестом происходит разрыв, в котором вырастает новая семантика дружелюбия – человек выделен из всех прочих. Рукопожатие развилось в европейском быту после того, как с исторической сцены ушли феодальные времена. Там бы оно казалось неуместной фамильярностью. В новое время рукопожатие стало маркировать персональный уровень отношений. А вот во все предшествовавшие времена приветствовали поднятием руки – знак того, что человек стремится попасть в поле зрения других людей. В иных культурах применяют совсем другие средства выражения солидарности. В Тибете, например, в знак приветствия показывают язык – знак внутренней близости встретившихся.

Если обратиться к семиотике пространства, то позиция Льва Николаевича, занимаемая им на верхней лестничной площадке, была статусно более высокой, чем позиция его гостей, поднимавшихся по лестнице снизу. Таковы, например, ранги пространственных уровней у горцев Кавказа: человек, находящийся на более высокой точке или

спускающийся с горы, имеет более высокий статус, чем идущий снизу. И последний должен первым приветствовать находящегося выше. Собственно, так поступали и мы все, пришедшие на лекцию Льва Николаевича.

А как складывается ситуация, если общение происходит не на разных высотных уровнях, а в одном горизонтальном пространстве? Здесь мне хочется привести один пример, которым я обязан рассказу нашего крупнейшего специалиста по сакральной географии Севера Николая Михайловича Теребихина. В молодые годы он работал в ненецкой тундре в археологической экспедиции. Работа не задалась, потому что пошли нескончаемые холодные дожди. Время приходилось коротать в палатке и согреться спиртным. Однажды, когда они время от времени выходили из палатки, то увидели, что откуда-то с просторов тундры на нарте в упряжке оленей к палатке подъехал ненец и остановился от нее в метрах 60–80. Он был одет в меховую малицу (глухую одежду из меха). Встав на нарты, он оставался неподвижным под дождем и только смотрел в сторону палатки больше часа. Раскопщики не могли сразу понять, что у ненца есть дело именно к ним — ведь он слишком далеко остановился от палатки, не подошел близко, не обратился со своей просьбой в словах. В конце концов, кто-то один подошел к ненцу и позвал его зайти в палатку. Оказалось, что этот человек тундры тоже просто нуждался в спиртном. Но заметьте, какое большое расстояние он избрал для общения. Расстоянием от палатки и терпением он отметил чувство своего человеческого достоинства! Пространство здесь маркировало степень его самоуважения.

Отметим вроде бы странную вещь: во всех приведенных нами ситуациях этикет оказывается связанным с рельефом местности.

Но пока еще одно наблюдение, относящееся к ненцам. Совсем недавно по телевидению показывали двух ненек, одетых в национальные меховые костюмы, которые демонстрировали в каком-то московском центре изделия своего ремесла. Ведущий очень бойко их представил и спросил одну женщину, как называются ее изделия. Она сказала ненецкое слово. Он уточнил, идет ли речь именно об этом предмете. Оказалось, что не о нем и что она произнесла по-ненецки слово «здравствуйте!». Чуть смутившись, ведущий продолжил свою работу.

Исследователи, изучавшие эскимосов Гренландии, обнаружили у них представление о том, что первые европейцы появились в их краях, чтобы узнать людей с хорошими манерами и чувством собственного достоинства⁹. Это похоже на то, что русские исследователи на-

родов Сибири называли эвенков (тунгусов) из-за их вежливости, входящей до галантности, «французами тайги». Западные исследователи, побывавшие на Кавказе в XIX в., «французами Кавказа» называли абхазов.

Американский антрополог Клиффорд Гирц, работавший в Индонезии в 1960-е гг., обратил внимание на роль этикета у яванцев. Там люди, не обладающие всем комплексом этикета (дети, грубияны, простаки), «еще не яванцы». Считается, что яванцу свойственна эмоциональная уравновешенность, внутреннее спокойствие, что лежит в основе понятия «благородный характер». А «кто не яванец, тот не человек». Эта максима, резко подчеркивающая роль этикета, более смягчена у правоверных евреев («быть евреем трудно»), а также у чеченцев (звучит аналогично – «быть чеченцем трудно»). От частного к общему или наоборот направлен этикет? Или он рождается в мучительном столкновении обоих векторов?

В исследованиях Барасби Бгажнокова, посвященных этикету адыгов, подчеркиваются центростремительные тенденции проксемического поведения – этикет присоединения человека к другому или к группе¹⁰. В моем опыте кавказологических работ этот тезис подтверждается, но только как самоописание этикета носителями культуры. Кроме того, в самоописаниях всегда указывается место женщины и мужчины, младшего и старшего. Обычный пример: младший должен идти слева от старшего, но если идут трое, то самый младший перемещается на крайнее место справа, «чтобы отделиться от группы, если надо выполнить поручение самого старшего, находящегося посередине». В приведенной ситуации виден уже центробежный принцип этикета, который формально описывается через возможную ситуацию пространственного удаления младшего.

Но принцип Бгажнокова все-таки верен, ибо он указывает на широкое, в пределе общечеловеческое пространство, из которого благо этикета устремляется к конкретным людям. Поэтому-то эскимосы говорят, что европейцы прибыли к ним учиться этикету – они видят в своих нормах общечеловеческое начало. Теперь нам понятно, почему древние греки при встрече говорили друг другу «хайре!» (радуясь!) – это выражение чувства человеческого единения. Отметим, что встреча воспринимается как неожиданность или приятное узнавание другого человека, т. е. как виртуальное происшествие.

В связи с историей рукопожатия мы коснулись того, что оно происходит из указательного дистанцированного жеста. Но и этикет ведь – иносказание дистанцированного жеста, что ярко демонстрирует ситуация, описанная Н.М.Теребихиным, когда ненец стоял на расстоя-

нии, меньшем того, на котором узнается человеческая фигура (100–120 м), и гораздо большем, когда узнаются черты лица человека (10–20 м). Неузнаваемый персонально ненец этим самым говорил, что он просто человек. Такой же, как находящиеся в палатке. Иначе говоря, он предьявил себя видимым как человек, но невидимым как личность.

Будде приписывают такое изречение: «Это прекрасно видеть, но страшно быть». Здесь сознание противопоставлено бытию с его страданием. Сознание лишено видения, так как не имеет сущности, ибо она невидима. Ненец, стоявший на нарте, вел себя буддийским образом. Гумилев перед своей лекцией как носитель своего сокровенного знания-видения был ритуально невидим. Вот и Сократ в своей неказистой «невидности» нес сокрытое человеческое. Он был этикетный человек и хотел научиться танцам.

Слово как описывающая система

Но мы, люди, должны видеть, чтобы знать, куда шагнуть, не попасть в неположенное место, не вляпаться в грязь. В Ингушетии мне удалось записать странную на первый взгляд пословицу: «Прежде, чем шагнуть, посмотри; прежде, чем сказать, оглянись». Относительно того, что посмотреть, можно понять это хотя бы натуралистически. Ну, а оглядываться-то зачем? А затем, что сзади нас, существуя до нас и нас направляя, находится Слово. Оно-то и позволяет сделать правильный шаг. Оно этически центростремительно и предупреждает делать шаг осмотрительно. Если же шаг сделан ошибочный и мы ступили не туда, куда следует, Слово может очистить от загрязнения. В священной индийской книге «Атхарваведе» есть бог «Повелитель речи». Речь сама по себе очищает человека. Есть такой там заговор «Против дурных знаков на теле»:

То ужасное, что есть в твоём существе, на теле
Или что в волосах, или в облике (твоём)
Все это мы выбираем речью¹¹.

Поэтому в архаике функция поэта приравнивалась к жреческой и шаманской: его речь была призвана очищать мир.

Зряшное слово само загрязняет мир. «Слово не воробей, вылетит, не поймаешь». От того-то в кавказском доме, где блюдут законы этикета, никогда не ругают молодую невестку, приведенную в этот дом. За сделанную ею ошибку пожурят дочь, а невестка, если сообразительная, поймет что к чему.

Из ингушской пословицы следует, что Слово существует до нас, в более раннем времени. Кавказские языки сохранили мысле-образы этого начального времени. В вайнахских то раннее время называется «передним», а то настоящее время, в котором мы живем, называется «спинным» (в смысле «заднем»). В карачаевском и балкарском, относящихся к тюркской группе, самое раннее время именуется «носовым». В их фольклоре есть такая констатация положения дел: «Когда мы жили в носовом времени, то сидели под камнем и ели зайчатину». Это мысле-образы архаики: заяц — существо беспорядочно и быстро размножающееся и поэтому исключенное на Кавказе из системы питания; камень — понятие о месте первоначального появления людей, до сих пор пронизывающее весь кавказский фольклор намеками на человеческую половую страсть (скала Богини охоты Дали у сванов, подобная скала в балкарском эпосе о охотнике Бийнегере); отзвуки чего мы находим в древнегреческом мифе о скале Прометее; «носовое» время — время начала и первого вдыхания воздуха (души), по отношению к которому мы удаляемся лицом к нему. Позиция к начальному времени на Кавказе маркирует старшинство близнецов: старшим считается тот, который родится вторым — ведь он ближе к исходному времени. Отзвуки такой концепции времени есть в русских летописях, где первые князья именуются «начальными».

С этим связан митраистический миф о «Родящей скале». Из этой скалы вышел солнечный бог Митра. Исследователи уже проводят параллель между родящей скалой и пещерой, в которой родился Иисус¹².

Что касается первого Слова, то оно несомненно фонетически было связано со вздохом и выдохом, о чем свидетельствует фонетическое выражение кратковременного физического или психического акта, вроде «ах», «ух». В семитских языках отсюда происходит название духа (руах) и «Ху», одно из имен Аллаха.

О том же свидетельствует мягкое «г» в русском сакральном произношении имени Бог. Примечательно, что в обыденных фразах оно звучит соответственно обычным нормам русского языка («Бог с ним», «Бог его знает», но молитвенное «не дай Бог», мягкое «г»).

Короткое слово, наиболее приближенное к звуку дыхания, иногда становится обозначением самого ценного ресурса жизни — хлеба. В Дагестане, где представлены десятки языков, рассказывают такую историю. Бог однажды решил, что кусок хлеба достанется тому, у кого самое короткое слово для хлеба. Соревновались лакец, аварец и даргинец. Хлебом завладел лакец.

Нет ничего удивительного в том, что слово наполнено самой большой творческой мощью, звучит так же как выражения жизнедеятельности организма и как название хлеба. Так же нас не долж-

но удивлять, что это слово, описывающее весь мир, должно родиться раньше него. Описывая мир, это слово его заклинает. В работах А.Ф.Лосева показано, что философия в сущности выражает внутреннее содержание слов и имен. Слово — орган оформления самой мысли. Лосев ссылаясь на то, что «софия исконно означала мастерство»¹³.

Здесь надо добавить, что Лосевское наблюдение констатирует исходную орудийную деятельность в начальных временах. Безусловно, это мастерство было направлено на камень. Камень сам по себе нес потенциал орудийной деятельности. Поэтому он легко превращался в фетиш. Вспомним сценку в «Первобытной культуре» Э.Тейлора, где он ссылается на автора XVIII в., который рассказал о гвинейском негре, вышедшем из хижины и вдруг обратившим внимание на камень. «Ага, вот и ты?», — воскликнул этот человек. Он поднял этот камень и отнес его в свое хранилище фетишей. Здесь фрагмент реальности был порожден синтагматическим рядом: мыслью, топоментально порожденной камнем, континуумом абсолюта, выраженного словами и конкретным реальным действием (локализация мысли). Описанная ситуация полностью соответствует рассказу моего знакомого охотника из Подмосковья, который зимой около стога соломы поставил на лису капкан. Когда он увидел, что она попалась, он воскликнул: «Ага, попалась!».

Итак, Слово несет с собой из начального скального времени свою каменную твердость. Вот поэтому мы и говорим, что «даю твердое слово», имея виду его первоначальную надежность и неизвращенность. В этой чистоте заложена потенция Слова охватывать весь мир, его описывая.

Вот пример. В старину на Руси были популярны обряды «окликания весны» и «окликания Егория». Эти ритуалы предворяли весенние работы. В последний день перед «Егорием» (23 апреля) группа окликальщиков обходила все дворы деревни с пением песен-заклинаний благополучия хозяев и покровительства св. Егория над скотом. После Егорьева дня уже было можно выгонять в поле скотину¹⁴. Так же кое-где на Кавказе Слово-заклятие, слитое с ритуалом, предворяло настоящие работы на обряде зимней пахоты снега. В старой литературе о подобной пахоте говорится и у украинцев: «во время святок пащут землю, как бы приготавливая ее для посева, песнями и телодвижениями представляют процесс пахания»¹⁵.

Не только производственные акты предворяются Словом-заклятием, но и само рождение человека. Оно звучит на любой свадьбе.

Всё приведенное объясняет настороженное отношение Сократа, как носителя архаики, к письменной фиксации Слова.

Трикстерство Сократа

Хельмут Плеснер, один из основателей философской антропологии, видел ее предмет в рассмотрении человека как существа, стремящегося выйти за рамки непосредственного существования. Отсюда у Плеснера следовал тезис о непрерывном самоизменении человека, который всегда находится «вне места», то есть в «ничто». Отметим также, что сущность человеческой позиции в мире Плеснер видел в «эксцентричности», где акты автоматического поведения сочетаются с преднамеренным поведением личности¹⁶. Ниже мы обратим особое внимание на этот последний тезис Плеснера в связи с проблемой архаического трикстерства (клоунады). Но сейчас обратим внимание на то, что, по Плеснеру, человек не может быть определен окончательно — ведь средства описания ограничены историческим продуктом жизнедеятельности. Плеснер предупреждает о тщетности попыток «найти основания человека». По Плеснеру, философское мышление не может быть таким же всеохватывающим, как жизнь, и вместе с тем оно шире этой самой жизни¹⁷.

Возникает вопрос: как же может мышление, выраженное Словом, быть описывающей системой по отношению к описываемой — насыщенной частностями жизни? Описывающая система, носитель всеобщего, способна наращивать свою мощь за счет элементов, воспринимаемой от описываемой, т. е. элементов реальности, в нашем случае частностей жизни и всей полноты природного бытия. Тогда обе системы, описывающая и описываемая, развиваются не только во взаимодействии и параллельно, но и с опережением описывающей системы. Это имеет такие следствия.

1. Опережающие средства описывающей системы образуют культуру. Причем культура в таком понимании лишена привычного противостояния природе, ибо культура использует компоненты природы для наращивания своей описывающей способности.

2. Описывающая система культуры поставляет обществу идеал, ориентирующий, как горизонт, его развитие.

3. В этом случае описание выступает в виде проекта, на что сейчас в общественных науках обращается особое внимание. В проектном описании возникает новый объект, требующий особого рассмотрения, т. е. новой предметной экспозиции. Говоря проще, культур-

ное описание обладает аналитической способностью разоформления. В этом случае такое описание принимает вид гуманитарно-антропологической экспертизы.

4. Видом соотношения описывающей и описываемой систем является принадлежность человека этнической общности (у Плеснера «народности»), которая лежит в основе возможности обращения человека к другому на «ты»¹⁸. Это развитие мысли Мартина Хайдеггера, которым еще в «Бытии и времени» был выдвинут тезис о вброшенности индивида в народ и о подлинности такого существования в отличие от обезличенности.

Вот в том-то и дело, что Слово, которое рождается в начале времен и может забежать впереди всякого времени, является народным. Это действительное выпрямление времени. А мы-то, следуя за поспешными мнениями некоторых авторов, считали, что в народной культуре, как и в архаике, было известно только малое циклическое время хозяйственных процессов. В такую концепцию удачно встраивалось что угодно, но прежде всего первобытное мышление Люсьена Леви-Брюля, плавно перестроенное современными авторами в мифопоэтическое, но столь же ограниченное. А тут выпрямленное время на манер керигматического, иначе говоря, время, в котором заложена способность исторического мышления.

Книга М.М.Бахтина «Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья», вышедшая в свет в 1965 г., породила бесконечное множество аналогичных исследований, правда, более локального значения. Такова, например, теория животного происхождения смеха. И все же, концепция смеховой культуры пока не вышла за специальные культурологические рамки. Она почти не осмыслена философски. Это при том, что Х.Плеснер заложил в основание философской антропологии понятие об эксцентричности человека, о чем мы упомянули выше. Придется нам философской мысли Плеснера дать надежное дисциплинарно-антропологическое обоснование. Для начала сообщим некоторые красноречивые примеры смехового поведения из одной полноценной сводки.

Вот в Западной Чехии молодежь, идущая на Пасху в церковь, просто обязана балагурить и смеяться ради того, чтобы летом весь скот был резвым. А в Германии что-либо острое надо передавать другому со смехом, «чтобы не порезать любовь». На Руси в старину лен нужно было убирать и мять со смехом. На Ближнем Востоке 25 марта в праздник Великой Матери положено было веселиться и смеяться, этим поминая страдания и смерть бога Аттиса. По греческим и немецким народным верованиям ворчание грома – это его смех. На о. Сардиния есть

растение *Sardonica herba*, которая вызывает, как считали, божественный «сардонический» хохот. Кстати, в сардинском фольклоре есть сюжет о лягушке, смешными рассказами заставившую повеселеть страдающую Мать богов. Этот сюжет напоминает древнегреческий миф о тоскующей по дочери Деметре, которую рассмешила служанка Баубо. Такой же эффект имела в скандинавской мифологии проделка бога Локи, прицепившего себе козлиную бороду и рассмешившего бога Сканди, находившегося в трауре. Тут уже недалеко до сказок о Несмеяне, выведенной героем из состояния тоски. Впрочем, подобных сюжетов в мировом фольклоре множество¹⁹.

Что тут проступает, в этом пестром, но интригующем материале? То, что смехом человек приближается к могущественным, но не познанным божественным силам, порождающим жизнь. Смеются прежде всего боги. Это к ним относится «гомерический хохот», который у богов был вызван смущенным видом прелюбодействовавших Ареса и Афродиты, накрытых сетью Гефеста. А люди смеются, ощущая в себе нечто божественное. Это божественная производительная сила. Как мы видели на одном примере, она делает скот более здоровым. Смех может быть предвестником рождения человека. Так у якутов-саха считается, что та из молодых женщин, которая засмеется на празднике родин, родит на следующий год. Этим божественным смехом будущей матери еще не зачатый ребенок посылает в мир опережающую весть о себе. Смех в основе эротичен и поэтому обращен к телу. Поэтому без карнавала не обходится ни одно общество на земле от австралийских аборигенов до самого северного народа в России, нганасанов, у которых бывает настоящий карнавал с эротическим поведением персонажей.

На опережающей вести в форме поздравлений, известий о рождении или смерти, и т.д., собственно, и строится весь этикет. Причем такая этикетная информация из аксиальной (от человека к человеку) стремится перерасти в ретиальную (информацию всем). Сократ, который из техники повивального искусства сделал свою тонченную эвристику, шел именно этим путем, превращая частную информацию во всеобщую. Но в самом начале его вопрошаний всегда была ирония, скрытый смех. Именно иронией он заставил себя убить²⁰. Так в строгом соответствии принципам своего мышления Сократ должен был ответить на сатиру афинян (смех, идущий в обратном направлении — от ретиальности к аксиальности и направленный на отдельных лиц), что выражалось в комедии Аристофана и прочих глумлениях.

Сократ поставил себя в положение архаического клоуна, приняв сосуд с цикутой. Что делают его прототипы? «Магическая жидкость» атрибут всех клоунов. Что это такое, рассмотрим на примере племени акома в Нью-Мексике. Там на посвящении новичка в ремесло сосуд наполняют бурым травяным настоем. Один из стариков, руководителей инициации, мочится в этот сосуд, другой туда сморкается. Одна из женщин бросает туда волосы, вырванные с лобка. Шеф праздника набирает в рот «магическую жидкость» и обрызгивает присутствующих и новичка. Потом этот новичок еще должен сделать из сосуда 4 глотка. В конце церемонии женщина, изображающая его новую мать-богиню, ему говорит: «Ты ничего не бойся. Для тебя нет священных вещей. Ты можешь войти куда захочешь». Аналогично обстояло дело у многих других индейцев Америки²¹.

Лаура Макариус, на которую мы только что ссылались, сделала также важный теоретический вывод. Она отметила, что клоун в любом обществе выполняет функцию искупления: люди на него навешивают все невыносимое. Он несет на себе груз нарушений порядка, чем отличается от нормальных людей. Он, по ее мысли, выражает противоречие между индивидом и обществом²². Клоун аналогичен библейскому козлу отпущения, которого ритуально нагружали человеческими грехами и отпускали в пустыню.

Клоун — индивидуалист, — констатирует Макариус²³. Но Вячеслав Иванович Иванов смотрел еще глубже: он говорил, что клоун одновременно страдает и издевается, он — жертва и жрец вместе²⁴. Здесь все спрессовано в одно мгновение. Недаром Генрих Белль в романе «Глазами клоуна» сказал: «Я клоун, коллекционирующий мгновения»²⁵. Какие мгновения вообще улавливает клоун?

Тело клоуна деформировано, гротескно. У него длинный нос или нос картошкой. Большие ботинки. Лицо раскрашено — в этой раскраске есть сходство клоунов всего мира. Так у бирманского шута «лубье» щеки в белой краске, красная и черная полосы вокруг глаз. Знакомый нам с детства образ. Подобную раскраску делают на лице воины папуасов и индейцев Амазонии — они идут на смерть, они «уже мертвые», поэтому им нечего бояться. Так, значит, клоун — существо, побывавшее на том свете? Именно. Мгновения, которые собирает клоун, это потустороннее время. Потому смех его трагичен.

Его нос, одежда, все это говорит, что это существо оттуда. Так чего же ему бояться яда или «магической жидкости»? Тем более, что суть «магической жидкости» как раз в том и состоит, чтобы при всех выкрутасах клоуна обеспечить ему уникальное и все стабилизирующее место. По этому же принципу действуют прочие магические сна-

добья, напитки любви, молодильные яблоки и боюсь, что «научные» рецепты здоровой пищи, столь популярные в современном мифологическом мышлении.

Сократ о хлебе насущном

Оборотная сторона этого мышления – стремление скрыть философско-онтологическую роль пищи, отправить ее проблемы в музей архаики или сделать частным делом, снизив престиж кулинарии рамками женской культуры. Правда, после второй мировой войны, а в нашем отечестве лет уже 15, идет реабилитация пищевой культуры вместе с повсеместным оживлением институтов архаики. В древности отнюдь не пренебрегали проблематикой пищи и питания, доведя это до уровня философских симпозиумов в первоначальном смысле этого слова. Этикет питания становился особо значимым в праздники и, прежде всего, связанные с Дионисом. Ведь его ребенком съели титаны, сожженные затем, а из их праха, содержащего божественное начало, были созданы люди. Кстати, и сам оживленный Дионис понимал толк в еде и в вине: «Широко разевающий рот» – одно из его прозвищ²⁶. Отдавал ли себе отчет Сократ, который питался, чем попало, что он похож на Диониса? Кажется, что да, иначе не произнес всем известное: «Иные люди живут, чтобы есть, а я ем, чтобы жить».

Универсалия мировой культуры – представление об одновременном появлении пищи и смерти. Вспомним миф о Прометее, благодаря которому люди узнали благо приготовленной на огне пищи, но и стали смертными. Смерть может снабжать нас пищей, по поводу чего Гераклит высказался следующим образом: «От мертвых приходит к нам пища, семена и способность к росту»²⁷. Философ античности, стоявший ближе других к «архаике», этим утверждал, что через пищу смертная сторона мира выворачивается на жизненную сторону. Эту истину отстаивал тысячелетия спустя Ф. Рабле образами Гаргантюа и Пантагрюэля. Но не в сытости же цель тысячелетий философско-антропологической напряженности мысли. Пища, вошедшая в нутро, выталкивает наружу порядок жизни, ее смыслы и доказательства истинности. «Клянусь хлебом!» – это выражение не только русского языка. Частное преобразуется во всеобщее.

Пища – это важнейшее место, которым мы пользуемся, находясь в проходящем мире, но получая блага жизни. Получается, что с потреблением пищи наше тело на какое-то время из тленного стано-

вится благодатным. Оно выворачивается. В этом направлении шла архаическая мысль и породила здесь не только житейские, но и космогонические концепции. Так у народов Амура весь мир возникает из пищевых изрыганий шамана. Вывернутое тело дало у народов Сибири и американских индейцев целый художественный стиль, где на теле существа изображаются скелет и внутренние органы. Часто на сибирских шаманских костюмах изображается скелет. Упомянем, наконец, и о другой мифологеме американских индейцев, согласно которой мир возник из экскрементов божества-трикстера, как Вак-чжункаги у племени виннебаго.

Осколки представлений о внутреннем теле, из которого мы выходим, удастся мне обнаруживать в исследованиях детской культуры. К примеру, в колыбельной чеченских женщин говорится о ножке ребенка, которая вся обгажена, мать эту ножку вытирает — мысль та же, ребенок должен выйти из «прасубстанции». С другой стороны, на Кавказе старики, носители традиционной культуры, ведя мудрые речи, сплевывают на землю в самых значимых местах — мир продолжает твориться.

Душа Сократа

У народов Кавказа вообще много параллелей с сибирскими шаманскими культурами. В развиваемой мной концепции феномен кавказского долгожительства обязан шаманским взглядам — долгожитель постоянно творит мир своим внутренним телом. У кетов в Западной Сибири прямо говорят, что шаман должен быть долголетним, а у ненцев, что душа шамана бессмертна²⁸.

В антропологической литературе эволюционистского толка было принято анимизм с его верой в душу считать появившимся где-то в конце первобытности после существовавших до того тотемизма или фетишизма. На деле внимательное прочтение следов верований древних людей говорит, что душа и была тем местом, вокруг которого мыслилась жизнь человека. У австралийцев больной это человек «без души». Однажды в племени арунта сбежала к соседям женщина. Беглянку попытались остановить, сделав ее изображение и поставив на нем точку — место души. Что здесь: место фиксирует душу или душа и есть место? Скорее второе, потому что действия людей творят эту закрепленную душу. Здесь полный аналог поведению аборигена, который, узнав, что колдун иного племени провел против него смертную магическую операцию, в ужасе умирает.

Свидетельств о разных местопребываниях души в теле человека из других концов света существует преизбыточно. Дело в том, что душа — не просто внутренний принцип жизнедеятельности, он всегда соотносится с иными побудителями жизни. В развитых монотеистических религиях это Бог. В первобытности это прежде всего родственники человека, а также люди совсем другого племени, ибо у австралийцев существовал обычай отдавать пуповину (кальдук) родившегося ребенка в иное племя. Кальдук кочует с чужим племенем неизвестно где — и человек свободен. Поэтому родственники австралийской беглянки претендовали на то, что, зафиксировав ее душу, смогут вернуть женщину.

Совершенно архаичной была одна сценка в Абхазии, свидетелем которой я был в 1980-е гг. Там на публике родителям традиционно было не положено ласкать даже малолетних детей. Зато это делают ближайшие родственники. Один такой мужчина, приехавший из дальнего села, поднял на руки 2-летнюю девочку и стал ее целовать в попку, в промежность и в другие места, приговаривая «Дай я тебя поцелую в душу мамы», затем в «душу папы», «душу бабушки», «душу дедушки». У взрослого душа по абхазским воззрениям находится в ярменной ямке — считалось, что сюда за кольчугу воина мог проникнуть смертельный удар кинжала. Более архаично представление о странствующей душе: днем она под ногтями пальцев рук, вечером под ногтями пальцев ног. Ногти как бы внешняя оболочка тела. В старых русских представлениях бытовало мнение, что первоначально у человека все его тело было покрыто ногтями.

Все это мы приводим в доказательство того, что древнейшее положение души было не внутри тела, а на теле или даже в отдаленном месте. Это место на теле человека до сих пор у многих народов занимает дух-хранитель человека, сидящий обычно на плечах. У многих кавказцев в зоне влияния ислама это два духа: на левом плече тот, который записывает худые поступки и мысли, на правом добрые. С внешней душой была связана идея отдельных (парциальных) душ органов тела человека, а также идея множества душ, у тайских народов Индокитайского полуострова достигающего числа 32. Следом древнего внешнего нахождения души остались широко распространенные представления о путешествиях души во время сна.

Теперь есть все основания предположить, что Сократовский «даймон», с которым он постоянно советовался, был ничем иным, как внешней душой человека, хотя он сам трактовал его как внутренний голос. Даймоны в древнегреческой религии считались детьми богов от более низших духовных существ, например нимф. Дети дивной

красоты, найденные в роще на поляне, считались детьми нимф²⁹. В древнегреческой архаике эти даймоны, находящиеся вне культурного пространства, могли причинять болезнь, как это подтверждает Одиссея (гл. 5, 396). Сократ подверг реформированию это верование в даймонов, живущих в природе, которое к его времени уже уходило в небытие, превратив их во внутренний нравственный голос.

Но было бы ошибочным выводить всю мысль Сократа из одного какого-то источника, даже очень важного. Что касается религии Сократа, тут есть еще одна значимая сторона — Элевсинские мистерии. Они просуществовали с незапамятных времен вплоть до разгрома Эллады готами. Каждый житель Греции, даже раб, мог стать посвященным (мистом), нужно было только знать греческий язык. Особенно важным прохождение мистерий было для молодежи, ибо они играли роль в определении будущих занятий человека. В ходе мистерий, где иницилируемые испытывали в темноте странные ощущения, даже шок, они созерцали ночное небо и в конце концов пшеничный колос, постигая все смысловые понятия древнегреческой цивилизации. В конце мистерий иерофант (их руководитель) спрашивал посвященного о его ощущениях. Согласно им он рекомендовал кому-то стать политиком, кому-то военачальником и т. п. Тем, кто ничего не испытывал, он советовал не огорчаться, а завести семью и быть добропорядочным членом общества. Судя по всему Сократ скептически относился к Элевсинским мистериям. Так жрица Диотима говорила, что она не уверена, что Сократ способен достичь высшей ступени в мистической иерархии. Отношение Сократа к своему даймону явно показывает, что его не мог удовлетворить пассивный душевный опыт мистерий. Ведь его общение с даймоном полно риска и ответственности.

После Сократа «даймонион» — демоническое явление рассматривалось у неоплатоников и отцов церкви. В нем видели демона, даже черта, ангела, наконец, аллегория и галлюцинация³⁰. С.Н.Трубецкой, как многие другие, положительно отмечал веру Сократа в бессмертную душу³¹.

Важно свидетельство самого Сократа, согласно которому он ощутил воздействие даймона с детства — т.е. это не был приобретенный дух-покровитель. Даймон не делал ему каких-либо предложений, но удерживал от неправильных поступков. Он молчал только перед тем, как Сократу надо было идти на суд, что можно понять как истощение жизненной силы человека. Даймон Сократа как внешняя душа был связан с другими людьми — опираясь на этот голос, Сократ давал советы тем, кто в этом нуждался, и от этих советов была польза.

За нравственные идеалы Сократа считали предтечей христианства (Клемент Александрийский). Он был этой предтечей в силу напряженной мысли о Боге и душе, хотя душа его самого, уже ощущая свою подаренность, еще не отделилась от телесности. О ее телесности говорили стоики и эпикурейцы. Даймон Сократа ответственен за его тело. Можно понять теперь, почему вопрос о религиозности Сократа в настоящее время пользуется особым вниманием³², ведь отношение к душе как к ответственности — актуальнейшая современная проблема.

О месте человека

Сократ о своём месте лучше всего сказал сам: «Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где его поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая смертью и всем, кроме позора»³³. Там же, на суде, свою мысль он иллюстрирует тем, что Ахилл был предупрежден матерью Фетидой, что он погибнет, если совершит акт мести, — следом падет он.

Почему иному человек так трудно найти своё место? Дело в том, что оно не закреплено. Оно зависит от обстоятельств. Его онтология виртуальна. Ведь место разрушает мифопоэтическую идеологизированную реальность, вводя виртуальную. Место и есть главная основа виртуальной реальности. Его потрясающая роль в том, что оно создает не только предмет, но и сам объект реальности в виде человека. Тогда онтологизация человека достигается каждый раз заново, ибо занятие места требует ответственности.

Это потому, что человек мыслит. Его мысль восходит в том месте, которое мы назвали топоментальным, достигает уровня Абсолюта и от этого табло континуальности нисходит в топоморфемность (локализацию). Континуальность — макроценность, наиболее выраженная в мировых религиях, в космизме, в традиции³⁴.

К.Левин-Строс обнаружил мышление вдавливанием одного мифа в другой, ударениями одного о другой, что назвал отскоком. Это не трансдукция в чистом виде, где частное постигается через частное. В любом мифе есть тотальность всеобщего. Миф вообще тотален и эта тотальность несет в себе элемент всеобщности, континуальности. Отсюда потенции мифологии быть колыбелью мысли и об этом имеется большая литература, включая критическую. Но миф стремится уйти от ретигальной связи в аксиальную, в личную, в персональную обращенность и там замкнуться.

Но Сократ открыл миф как рабочий прием (конечно, мы не имеем в виду упоминания им богов, молитвы и т.д.). Я полагаю, что диалог Сократа основан на мифе: он строится как миф: от общего к частному. Этим частным для Сократа выступает место. Это тайна Сократа, ведь, начиная диалог, он всегда молчит, и неизвестно, куда он клонит.

Достигается тайна места агоним-соревнованием или скрытым агоним. Тайна агональна. Раскрытая тайна уже не тайна. Из-за разгадки тайны Сфинкс бросается в пропасть. Тайна локализована и спрятана вне общества, как место, где сидела Сфинкс. Поэтому тайну рождения у австралийских аборигенов с пуповиной отдают в далекое племя — в большой внешний мир. А мать у них зачинает от зародыша, пройдя мимо тайного места — кучи камней, сама того не ведая, якобы, конечно, не ведая. Из незнания идет жизнь в знание.

Человек в тайне появляется, а становится известен многим. А жизнь семьи закрыта. На Кавказе если ворота открыты, значит, тайна кончилась, кто-то умер, заходи и раздели горе со всеми. И в старом русском быту в таком случае надо идти сразу к столу и помянуть усопшего. Могильщики на наших кладбищах, знающие этикет, получая за работу водку, спрашивают имя похороненного, чтобы его помянуть. В русском быту в нормальной ситуации воспитанный гость должен потоптаться в дверях, «наследить», только после уговоров заходить. Это виртуальная топика, в которой агонально участвуют хозяин и гость. У абхазов перед домом был обширный двор, чтобы гость там погарцевал на коне, оставил его следы. Конь с палеолита символ внешнего пространства, откуда приходит удача и мысль. Поэтому в квартирах мы храним подковы.

А как Сократ относился к внешнему пространству? С должным вниманием. Вот он так порицает Калликла, не желающего изучать геометрию: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, справедливость... Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство — я имею в виду геометрическое равенство...»³⁵. Мир Сократа, как видим, распределительно-топичен, как и народная культура. Исходя из такого мира Сократ строит нравственное место для человека — оно должно учитывать существование этого внешнего мира.

Вообще-то в древнейшей архаике у человека переизбыток вне его находящейся социальности, ему не хватает своего места, иначе говоря, интимности. Нет места, нет и равенства. У австралийца есть се-

мья, община, локальная орда, род, фратрия, брачный класс, племя, тайное общество, тотемное общество, языковое объединение. О местничестве феодальном мы хорошо знаем по родной истории. На Руси купец тоже был в целой сети земляческих, корпоративных, имущественных и сословных связей. Но он крепко хранил свои семейные места: отца, сына, брата. Если уж сетовать по поводу неурядиц современного мира, то они явно происходят оттого, что всё в мире сорвалось со своего места.

Знаем ли мы, современные люди, какое из наших мест истинно? Место надо создавать, отказываясь от некоторых из них. А к тому месту, которое занял, надо относиться с ответственностью, как учил этому Сократ. В конце концов, у каждого человека есть своя «архаика», которая порождает мотивы его мыслей и поступков.

Примечания

- ¹ Подробнее о восхождении рекурсивной петли мысли: *Чеснов Я.В.* Ландшафт и мышление // Труды членов РФО. Т. 10. М., 2005.
- ² *Чеснов Я. В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- ³ *Сеземан В.* Сократ // Евразийский вестник. Берлин, 1925. С. 267.
- ⁴ *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. М., 1997. С. 265.
- ⁵ Личность Сократа отражена: *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990 («сократовские диалоги»); *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М.—Л., 1935, а также: *Жебелев С.А.* Сократ. Берлин, 1923; *Ritter C.* Sokrates. Tuebingen, 1931 (1979); *Meunier M.* La légende de Socrate. P., 1965
- ⁶ *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии. М., 2001. С. 77.
- ⁷ Одиссея. Песнь XXIII, 189.
- ⁸ *Аристотель.* Топика. VIII. 1, 155 в, 7—15.
- ⁹ *Durant W.* Histoire de la civilization. Т. 1. Lausanne, 1962. P. 99.
- ¹⁰ *Бгажноков Б.* Этикет адыгов. Нальчик, 1983. С. 48.
- ¹¹ Атхарваведа. Избранное. М., 1976. (1,1)
- ¹² *Кюмон Ф.* Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 171—172, 254.
- ¹³ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 91.
- ¹⁴ Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. СПб., 2002. С. 351—354.
- ¹⁵ *Чубинский П.П.* Труды этнографической статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. 111. СПб., 1872. С. 43.
- ¹⁶ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004, гл. 7 (Русское издание Плеснера мной получено в самое последнее время, остальные сноски даю по немецкому изданию).
- ¹⁷ *Plessner H.* Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Fr. a/M., 1979. S. 349.
- ¹⁸ Ibid. S. 361.
- ¹⁹ Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens. Leipzig, 1933. Bd. V. S. 868—884.
- ²⁰ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1976. С. 69.

- ²¹ *Makarius L.* Clowns rituals // *Diogene*. 1970. № 69. P. 48–49.
- ²² *Ibid.* P. 70.
- ²³ *Ibid.* P. 57.
- ²⁴ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. СПб., 1900. С. 29.
- ²⁵ *Бёль Г.* Глазами клоуна. М., 1965. С. 240.
- ²⁶ *Кереньи К.* Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М., 1999. С. 58.
- ²⁷ *Элиаде М.* История верований. Т. 1. М., 2000. С. 330.
- ²⁸ *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1970. С. 303.
- ²⁹ *Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. М., 2003. С. 43.
- ³⁰ *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 292.
- ³¹ Там же.
- ³² *Destree P., Smith N.D.* (eds). *Socrates' Divine Sign : Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*. N. Y., 2005 (Материалы симпозиума в Брюсселе в 2003 г.)
- ³³ *Платон.* Указ. соч. Т. 1: Апология Сократа. С. 95.
- ³⁴ *Чеснов Я.В.* Ландшафт и мышление. С. 145–152.
- ³⁵ *Платон.* Собр. соч. Горгий, 508а.

Ф.Н. Блюхер, П.А. Гаджикурбанова, С.Л. Гурко

Метаистория и идеология*

Идеология играет огромную роль в становлении молодых государств, а «Российская демократия», как раз такое не освященное традицией государственное устройство. Задача идеологии — сделать возможной автономную политику, создать авторитетные концепты, которые придали бы ей смысл, и убедительные образы, которые сделали бы ее доступной для восприятия. Впервые идеология в собственном смысле слова и возникает именно в тот момент, когда политическая система начинает освобождаться от непосредственной власти унаследованной традиции, от прямого и мелочного руководства религиозных и философских канонов, с одной стороны, и от принимаемых на веру предписаний традиционного морализма — с другой¹.

В России, поликультурной и полирелигиозной стране, особую роль в утверждении единой идеологии всегда играла «правильная» оценка исторических событий. Власть в России никогда не была результатом общественного договора, скорее это «стихийный» результат особых условий исторического развития. Свою легитимность она получает не в результате «записанных» законов или компромиссов, а как результат особым образом сложившегося исторического казуса. Власть в России получала прежде всего историческое оправдание, мы — «власть», потому что смогли решить поставленные перед «нами» (народом, государством, группой) самой историей задачи (противостояние «степи», освобождение от монголо-татарского ига, борьбу с княжеской раздробленностью, вхождение в Европу, модернизации, войны с Наполеоном, свержение самодержавия в результате социа-

* Статья печатается при поддержке РГНФ проект №06-03-00284а.

листической революции и как следствие образование СССР, победа в Отечественной войне, падение тоталитаризма). Вокруг этой правильной оценки выстраиваются подчас политические действия и их «идеологические оправдания». Однако сама наука «история» не может нам дать одного-единственного ответа на некорректно поставленные, «идеологические обусловленные» вопросы.

В традиционных обществах данные конфликты решались либо при помощи насилия, либо при помощи договоренности, либо религиозным реформаторством. Так как в современную эпоху насильственный путь решения данных проблем поставлен в рамки локализации военных конфликтов², религиозное реформаторство в силу современного духовного плюрализма маловероятно, то по существу единственным средством оказывается диалог между культурами. Однако данный путь сталкивается с неожиданной проблемой зависимости межкультурных коммуникаций от результата процесса самоидентификации личности с определенным культурным этосом.

Индивид по мере своего становления как личности идентифицирует себя с определенной национальной или конфессиональной культурой. Говоря: «я – русский» или «я – китаец», «я – мусульманин» или «я – буддист», он обозначает, что разделяет известные другим культурные ценности данного сообщества. При этом в современном мультикультурном мире индивид имеет возможность сменить свою национальную и конфессиональную принадлежность через приобщение и усвоение иной культуры. Последнее хорошо видно на примере «русских» американцев, часть из которых путем идентификации себя со средой проживания стала «стопроцентными американцами».

Такая вариативность культурной самоидентификации заставляет нас пристальнее взглянуть в то, как в культуре соотносятся между собой ее различные компоненты.

Человек существо деятельное, т.е. он существует, пока производит какой-либо минимум действий, направленных на сохранение и развитие себя как человека; для того, чтобы эти действия были успешными, ему нужен определенный набор знаний и навыков. В первом приближении культура и есть этот набор знаний и навыков. Здесь нам важно подчеркнуть, что вне структуры деятельности культуры как бы не существует. То есть человек, конечно, может знать о наличии какой-либо другой культуры, но без использования этих знаний в осуществлении своей деятельности она не получает статуса его культуры. Тем не менее при этом сфера знаний в человеческой жизни всегда шире, чем сфера его деятельности. Собственно говоря, это, видимо, одна из отличительных черт, отделяющих человека от животного.

Для человека, понимаемого сквозь призму культуры, сфера знаний всегда избыточна. Но именно деятельность в конечном счете определяет эффективность познания и истинность знаний.

Так как человек является одновременно членом нескольких сообществ, то он одновременно может принадлежать к нескольким субкультурам. Например, быть европейцем, россиянином, чеченцем, ученым, мусульманином, демократом и бизнесменом. Если человек участвует во всех видах деятельности, которая позволяет ему быть столь разнообразным в культурном плане существом, то в зависимости от условий времени, места и социального окружения человек оперирует той или иной частью своего багажа знаний. Для этого необходимо признать, что эти знания должны быть, по меньшей мере, не противоречивы, а виды деятельности не взаимоисключали друг друга. Еще лучше, чтобы знания были взаимосвязаны, а виды деятельности взаимообуславливали друг друга. Поэтому человек выстраивает какую-то систему приоритетов, или в согласовании видов своей деятельности, или в имеющихся у него знаниях, т.е. создает единство своего мировоззрения. Как мы уже писали, человеческое знание является избыточным по отношению к наличной человеческой деятельности, но важно подчеркнуть, что статус различных элементов этого знания неодинаков, причем, что особенно важно, этот статус не зависит напрямую от истинности данного знания.

Статус истинности, конечно, важен для любой характеристики знания, однако характер процедур, подтверждающий этот статус, далек от строгости научной методологии. Критерий «научности» знания, наряду с «наглядностью», «распространенностью», «очевидностью» является общепризнанным для человека современной культуры. Но часто это далеко не самый важный критерий, в соответствии с которым человек структурирует свои знания. Условно мы можем разделить имеющийся у человека багаж знаний на научный и идеологический. При этом в качестве критерия деления мы возьмем не «истину — ложь», а «знание о мире самом по себе — знание, необходимое для моей деятельности как члена определенного человеческого сообщества». Ясно, что в таком случае в сообществе ученых есть своя идеология, которой они руководствуются в своей непосредственной деятельности как ученые-профессионалы. Ясно, что и конкретная идеология — не обязательно набор заблуждений, вполне возможно, что какие-то знания, содержащиеся в ней, соответствуют высокому статусу истинно научного знания. У обоих типов знания скорее разная функциональная направленность, которая тем не менее формирует совершенно разные критерии оценивания статуса истинности.

При этом существует целый пласт человеческих знаний, занимающий как бы промежуточный пласт между чистой наукой и чистой идеологией — это историческое знание. С одной стороны, мы склонны вместе с профессиональными историками считать добытые в науке истории знания за истинностные факты, с другой — признаем, что если нас интересует история сквозь призму мышления исторического деятеля, у нас мало шансов получить историческое знание, свободное от идеологии. Мы можем оценивать те или иные исторические события не одинаково, иногда даже прямо противоположно. При этом мы ведь имеем дело с историей, т.е. с событием, которое уже давно прошло и знание которого не может быть исчерпывающе достоверным. Само событие, ставшее историей, не оказывает никакого влияния на нашу настоящую жизнь, оно уже все в прошлом, а мы в сегодняшнем, настоящем. Что же заставляет нас, не слыша нашего оппонента, отстаивать свою оценку прошлого? Скорее это та идеология, которая предзадана всякому изучению истории. Самый простой способ обойти проблему идеологии в исторической науке это сказать, что наука постепенно снимает идеологические шоры и раскрывает нам чистое от идеологии знание. Но, во-первых, нужно еще обосновать тот тезис, что возможно историческое знание без идеологии, а во-вторых, совершенно не ясно, а нужно ли нам такое знание? Не является ли наше чтение истории изначально идеологически ориентированным? Ведь в конечном счете живя настоящим, нам необходима не сама история, а то знание о ней, которое дает нам ориентиры для удовлетворительной жизни в настоящем. Последнее позволяет некоторым философам считать историческое знание «теоретическим основанием идеологической позиции»³. Зачем же нам нужно знание с таким неустойчивым истинностным фактором?

В современной культуре изменяется содержание безусловно истинностного компонента картины мира. В традиционной культуре роль научной картины мира выполняют полумифологические знания о происхождении мира и человека, строении Вселенной и т.п. В современную эпоху большая часть этих знаний получают свой унифицированный истинностный статус в рамках школьного курса естественнонаучных дисциплин. В этом плане любая современная культура является общечеловеческой, так как знания естественнонаучной картины мира связывают людей в единое Человечество. С другой стороны, покуда сама деятельность человека дифференцирована его социальностью, он вынужден создавать собственный набор истинностных значений своих знаний. Имея в своем распоряжении средство для определения истинности в виде собственного опыта и мышле-

ния, человек не в силах отказаться от них в пользу полученных кем-то другим профессиональных познаний. А так как его социальная деятельность также является более или менее упорядоченной самой жизнью, то в соответствии с этой структурой человек реконструирует и картину мира. При этом отвергать истинный статус «научности» естествознания в современную эпоху практически невозможно. Попытки введения в современный образовательный процесс вместе с эволюционной теорией Дарвина креационистских учений, основанных на традиционных религиозных основаниях, смотрятся не более чем странно. Однако не все научные дисциплины имеют столь высокий научный статус как естествознание.

В современном мире, где школьное образование дает человеку более или менее унифицируемую картину мира, основанную на материалистической парадигме естествознания, основные различия в картине мира переходят в области человеко- и обществознания. Современное человекознание в виде развития различных психотехник, представленных в психоаналитике и практике психологического консультирования, принципиально не может лежать в основании единой идеологии. Либерализм, коммунизм, демократия, теократия и тому подобные представления об общественном, экономическом устройстве имеют характер идеологических постулатов, которые некритично принимаются их сторонниками. Но наука призвана проверять идеологию на истинность, быть критическим противовесом безграничному распространению идеологических схем. В современных условиях такой наукой может быть только история. С другой стороны, в силу вероятностного характера своего знания и наших идеологических ожиданий от истории она как наука менее всего подходит на роль судьбы в наших идеологических спорах.

Чтобы обойти парадокс, заключенный в наших ожиданиях от «науки» истории при принципиальной неустраимости из данной науки идеологической составляющей, мы предлагаем рассмотреть особенности различных характеристик процедуры оценивания нами как представителями определенного этоса исторических событий, лежащих в основании наших идеологических предпочтений.

Хотя человек – существо деятельное, знание в структуре его деятельности играет не второстепенную роль. Человеческая деятельность носит целесообразный характер и в силу этого всегда строится на багаже уже имеющихся у человека знаний. Можно сказать, что на основании знаний строится идеальный план человеческой деятельности, т.е. это как бы ее фундамент. Отсюда, кстати, проистекает необходимость избыточности знаний, т.к. человек жестко не приговорен к

определенного рода деятельности. Будучи открытым (непредопределенным), будущее человека обуславливает самостоятельную ценность процесса познания. Одновременно с этим происходит постоянный процесс девальвации определенного типа знаний, не оказывающих никакого влияния на жизнь человека. Можно сказать, что человек одновременно приобретает какие-то знания, а какие-то — забывает. Причем если приобретение знания можно представить в виде целесообразно организованного процесса, то процесс забывания — спонтанен и является скорее следствием естественной жизнедеятельности человека. Назовем этот процесс естественной ревизией человеческого знания и признаем за ним статус мировоззренчески ориентированной (идеологической) картины мира, меняющейся вслед за изменениями условий социальной жизни человека.

Итак, картина мира, которой оперирует человек, достаточно сложна. С одной стороны, она формируется в результате целенаправленных усилий науки, с другой — будучи подверженной изменениям в результате реального жизненного опыта, она может структурироваться и изменяться под воздействием идеологии. При этом, т.к. истинностный статус «научных» знаний не ставится под сомнение, особое значение в формировании «удобной» для жизнедеятельности человека картины мира начинает играть построение «повседневной теории». «Обычно это некоторая совокупность высказываний или представлений о человеке, о мире или о каких-то его частях... Они могут иметь эмпирический референт, могут быть верифицированы, хотя и на особый манер. Отбор эмпирических фактов имеет тенденциозный характер, теория полагается истинной, если удастся найти соответствующие ей факты, фальсифицированная теория не элиминируется, но продолжает считаться истинной, более того, она даже не релятивизируется»⁴.

Совершенно особую роль в создании современной повседневной теории играет историческое знание. Во-первых, в силу своей «научности» оно имеет высокий истинностный статус. Во-вторых, в силу своей «наглядности» — легко усваивается неспециалистами. Под наглядностью в данном случае мы имеем в виду совпадение двух форм творчества — исторической науки и художественных историй. В-третьих, т.к. история универсальна и для человека, и для социальной группы, и для нации, она легко может переводить знания, полученные в своей жизни индивидом, в его знание жизни других людей, обеспечивая тем самым процесс самоидентификации личности. Наконец, последнее, вытекающее из вышесказанного. Этот тип знания, будучи изначально идеологизированным, легко может стать основой для

идеологической идентификации индивида с той или иной социальной группой. Более того, сама группа может возникнуть исключительно на основании данной исторической обусловленной самоидентификации. При этом историческое событие, лежащее в основании подобной идентификации, могло иметь в реальной истории абсолютно другой смысл, или же, что особенно интересно, не произойти вообще. В качестве примера мы могли бы привести исторически неподтвержденные легендарные события, лежащие в основании христианства.

В данном утверждении нет ничего противоречивого. Ведь под «событием» мы понимаем любое происшествие, являющееся для нас значимым, то, что мы сами выделяем в действительности как нечто имеющее значение, смысл для нас. «История» — некая последовательность действий или событий, связанных друг с другом, имеющих определенную логику взаимодействия. Историческое событие, это событие, оказывающее влияние на сам ход истории, т.е. некоторое историческое происшествие определяющее смысл и значение дальнейшей взаимосвязи событий в истории. Но сам «смысл истории» должен быть вынесен за границы повседневности, т.е. логика реальной взаимосвязи событий должна найти объяснение за временными границами этих событий. «Мы ощущаем неудовлетворенность историей. Нам хотелось бы прорваться сквозь нее к той точке, которая предшествует ей и возвышается над ней, к основе бытия, откуда вся история представляется явлением, которое никогда не может быть внутренне «правильным», прорваться туда, где мы как бы приобщаемся к знанию о сотворении мира и уже не будем полностью подвластны истории. Однако вне истории для нас в области знания нет архимедовой точки. Мы всегда находимся внутри истории»⁵. В силу этого мы не в состоянии противопоставить одни исторические знания другим историческим знаниям. Даже обладая в одинаковой степени истинным статусом, исторические знания сами по себе не могут нам ничего сообщить о смысле истории. Этот смысл мы ищем и находим вне истории. Общение между людьми происходит не столько в форме передачи конкретных научных знаний, сколько в символической форме передачи узнаваемого образца, поэтому социологию знания в данном случае необходимо заменить «социологией значения, поскольку социально детерминирована не природа идей, а средства их выражения»⁶. А так как присваивание истории смысла для последующей самоидентификации — «процесс социальный, протекающий не в голове, а в том коллективном мире, где люди говорят, дают вещам имена, делают утверждения, и в какой-то степени друг друга

понимают»⁷, то и анализировать нужно не столько процесс идеализации, происходящий при познания мира, сколько процесс идеологизации наших знаний, позволяющий людям создавать необходимые им в реальной жизни ориентиры. В этом плане любая идеология должна рассматриваться как культурная схема — «программа», снабжающая нас «шаблонами и чертежами для организации социальных и психических процессов»⁸.

В идеологии условно можно выделить картину мира, которая имеет статус знания и этос (эстетические и этические оценки, ценности), существующие в любой культуре. Этос того или иного народа — это тип, характер и стиль его жизни, отличительные особенности его этики и эстетики, это то, что лежит в основании отношения данного народа к самому себе и к своему миру, в котором эта жизнь отражается. Картина мира данного народа — это его представление о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека, общества. При этом картина мира и этос, хотя и противостоят друг другу, одновременно друг друга поддерживают; этос группы становится приемлемым с точки зрения разума, если его представляют как олицетворение образа жизни, идеально соответствующего реальному положению дел, описанному в картине мира, в то время как картина мира оказывается убедительной с точки зрения чувств, если ее представляют как образец реального положения дел, детально разработанный так, чтобы соответствовать такому образцу жизни. Чтобы понять, как функционирует идеология, рассмотрим подробнее особенности функционирования этоса, оказывающие влияние на идеализацию картины мира.

Этос — понятие, используемое для обобщения комплекса этико-эстетических ориентиров в культуре определенной группы людей, это принятые данной группой нормы и правила поведения, а также иерархия ценностей, в соответствии с которыми эти нормы и правила функционируют. Данное понятие обозначает промежуточный уровень между «нравами», растворенными в общественной реальности и «моралью», имеющей идеально-должную природу. «Понятие «Этос» позволяет выделить нормативно-ценностную составляющую в социокультурных практиках, возвышающихся над уровнем повседневности, над «средним уровнем» моральной порядочности»⁹. Именно в силу этого, рассматривая идеологию, господствующую в обществе, мы анализируем не отдельные случаи эмпирической действительности и не рационализированные логические системы профессиональной этики, а процессы, происходящие в реальном этосе и особенности функционирования этого этоса.

При этом мы исходим из одного принципиального пункта. Этическая составляющая этоса может не совпадать с эстетической. Если выразиться точнее, этически правильный поступок или действие почти всегда получает и положительную эстетическую оценку, но эстетически положительно восприятие не всегда коррелирует с положительной этической оценкой. На данный факт указывал еще Конфуций: «Тот, кто красиво говорит и обладает привлекательной наружностью, редко бывает истинно человечен». В современной этике широкое распространение получил тезис об автономности морали. Условно назовем его тезисом Канта—Мура, в соответствии с которым мораль должна быть принципиально автономна, т.е. не зависеть в своих основаниях ни от одного внешнего по отношению к ней факта. Конечно, данный тезис относится целиком к построению рационально выраженной этическо-философской системы, при анализе реального российского этоса мы видим переплетение обоих начал, например при принятии решения о государственной символике обоими противостоящими сторонами использовались аргументы как эстетического, так и этического толка. Отсюда можно сделать вывод, что в принятии тех или иных идеологических реалий участники идеологического процесса не делают особого различия между этическими и эстетическими аргументами.

Тезис об автономности морали тем не менее имеет не только умозрительный характер. «Доказать, что какой-то предмет действительно прекрасен, — то же самое, что доказать, что целое, с которым данный предмет некоторым определенным образом связан как часть, действительно является добром»¹⁰. Из сказанного следует, что доказательство прекрасного является логическим следствием доказательства добра. Гипотетически мы могли бы предположить, что оба понятия находятся в отношении совместимости высказываний описанных логическим квадратом соотношения высказываний термином «подчинения». В соответствии с законами логического квадрата оценок совместимости высказываний по шкале «истинности — лжи» мы можем описать соответствие этических и эстетических суждений о «добре — зле» и «прекрасном — безобразном». 1. Положительная этическая оценка обуславливает положительную эстетическую оценку. Поступок или деяние, оцениваемый как «добрый», с необходимостью «прекрасен». 2. Отрицательная эстетическая оценка обуславливает отрицательную этическую оценку. «Безобразное» восприятие от поступка гарантирует, что сам поступок будет оценен как «зло». 3. Этическая и эстетическая оценка поступка или деяния могут быть одновременно отрицательными. 4. Отрицательная этическая оценка не обуславливает с необходимостью отрицательную эстетическую.

Указанные логические следствия должны иметь под собой онтологические основания, для выяснения которых мы рассмотрим принципиальное различие между эстетической и этической оценкой действительности. При этом мы исходим из того, что сам акт оценивания действительности является необходимым элементом эстетической и этической практики человека в силу их аксиологической природы.

Рассмотрим ситуацию эстетической оценки человеком какого-либо произведения.

1. Эстетическая оценка возникает на основании *чувственного восприятия* произведения путем создания ассоциативного ряда сравнений с другими известными человеку образцами.

2. Связь между произведением и человеком *однонаправленна*, т.е. от данного произведения человек получает впечатления, которое оценивается как прекрасное и безобразное. Само произведение при этом не изменяется.

3. При прочих равных условиях определенные эстетические отношения *не являются необходимыми*. Находясь в ситуации эстетического выбора, человек может прекратить данную деятельность или отказаться от вынесения эстетической оценки. Принято считать, что при этом сам человек не изменяется.

4. Как следствие из предыдущего пункта можно считать, что сама эстетическая деятельность принципиально *свободна*. В том плане, что она является внешней по отношению к человеческой жизнедеятельности и в силу этого само «эстетическое» трансцендентно¹¹ человеку.

5. В силу всех вышеперечисленных оснований сама ситуация эстетической оценки рассматривается как *константная*. Считается, что всякий нормальный человек перед определенным произведением искусства или природы в схожих ситуациях испытывает одни и те же эстетические ощущения. При этом и произведение, и человек могут не изменяться и оставаться прежними. Если в этой ситуации что-то и изменяется — то только эстетический вкус.

Теперь в соответствии с теми же самыми критериями рассмотрим ситуацию этической оценки человеком какого-либо поступка или деяния.

1. Этическая оценка является производной от социальной природы человека.

2. В сущностную характеристику этической деятельности входит *обратная связь*. Этика рассматривается как практическая философия, где главное — не знать что-либо, а должным образом поступать. В соответствии с этим, оказавшись в ситуации морального выбора, чело-

век должен этот выбор сделать и тем самым как-то разрешить для себя данную этическую проблему. Говоря иными словами, сама проблема должна разрешиться.

3. Характер долженствования, присущий большинству этических норм, указывает на *необходимость* как основную характеристику этических отношений. Оказавшись в ситуации этического выбора, человек вынужден его совершать, так как отказ от выбора также подлежит этической оценке.

4. Так как этический выбор изменяет не только моральную ситуацию, участника моральной деятельности, то свою оценку как морального существа человек получает в зависимости от совершенного им выбора. Получается, что оценка участников этической деятельности существенно зависит от прошлых параметров этой деятельности. Этическая деятельность *имманентна* человеку.

5. Решив моральную ситуацию и получив в ходе этого решения определенную оценку, человек оказывается в новой для себя моральной ситуации. В соответствии с его моральной оценкой перед ним могут встать такие моральные задачи, которые ранее не возникали. Этический выбор предполагает вариативность моральной деятельности.

Оставаясь в рамках этики, мы должны отвергнуть все натуралистические аргументы и выйти на основную особенность моральной оценки. В логической триаде «истина (существующая как картина мира) – прекрасное (эстетическая компонента этоса) – благо (его этическая компонента)» именно этика является трансцендентальным началом, т.е. той основой, благодаря которой может происходить определенная трансформация самой триады. Все вышеперечисленное наталкивает нас на мысль, что в силу своей природы различные стороны этоса по-разному функционируют в триаде «благо – истина – красота».

Различия в онтологии обуславливают и различие функций во взаимодействии этоса с картиной мира. Эстетически ты воспринимаешь знания, содержащиеся в картине мира, и все, что связано с движением от знаний к воплощению в этосе. Этически оценивается обратная связь от действий в этосе к согласованности этих действий с картиной мира. Любые наши знания, в том числе и «знания» Истории, мы оцениваем прежде всего эстетически. Моральные поступки и личностные достижения являются подтверждением или опровержением расхожих идеологем, содержащихся в исторической картине мира.

При этом нужно четко отдавать себе отчет в двух вещах. 1. Будучи реально различными по природе и функциям, этическая и эстетическая компоненты этоса едины, т.е. составляют единый комплекс в реальности, действующий как органическое единство содержания.

2. Будучи единым, этос может в своем взаимодействии с картиной мира опираться либо на эстетическую, либо на этическую компоненту своего содержания. При этом в зависимости от того, на какую конкретную компоненту он опирается в данный момент, мы получаем разные оценки существующей в идеологии картины мира и разную оценку данной картины. Но так как в реальном этосе данное различие не фиксируется и не отслеживается возникает основание двоякого, подчас противоречивого влияния этоса на взаимосвязанную с ним картину мира и в целом на идеологические установки.

При этом и само влияние этоса двояко, с одной стороны, он через культуру оказывает влияние на ее всеобщий эквивалент, научную картину мира, с другой — будучи элементом идеологии напрямую формирует «наглядные теории», способные подменять собой в структуре человеческой жизнедеятельности научные знания, передаваемые человеку в процессе обучения через ту же самую научную картину мира. В качестве примера можно привести недовольство историческими трудами Миллера в русском просвещенном обществе XVIII в. Данное недовольство было вызвано несоответствием открытых Миллером реальных исторических сведений с бытующим в широких кругах русской общественности идеологическими схемами.

В.С.Степин, анализируя научную картину мира, выделяет в ней два пласта: «общенаучная картина мира, которая выступает как целостный образ мира, включающий представления о природе и об обществе»¹² и локальная (специальная) научная картина мира, которая выделяет аспект универсума, изучаемые методами соответствующей науки, которая зависит от положения познающего субъекта и от специфики его познавательных средств. Итак, если бы дело ограничивалось исключительно нашими познаниями, то в сухом остатке мы должны были иметь две абсолютно истинные онтологии, одну относящуюся к общему взгляду на мир, другую — к деятельностно-специализированному взгляду. При возможном конфликте между знаниями, предложенными нам двумя онтологиями, мы как образованные люди должны отдать свое предпочтение первой картине, как более общей и, в силу этого, более свободной от недостатков, связанных с узкой специализацией современного научного творчества. Однако именно здесь вступает в игру отмеченная нами двойственность получаемых нами из этоса знаний. Как мы отмечали выше, сами знания, в том числе из общенаучной картины мира, мы оцениваем прежде всего эстетически. На это указывает и сама функция общенаучной картины мира, в которой знание представлено в виде целостного образа мира. Отдельные части данной картины мира должны быть со-

гласованы между собой. А сама картина должна соответствовать идеалу единственности, как своего существования, так и критериям истинности, применимым в ней. Как это ни странно, но данные критерии вполне могут быть обеспечены эстетическими средствами. Прежде всего это происходит в силу символического характера нашей эстетической деятельности.

В эстетической деятельности «символ» выполняет следующие функции, это: средство создания произведения, средство его воздействия и средство его трансляции (сохранения для последующих поколений). Мы могли бы сказать, что все искусство, с точки зрения средств своего осуществления, принципиально символично. Именно через символизм как средство и происходит опосредованное влияние эстетической деятельности на научную картину мира.

В качестве средства создания произведения символ необходим, чтобы обеспечить целостность произведения. «Для языковой и музыкальной экспрессии необходима целесообразность: в каждом речевом акте и каждом художественном творении обнаруживается определенная телеологическая структура»¹³. Но точно такие же средства применяются и в научной картине мира. Фраза Эйнштейна о невозможности представить Бога играющим с Вселенной в кости носила, безусловно, не религиозный (учитывая его атеизм), а эстетический характер. Кстати, религиозность ученых в этом плане так же может получить определенное объяснение. Будучи людьми рациональными, ученые, принимая религиозно ориентированную картину мира, пытаются тем самым в рамках самой картины рационализировать божественный акт творения, исходя из того, что невозможно допустить, что «Бог — сумасшедший».

Воздействие эстетического произведения и общенаучной картины мира одинаково трансцендентно по отношению к человеку, причем в обоих случаях необходимым элементом воздействия является символический характер средств выражения содержания этих двух элементов культуры. Для передачи воздействия принципиально важно овладение реципиентом не только определенным набором знаний, но, что не менее важно, определенным контекстом культурных универсалий, в которых эти знания получают интерпретацию. Важно не только знать нечто, но и понимать границы применимости этого знания. Сама же граница не может быть задана внутри самого знания, она задается ему извне. Так как сами эти универсалии имеют характеристику категориальных пар, можно предположить, что, по крайней мере, в своем исходном значении они имели одинаково символическую природу «образа другого», границы осмысленности.

Несмотря на то, что предыдущая задача (адекватное восприятие эстетического воздействия) требует довольно больших усилий от реципиентов, символический характер искусства помогает справиться и с более сложной задачей: трансляцией эстетических смыслов в историческом срезе. Происходит это в силу того, что все богатство содержания эстетического произведения или общенаучной картины мира может быть представлено через символическую форму в «свернутом» виде, ведь одно из значений символа — вызывать единообразную социальную реакцию при коммуникации. Поэтому необходимым элементом символизации мира является конвенционализм.

Наряду со столь очевидными преимуществами использование символических форм принципиально изменяет содержание собственно научной части «картины мира». Как мы писали, символ используется для передачи смысла какого-либо образа в коммуникативных и трансляционных процессах эстетического творчества и является конвенциональным аналогом значения иного объекта. В силу своей конвенциональной природы символ должен быть единичен, тем не менее в каждом из процессов, где он участвует, его применение обуславливает умножение смыслов.

В процессе создания символической картины многозначность обусловлена тем, что само многообразие смыслов, передаваемых при помощи символов, превышает конечное число существующих знаковых форм, отсюда сам знак, используемый в качестве символа, становится сложной формой, как бы соединением нескольких смыслов.

В процессе передачи символических форм одного знака для сложного содержания, как правило, оказывается недостаточно. Один знак вообще используется в основном для указания на личность. Передача же сложных смысловых значений требует как минимум совмещения различных категорий. Если же мы еще учтем парную природу большинства категорий, мы поймем, что даже элементарный акт эстетического творчества требует сложных смысловых конструкций. Данный факт находит свое выражение в использовании тропов.

Категориальная природа символического мира оказывает решающее влияние на многообразие смыслового содержания в процессе трансформации знания, воспринимаемого в эстетической форме. Поскольку находящееся в символе знание требует своего развертывания, в качестве естественного языка для данной операции используется парная природа категориальных дихотомий (бытие — ничто, часть — целое, добро — зло, прекрасное — безобразное и т.п.). Так как эстетическое трансцендентно, у человека отсутствует эмпирический критерий правильности данной операции, и она может развертывать-

ся по бесконечно разнообразным стратегиям. Чаще всего это происходит путем наделения одной из сторон категориальной пары новым парным дихотомийным содержанием. Происходит как бы кристаллическое деление понятий. Символическая ткань смысла мгновенно заполняется и оперировать такими богатыми в содержательном плане понятиями становится крайне сложным.

Покуда речь идет о группе людей, ограниченных рамками одной деятельности и одного времени, коммуникация на основании символических форм еще оказывается возможной, но при переходе к поколенческой коммуникации данная стратегия восприятия смысла символической формы становится невозможной. Онтология требует передачи всего богатства эстетического восприятия следующему поколению. Однако чем разработаннее (в смысле богатства образов) символ и богаче символический (эстетический) слой культуры – тем больше времени требуется на его трансляцию. В стабильные периоды развития общества богатство символического содержания может накапливаться, но общество может столкнуться с поколенческим кризисом. Следующее поколение в силу изменения жизненных условий взрослеет и становится самостоятельным раньше усвоения богатства символического содержания общественной жизни. Возникает как бы потерянное поколение, которое, на самом деле, почти мгновенно создает свое собственное символическое содержание, не осваивая символические формы прошедшей эпохи. Это показывает нам крайнюю неустойчивость любых форм знаний, основанных на эстетическом восприятии действительности.

Тем самым в выборе истинностного статуса знания при возможном конфликте онтологий общенаучной и локальной картины мира более надежным критерием истинности располагают знания, содержащиеся в специальной научной картине мира.

Конечно, «наглядная теория» далека от критериев строгой научности и кажется, что заниматься ей не имеет никакого смысла. Однако свою идентификацию большинство современных россиян строит именно на основаниях таких «наглядных теорий», поэтому понимание того, как получаемые в этосе знания оказывают влияние на построение подобных идеологических конструктов, дает нам богатый материал для понимания современной российской действительности.

Прежде всего нужно отметить, что при поиске исторических фактов подтверждающих «наглядные теории», используются различные стратегии аргументации истинности полученных знаний. Так как собственно научные стратегии в данном случае чаще всего отсутствуют, то в качестве их замены используется этическая или эстетическая ин-

терпретация действительности. «Однако националистические повестки имеют тенденцию копировать друг друга, особенно когда соперничающие стороны территориального конфликта ищут легитимности в столь изменчивых материях, как реконструкция прошлого и изобретение традиции. Так что совершение права Абу-эль-Хадж, высказывая предположение, что несмотря на преобладание базовой просвещенческой преданности единству наук, на практике они на самом деле абсолютно разобщены. Вам сразу же бросаются в глаза признаки, по которым делается ясно, что в двух этих контекстах, израильском и палестинском, археология — не одна и та же наука»¹⁴.

Этическая интерпретация строится на истории соотношения человека с историей социальной группы, к которой он принадлежит. Потерять честь можно лишь среди людей чести, вне истории социальной группы данная интерпретация не действует. Так как механизмы самоидентификации являются элементом современного «окультуривания» человека, а этическая интерпретация требует необходимого характера долженствования, современный человек оказывается перед проблемой отождествления себя с представителями какой-то национальной, конфессиональной, партийной или субкультурной группой. Сама группа выделяется на основании создания «наглядной теории» исторического процесса. Прямой ошибкой является здесь отождествление истории страны с историей своей социальной группы. На данном отождествлении создается объяснительная линия исторических событий и особый «язык». Этот язык, «с одной стороны, объединяет данный социум, обуславливая возможность коммуникации между его представителями, одинаковой реакцией на происходящие события. С другой стороны, он организует самую информацию, обуславливает отбор значимых фактов и устанавливает определенные связи между ними: то, что не описывается на этом языке, как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, просто выпадая из его поля зрения»¹⁵. Данный механизм часто лежит в основании образования современных субкультурных образований.

Эстетическая интерпретация целиком строится на индивидуальном переживании индивида. Но так как индивид представляет собой сложное единство идентификационных параметров и механизмов индивидуального развития, его эстетическая интерпретация чаще всего внутренне противоречива. Этот факт зафиксирован большинством опросов общественного мнения в стране как противоречивое отношение населения к проводимым преобразованиям (большинство россиян за личную собственность, но против частной собственности на землю, большинство покупает зарубежные товары, но против при-

хода иностранного капитала в Россию, все хотят много зарабатывать, но не любят богатых). В основании такой оценки отождествление себя со всеми и одновременно выделение себя из всех.

Опишем этот механизм подробнее. Этос — форма группового поведения, но группа всегда состоит из индивидов, разделяющих групповые нормы и ценности. Для этоса также важно, что ему противостоят другие группы. Этос как бы должен защищать членов своей группы от посторонних и взаимодействовать с другими этосами. Само понятие этоса вводится для обозначения двух процессов: 1) социализации индивида, т.е. приобщения индивида к какой-либо группе людей, 2) отделения индивида от других индивидов в качестве члена выбранной им группы. При этом в отличие от традиционного общества современный урбанизированный человек получает определенную свободу в выборе этоса, ведь «значимые социальные группы выделяются на основании множества факторов — классовой принадлежности, политической ориентации, профессии, этнической принадлежности, происхождения из того или иного региона, предпочтений в религиозной сфере, возраста, пола»¹⁶. В силу этой *свободы* сам выбор обусловлен этическими и эстетическими основаниями.

Человек не рождается этическим и эстетическим существом. Он им становится в результате долгого воспитания и самостоятельного взросления. «Уже в самом младенческом возрасте дети чутко различают основные психологические состояния (радость, гнев, тревогу и т.п.) других людей, прежде всего, матери и отца, сестер и братьев. Между тем в этом возрасте у ребенка еще нет представления о собственном Я»¹⁷. Оно появляется в результате выделения самостоятельности собственного сознания в рамках семьи. Следующим этапом социализации и выделения собственной индивидуальности можно назвать процесс вхождения ребенка в группу сверстников. Эта внешняя для ребенка группа состоит из похожих на него, но других индивидов. При этом возрастное (временное) различие задано онтологически и все деление на своих и чужих происходит по пространственному признаку (наш подъезд, наш двор, наша улица, наша школа и т.п.). Описать проблемы данного этапа можно в определенной категориальной матрице. «Я» солидаризируюсь с «другими», чтобы противостоять «чужим», которые отождествляются со «злом». Сама же солидарность оценивается с положительным знаком как «добро».

Наконец, по мере взросления, наступает следующий этап социализации, основанный на осознании единства человеческой общности. Это и есть начало собственно моральной оценки в узком смысле

этого слова. Она начинается с вынесения «своего Я» за рамки своей индивидуальности и распространения его на всех, даже принципиально чужих этому «Я» людей. В основе данного механизма лежит осознание того, что «чужой» не ассоциируется со злом. Проблема «другого» становится проблемой «чужого Я». Этот момент характеризуется моральным конфликтом, возникающим из-за отказа от отождествления категории «добра» с условиями прежней социализации. В качестве категориального разрешения конфликта используется категория «блага», которое едино для всех и в силу этого может противостоять «индивидуализируемому добру». Однако необходимо сделать и второй шаг, как бы дифференцируя мир на «разных чужих». Обычно здесь в дело вступает эмпирия, но в условиях относительной свободы на этой стадии и возникает «этос». Итак, весь мир разделен на этосы, в которых находятся одинаковые с точки зрения морали люди, различие между которыми обусловлено, прежде всего, нормами и ценностями свободно выбранного(!) этоса.

Через эстетическое восприятие человек получает представление о внешнем по отношению к нему мире, в том числе мире человеческих отношений. Через эстетические отношения человек передает другим людям свою оценку данного мира. На основании эстетики происходит перевод внешнего для человека мира во внутреннюю психическую организацию, являющуюся основой развития человеческой индивидуальности. Яркая индивидуальность — эстетическое понятие.

В процессе становления этоса эстетическое и этическое нераздельны. Действие одной стороны как бы предполагает действие другой. Эстетическое дает человеку оценку внешнего мира, схватывая и присваивая внешнее, переводом его во внутреннее, а этическое переводит внутреннее состояние человека во внешнее действие «и этим само себя изменяет»¹⁸, конструируя человека как личность. Тем не менее между эстетическим и этическим отношением к реальности существует принципиальное различие, которое проще всего пояснить на примере религиозного сознания. Эстетически верующий человек убежден в существовании Бога как Творца мира и человеческой души. Этически верующий — в том, что его собственная душа связана с Богом здесь и сейчас непосредственно.

Эстетическая сторона человеческой деятельности принципиально свободна, т.к. само развитие человека не предопределено. В этом смысле во временном аспекте эстетическое является первичным по отношению к этическому. Учитывая, что обе стороны деятельности не только автономны, но и лежат в основании различных интегрирующих жизненных отношений субъекта процессов, можно предполо-

жить, что при отсутствии возможностей для реализации одной из сторон вторая (в условиях онтологического единства) возьмет на себя компенсаторные функции.

Потребность в разработке «наглядной теории» возникает тогда, когда «естественная», традиционная идентификация дает сбой, а новая самоидентификация не приносит желаемого результата. Чтобы объяснить, почему идеологические усилия не приводят к намеченной цели, начинается реконструкция исторической картины мира с целью реабилитации своего этоса за счет чужого, желателно соседнего. Отказывая «чужому» в свойствах «Я», мы как бы демонизируем его образ, действия и сознание. Но так как в полном смысле слова демонизация в современном мире невозможна, то демонизируется историческая картина мира. Так персонажами данной картины становятся «химерические»¹⁹ мегаисторические объекты.

В зависимости от идеологических задач они вводятся как с положительным знаком оценки (Русский народ, Арийцы, Средний класс, Интеллигенция), так и с отрицательным знаком (Враги народа, Евреи, Мусульмане, Кавказцы и т.п.). Некоторые из данных понятий «пустые» и не находят в реальности единого объекта для обозначения, некоторые соотносятся лишь с исторически ограниченными реалиями определенных эпох и не могут быть применимы за границами данных эпох. Отнесение себя к какой-либо из положительных групп позволяет приписать представителям другой (противостоящей отрицательной группе) таких эстетически неприятных черт, которых у данной группы может и не быть. (Соответственно они берутся из перечня наличных черт, которые есть в своей группе, т.е. являются эстетически порицаемыми, но не отрицаемыми.) В основе идеологического обвинения вообще часто лежит эстетическое неприятие чужого, приписывание ему каких-либо не существующих у него атрибутов. «Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных языках... В частности, то что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала, — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представлений того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет *непосредственный* механизм развертывания событий, т.е. исторического процесса как такового»²⁰. Именно здесь корень эстетического невосприятия аргументов «другого», направленного против «тебя». Все эти аргументы, в том числе созданные на основании исторической реконструкции,

не касаются «тебя» как члена определенного этноса. Они вообще не относятся к твоему самоопределению, т.к. они не о «тебе», а о «выдуманном тебе» с точки зрения «другого».

К подобным аргументам относится большинство разговоров о ментальности, якобы присущей «другой» нации, например: обвинения русских в имперских замашках (оккупанты), неспособности к восприятию демократических ценностей, лени, нежеланию работать и т.д. и т.п. Точно в такой же степени к «выдуманным» характеристикам этноса относятся все обвинения мусульман в экстремизме, воинственности, веронетерпимости.

Примечания

- ¹ См.: *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004. С. 249.
- ² В силу того, что возможные разрушения при неизбежной эскалации насилия при современных военных технологиях легко выходят за рамки допустимой «цены победы». Собственно говоря, на этом и играет современный терроризм.
- ³ *Хейден Уайт.* Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 23.
- ⁴ *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1998. С. 220.
- ⁵ *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. 2. М., 1991. С. 194.
- ⁶ *Гириц К.* Идеология как культурная система // Новое литературное обозрение. М., 1998. С. 20.
- ⁷ Там же. С. 21.
- ⁸ Там же. С. 23.
- ⁹ Этика: Энцикл. словарь. С. 601.
- ¹⁰ *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 296.
- ¹¹ Мы признаем противоречие данного словосочетания названию первой главы «Критики чистого разума» И.Канта, однако в данном случае мы имеем дело с чистым восприятием, а не с «чувственным условием всякого возможного опыта». Тем самым мы различаем эстетическое восприятие действительности, переживаемое человеком посредством чувств, и чувственное восприятие как момент конструктивной работы «чистого разума».
- ¹² *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 197.
- ¹³ *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 608.
- ¹⁴ *Эдвар Саид.* Фрейд и неевропейское // Синий Диван. М., 2005. № 6. С. 34.
- ¹⁵ *Успенский Б.А.* Избр. труды. М., 1996. Т. 1. С. 71.
- ¹⁶ *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004. С. 198.
- ¹⁷ *Филатов В.П.* Методология социально-гуманитарных наук и проблема «другого сознания» // Эпистемология и философия науки. Т. V, № 3. С. 77.
- ¹⁸ *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 181.
- ¹⁹ Данная отсылка к Л.Н.Гумилеву не случайна. Его этногенез – образец создания «наглядных теорий» и мегаисторических объектов.
- ²⁰ *Успенский Б.А.* Избр. труды. Т. 1. М., 1996. С. 72.

Творчество: событие космической и родовой истории человека

В последнее время все шире ведутся исследования в области искусственного интеллекта, все чаще выступают с утверждениями относительно возможности машинного творчества. В связи с этим возникает, на наш взгляд, необходимость обратиться к специфике становления феномена творчества, к тем его характеристикам, которые свидетельствуют, с одной стороны, об особенностях когнитивной стороны творческой деятельности человека, необходимой ему для выживания в мире, с другой — о проявлении в творчестве родо-видовой специфики человека, уходящей в сферы метафизического. На наш взгляд, именно при рассмотрении проблемы собственно творчества различия между человеком и машиной выступают наиболее очевидно.

Конечно, можно и творчество по-бихевиористски истолковать как всего лишь сложно организованное поведение, к имитации разумности которого машина вполне способна, но как быть с мотивацией и целью организации этого поведения? Остались бы непонятны и движущие мотивы творческой деятельности, специфика и непредсказуемый ход процесса творчества, а также и непредсказуемость его результата, особенно в искусстве. Действительно, компьютер включает человек, но кто включает человека, его познавательную деятельность? Ведь даже уже созданный в Японии сверхмощный компьютер со скоростью 300 млрд операций в сек. пока еще программируется уступающим ему в скорости человеком, а не наоборот.

Представляется, что обращение к проблеме машинного творчества, искусственного интеллекта в целом помогает понять истинную природу и роль творчества в становлении и развитии собственно человека, увидеть, что именно творчество, творческая способность,

творческая составляющая играют главную роль в самой идентификации естественного человеческого интеллекта. Именно наличие и возможность проявления творческого качества естественного интеллекта есть его специфическая особенность. Точно так же творчество как характеристика интеллекта есть один из основных признаков, которые позволяют дать видовое определение человека, являющегося его носителем.

Стремление к развитию, совершенствованию, самореализации, выступающее частью самой человеческой природы, определяет творчество не только как способ деятельности, но как общий *модус* существования и поведения в мире человека, который осознал эту свою «особость» в мире. Творчество является особым способом утверждения человеческого рода, выступает как своего рода высший инстинкт, оформляющийся у него в целях сохранения, совершенствования и развития. Оно становится для человека, на социальном уровне организации жизни, необходимой *заменой тех процессов самоорганизации*, которые происходят в природе, приводя к образованию систем, в том числе гармоничных. Именно в этом смысле и следует рассматривать творчество как высший уровень сложно организованного поведения. Однако мотивации его и сам творческий процесс далеко не всегда поддаются формализации, ибо включают в себя множество «внесемантических» элементов, содержание которых отнюдь не всегда может быть адекватно представлено в вербализованной форме.

Творчество не только есть чисто человеческий феномен, но оно служит и доказательством того главного преимущества, которое живой высокоорганизованный мозг имеет как перед природной незнательной жизнью, так и перед искусственными техническими приспособлениями, обладающими так называемым машинным разумом. Действительно, творчество как человеческий феномен концентрирует в себе всё, что отличает человека, характеризует его как биосоциальное существо. В отличие от природного живого, организующего своё окружение лишь самим процессом своей естественной жизнедеятельности, человек сознательно строит своё окружение, культуру, и главным его инструментом выступает его творческая способность, которую он развивает и совершенствует в своей целенаправленной деятельности.

В отличие от машины, которая может наиболее продуктивно работать с однозначно, четко определенными понятиями, человеку противопоказан излишне жесткий порядок в организационном мыслительном процессе, ибо своеобразная психическая инерция, которая формируется при этом, препятствует образованию новых неожиданных

сочетаний, понятий, приемов, смыслов. Строгая упорядоченность элементов информации мешает образованию новых порядков, подавляет воображение. Неопределенность, непредсказуемость, т.е. известная доля энтропийности, является необходимой принадлежностью всякого творческого процесса, когда в состоянии свободного поиска, включающего игру воображения, человек открывает новое, поскольку его ищущий дух всегда недоволен существующим, наличным, он всегда хочет лучшего, большего, он всегда в поиске совершенства (которого не находит) и устремлен к нему. Как отмечал Н.Бердяев, «человек есть существо, недовольное самим собой и способное себя перерастать»¹.

Основной способности человека к творческому поведению является способность его сознания к антиципации, которая лежит в самой природе всей отражательной деятельности человеческой психики. Антиципация как способность действовать с упреждением в отношении ожидаемых или возможных событий есть чисто человеческое качество. Так, например, еще английский философ Томас Гоббс писал, что человека, в отличие от животного, делает голодным уже грядущий голод, который и побуждает его заботиться о возможности его утоления, т.е. охотиться, работать и т.п.²

Данные науки подтверждают, что антиципация как способность предвидеть будущее и овладевать им есть цель высокоорганизованного мозга, выражением которой и является высшая форма антиципации — творчество. Именно способность к антиципации обеспечивает возможность формулирования цели (т.е. будущего результата) до начала действий по ее достижению, планирования (построения программы действий на будущее, чтобы обеспечить нужный результат) и прочих способов «работы» с будущим. Без этой способности нельзя ни создать художественного произведения, ни организовать любую культурную деятельность, устремленную к получению будущего результата. Человек должен мысленно увидеть результат, чтобы начать осознанно действовать для его достижения. В этом смысле всё быстрое действие ЭВМ разворачивается тем не менее всегда только *post factum*; человек же принципиально и конститутивно способен к реакции опережения.

В свою очередь, антиципирующее «забегание» работы мозга, как и вся сложно организованная и осуществляемая деятельность творчества в целом, невозможно без воображения — этой способности человека мысленно создавать, воплощать в идеальной сфере свои представления, образы, мечты, идеалы. Без активности воображения не-

возможно ни создание, ни существование и развертывание идей, замыслов, символов, на которых строится всякая мыслительная деятельность — и в науке, и в искусстве.

Однако для развертывания антиципирующей деятельности, т.е. идеального «производства» того, чего еще нет, необходимо некое *внутреннее пространство* психики, формирование которой является завоеванием эволюции человека, развитие которого, в свою очередь, обусловило возможность субстанциально-анатомического и нейро-организационного основания самой психики.

Интеграционная деятельность мозга, включающая обработку специализированной (рациональной, вербально-понятийной и эмоциональной, чувственно-конкретной, логически выстроенной и образно представленной, ориентировочной пространственно-временной и локально идентификационной) информации, поступающей из *функционально* асимметричных правого и левого полушарий, позволяет человеку сочетать эти разные способы восприятия действительности; при этом он получает комплексное представление о мире, которое не распадается на две разные, «конкурирующие» между собой модели, но дает именно единую, содержательно-объемную и адекватную картину мира, возникающую целостно и одномоментно. Сотрудничество обоих полушарий обуславливает возможность и саму специфику протекания творческой деятельности, а характер индивидуально представленного различия между ними, сама величина этого различия определяют потенциал, «масштаб» и качество творческой одаренности личности, оригинальность и продуктивность ее творчества, преимущественную направленность ее творческой деятельности.

В целом можно сказать, что главным содержанием творческого проявления человека является то, что в нем осуществляется специфически протекающая и выражаемая *поисковая* деятельность способного к саморазвитию мозга, побуждаемого к этому человеческими эмоциями, которые известный ученый П.В.Симонов считал ее двигателями, а другой известный ученый, П.К.Анохин, — «пеленгами поведения». Эмоции — от простейших до сложнейших их форм — неизменно окрашивают человеческое восприятие мира и выступают в сфере мотивации деятельности. И хотя мозг человека можно в определенном смысле уподобить точной магнитофонной ленте, на которой с детства записывается всё увиденное, услышанное и пережитое, однако, по свидетельству В.П.Эфроимсона, вспоминаются и подключаются (актуализируются) лишь «те сенсорные элементы, на которые пациент обращал внимание, *выделяя* их из массы других

впечатлений»³. Иными словами, эмоциональный фон «записи в память» того или иного вида опыта имеет для человека безусловное значение, тогда как относительно машины об эмоциях говорить просто не приходится.

Таким образом, способность к творческому поиску, обусловленная как определенными возможностями мозга, так и способностью достижения особого состояния сознания, определяет эту «специфику» человека, пока всё-таки отличающую его от машины. С известными оговорками (в отношении определения интеллекта) можно согласиться с тем, что ЭВМ обладает способностью быстро и точно совершать операции с информацией, что формально можно определить как интеллект. Но в определении интеллекта еще не входит безоговорочно способность к творчеству, которое, в свою очередь, отнюдь не сводимо к логическим операциям и манипуляциям с информацией. Даже очень разумные технологии, будучи продуктом творчества, сами как таковые творчеством не являются.

Творческое свойство мозга, неразрывно связанное с голосом инстинкта, одновременно не отделимо и от вертикальной устремленности духа. Именно поэтому, прежде всего, существование машинного творчества как творчества в собственном смысле слова представляется проблематичным, хотя вопрос о возможности полноценного машинного творчества всё чаще обсуждается применительно не только к области науки, где машина способна взять на себя какие-то достаточно определенные функции, но и к сфере искусства, где решающее значение всегда имела субъективность творца, где большую роль играют процессы эмоционально-ассоциативного плана, апеллирующие к специфически человеческой природе и практически не поддающиеся формализации.

Прежде всего, осуществление творчества — свободно. Оно свободно и в том смысле, что, как известно, только человек производит «даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле только тогда и производит, когда свободен от нее»⁴. Оно также свободно и в том отношении, что к творчеству нельзя принудить. Его процесс нельзя включить, например, нажатием кнопки — ни по желанию, ни по заказу, ни из чувства долга. И в творчестве нельзя притвориться: в сотворенном им творец может предъявить только то, чем он располагает или чем является. В творчестве он адекватен себе и своей природе, адекватен своей сущности, своей целостности, ибо может осуществлять свободное перемещение во всём пространстве открывающихся его духу смыслов. Однако относимо ли всё это к машине, можно ли о ней сказать, что она творит *сама*, по собственному

почину, по своему *свободному* волеизъявлению? Творчество (творческое поведение) иногда может быть вызвано той или иной необходимостью (не только внутреннего, но и внешнего плана), но *обеспечено* оно может быть только внутренним импульсом; когда его нет, никакие внешние обстоятельства не смогут «вызвать» ни процесса творчества, ни творческого состояния. Творческий человек — это человек с развитым творческим импульсом, обусловленным развитой творческой потребностью. Представляется, что все эти понятия не применимы к машине как предполагаемому субъекту творчества.

Кроме того, в творчестве, как правило, создается нечто новое, небывшее, не имеющее прецедентов существования. По мнению И.Канта, творчество есть создание нового, для которого еще не существует какого-либо правила создания⁵. В то же время, если известно, *как* осуществляется то или иное действие, или *как* нечто делается (т.е. это делалось уже ранее, возможно, неоднократно, и существует определенная технология, алгоритм данного действия), то это уже не столько творчество, сколько технология. С помощью техники может быть конкретно воплощено то, что *создано* творчеством. Собственно творчество, по выражению Г.Марселя, в сути своей метатехнично; сферой метатехники может быть лишь человеческое, программирующее, но не машинное, запрограммированное, сознание⁶.

В данном пункте, правда, существуют определенные расхождения относительно того, что считать собственно творчеством и обязательно ли в творчестве создание именно *нового*. Аристотель, например, понимал творчество очень широко — как порождение произведения, внешнего по отношению к производящему; творчеством при этом предстаёт фактически любая продуктивная деятельность человека. Также в весьма широких рамках понимания существует мнение, что, например, творчеством может быть признано не только создание нового — новых связей и отношений, новых качеств и новых смыслов, но любая вообще деятельность, к которой человек способен подойти творчески, т.е. творчески себя в ней ощутить, по-новому прочувствовать старое, вообще что-то пережить впервые и т.п. Здесь, на наш взгляд, проблема новизны в творчестве переносится из сферы его онтологии в область психологического и когнитивного. Когда человек нечто открывает *для себя* в том, что может быть давно открыто и известно, то это вопрос его личных ощущений и переживаний (может быть, в какой-то мере творчество себя как воспринимающей личности), т.е. вопрос индивидуальной психологии, а не собственно онтологии творчества, создание некоего нового объекта. При подобном переносе не только происходит методологическое смешение он-

тологического, психологического и когнитивного уровней анализа, но и сам собственно анализ феномена творчества часто подменяется феноменологическими иллюстрациями.

В процессе познания также, безусловно, может присутствовать не только творческая составляющая, но и возможность открытия субъективно нового, однако при этом отнюдь не всегда достигается создание нового знания, что, конечно, не умаляет ценности самого индивидуального познавательного усилия. Конечно, компьютер может создать нечто относительно новое: новую комбинацию, сочетание тех или иных элементов из имеющихся в его памяти; новое, возникающее из изменения частей, изменения их содержания и просто из изменения количества этих частей. Однако в этом случае новое понимается чисто формально. Создание истинно нового, для которого нет соответствующего алгоритма, – это всё-таки особенность и преимущество человека, и оно, как правило, означает известное подключение спонтанности, наличие которой не предполагается у машины, даже самой умной. Пожалуй, единственная спонтанность, которая *может* быть доступна разумной машине, это включение «реакции» самосохранения при угрозе ее существованию; другого *содержания* у машинной спонтанности быть не может. Либо это *мнимая* спонтанность – типа сбоя программы.

Конечно, художник своей творческой работой также вызывает к бытию то, что так или иначе, в тех или иных формах уже как-то содержится в мире; он лишь проявляет скрытую или потенциальную выразительность мира через видимые, вещественные формы своего творчества, сообщая миру новую красоту и возможность нового бытия. Однако, во-первых, роль художника при этом отнюдь не сводится к пассивному повторению или «исполнению» на кем-то заданную тему; художник сам выбирает тему, сам определяет необходимые для ее реализации средства и т.д. Иными словами, он должен увидеть (и распознать) красоту мира, увидеть возможность ее проявления в красоте искусства, должен захотеть запечатлеть ее, должен владеть соответствующими техниками исполнения, обладать необходимым умением, он, наконец, должен проявить волю к реализации своей цели, осуществляя сложный процесс художественного воплощения. К этому многоступенчатому процессу на разных его этапах оказываются подключены такие способности человека, как воображение, антиципация, спонтанность, интуиция, вдохновение. Поэтому, во-вторых, художник всегда не просто нечто «добавляет» к используемому материалу, который он не просто организует, но *превораляет* в соответствии с творческим замыслом, задачами, качества-

ми и возможностями собственного духовно-личностного материала; недаром утверждают, что, как правило, произведение искусства больше факта действительности на величину души художника.

Однако если человеческое творчество представить как всего лишь сложно мотивированное и столь же сложно организованное поведение, т.е. не выходя за рамки бихевиористского подхода, уместного при объяснении поведения машины, построенной «по образу и подобию» человека, останутся непонятны сами движущие мотивы творческой деятельности, специфика непредсказуемого процесса творчества и его результата. В силу всего этого сложного состава творческой деятельности и еще более сложного комплекса целе-мотивационных факторов этой деятельности, организации ее процесса и т.д. вопрос о возможности полноценного творчества машины как собственно творчества, на наш взгляд, снимается, если, конечно, не мистифицировать возможности машины и не подменять объяснение процесса «мифом по ассоциации».

Даже если говорить не о творчестве, а просто об «уме машины», то и в этом случае, как нам представляется, происходит невольная мистификация достаточно формального предмета, что объясняется энтузиазмом исследователей; ум машины — это всё-таки всего лишь чётко составленная и технически безукоризненно реализуемая программа, основанная на заложенной в ее памяти способности воспринимать и фиксировать тончайшие сигналы, распознавать их и «ассоциировать» с теми или иными действиями, заложенными в «памяти». Говорить о разуме машины на основании оценки ее поведения (в котором она имитирует абстрагированное от всяких личностных характеристик поведение человека), как и приписывать ей наличие психики (способности строить личную поведенческую стратегию в ответ на те или иные сигналы действительности) на основе некоторых столь же абстрактных аналогий можно лишь очень условно. «Игрная роль» человека, машина способна повторить лишь внешние схемы его поведения, однако передать машине целостное содержание своей психики, определяющей не только внешний рисунок поведения человека, но и его глубинное обоснование, его субъективную «оформленность» человек не может. Не говоря уже о таких слагаемых его «черного ящика», как невербализуемые и нерационализируемые образы или измененные формы сознания, сверхсознание и т.д. Многое из всего этого и для самого человека остаётся тайной, ибо невозможно разложить на микроэтапы (микрооперации) и подвергнуть формализации. Как утверждает Д.Сёрл, попытка с бихевиористских позиций объяснить «черный ящик» человеческого сознания привела к тому, что, открыв его, обнаружили внутри лишь множество маленьких черных ящиков⁷.

По словам Т.Лири, человек, обладающий мозгом с колоссальными потенциальными возможностями, до последнего времени был подобен ребенку, бесцельно тыкающему пальцами в клавиатуру гигантского компьютера⁸ (и добавим: иногда результаты этого тыкания выдаются за моделирование). Действительно, внутри человеческого мозга скрыта целая вселенная; количество связей, которые могут сформироваться внутри мозга, бесконечно. Заведомо бесперспективны попытки, не изучив конструкции, стремиться построить «такую же», и уже с помощью этой мнимой модели изучать моделируемый оригинал. Что допустимо как исследовательский этап, не может быть выдано за результат изучения — без риска исказить общую картину и подменить конечную цель исследования.

Человеческое творчество как феномен феномена (таинственная способность неразгаданного мозга) соединяет в себе возможности разных уровней бытия человека как столь же многоуровневого существа. Человеческое творчество существует как одновременно и высшая духовная потребность, и интенсивная психоментальная деятельность, и напряженная деятельность предметная; при этом в нем неизменно и мощно присутствуют энергии самоутверждения, потребность в самореализации. О какой потребности в самореализации, в самоутверждении можно говорить применительно к машине? В этом отношении творчество может быть деятельностью только человека со всеми сопутствующими этому и позитивными, и негативными проявлениями (например, патологиями самоутверждения) в психологическом и социальном планах.

В целом можно сказать, что особенностью творчества как *человеческого* феномена является наличие совокупности следующих качеств или характеристик:

- наличие *потребности* в творчестве, причем эта потребность осознаётся как личная потребность, независимо от уровня реализации;
- *свободное* следование своей потребности и свобода ее реализации, отсутствие внешнего принуждения;
- *мотивированность* творческой деятельности, включая высшие духовные мотивации и мотивы самореализации и самоутверждения;
- *эмоциональность* как окраска мотивации, как условие и как фон творчества;
- в той или иной степени выраженные *способность, возможность, умение* реализовать себя во внешних предметах;
- *целенаправленность*, ибо творец в принципе знает, что он намерен создать;

— создание *ценности* как результата творческой деятельности, реализующей человеческую потребность.

В самом деле, человеческое творчество создает именно ценности, а не просто вещи, ибо за бытием творческого продукта разворачивается целый глубинный пласт смыслов, обеспечиваемый душой художника, его позицией, уровнем мотивации, спецификой индивидуального видения мира, в котором произошло преломление всей совокупности культурного опыта. Иначе говоря, ценностный статус вещи определяется уже не просто организацией ее, но тем, что приносится в организацию, что является ее целью.

В отличие от человеческого интеллекта, способного действовать гибко и ситуационно в конкретном плане и целенаправленно и ценностно в плане общем, машина действует по возведенному в абсолют *прецеденту* (что предопределено программой). И если в определенном смысле можно создать некий усеченный аналог мозга, то нельзя создать аналог единства тела и духа, но именно это единство обеспечивает возможность творческого как восприятия ситуации, так и ответа на нее человеческим мозгом.

Человек работает с объективным миром настолько успешно, насколько адекватен созданный им субъективный образ мира. В субъективном образе как сложносоставном психическом конструкте информация от мира (не только внешнего, но и внутреннего) представлена уже организованной по степени ее значимости для человека. Психический образ динамичен и окказионален, но он всегда несет на себе отпечаток создавшей этот образ личности. Именно психический образ объекта становится основной психической регуляторной инстанцией во взаимодействиях человека с миром. Решить вопрос о значимости сигнала не может один лишь мозг сам из себя, он опирается на живую память, живой опыт тела и на его текущую реакцию на ситуацию. Иными словами, в восприятии сигнала человеком и ответе на него существует некая задержка, отложенность, образующая новую окраску привычного для остального живого рефлекторного, инстинктивного ответа. Психическое, по мнению И.М.Сеченова, развивается, как задержанный рефлекс с контролируемым осуществлением. Сама возможность задержки внешней реакции за счет внутреннего реагирования образует основу способности творческого, полноценного и гибкого, ответа на ситуацию. В целом эволюция у человека как вида связана с развитием и совершенствованием способности не рефлекторного, а сознательного поведения, подчиненного не инстинкту, а цели.

В процессе эволюции у живого проявляются две разнонаправленные потребности, реализуемые в двух столь же разнонаправленных процессах: стремление *сохранить* себя, обеспечивая видовую устойчивость и выживаемость, и умение *изменить* себя, чтобы приспособиться к конкретному изменению ситуации, также обеспечив выживаемость. Мы живем не столько в мире «закрепленной» реальности, сколько в мире вероятностном. И этот мир не столько устойчив, сколько постоянно изменчив в своей тенденции к самым многообразным и непредставимым модификациям. Способность распознавания и выбора нужного поведения в таком мире подкрепляется способностью к избирательному изменению, обеспечиваемому открытостью системы живого.

Сознательное живое ставит свои отношения с миром на новый уровень. Благодаря развитию способности конструировать субъективный образ, через который человек может более избирательно и направленно работать с реальным миром, человек научается строить и образ себя, делая себя самого объектом собственного отражения. Это позволяет человеку не только «по собственному желанию» избирать направление внимания, объект своего восприятия, но и себя видеть со стороны, оценивать себя глазами других, работать с собой (и над собой) через образ себя, наконец, научившись различать «я» и «не-я», выходить за пределы самого себя, *трансцендировать*. Это становится новым уровнем организации поведения человека, новым уровнем диалога с миром и даже способом через организацию взаимоотношений «управлять» миром, который оказывается всё более многомерным, и столь же многомерным должно быть и это «управление».

(Можно ли, например, заставить или запрограммировать машину, чтобы она ощутила себя как «я»?) «Возникающее у высших организмов «я» может рассматриваться как эволюционное приспособление высокоорганизованной живой материи, которое обеспечивает ее наиболее сложным единицам — высшим организмам — возможность строить высокоэффективные стратегии персонального и группового выживания»⁹.

Обычно живые организмы стремятся сохранить постоянство своей внутренней среды, т.е. обеспечить гомеостаз. Тем самым внутренняя организация существует и поддерживается как самоорганизация. Взаимодействие организмов между собой и с окружающей внешней средой выражается в создании внешней организации, также стремящейся к сохранению. Адаптируясь к среде, живое стремится оптимально (минимально) перестраивать свою организацию. Живое сознательное — человек — овладевает способностью к перестройке са-

мой среды своего окружения или же к созданию способов ослабления ее нежелательных воздействий. Человек отличается умением изменить условия своего существования; таким кардинально-тотальным приспособлением становится создание культуры и цивилизации. Так, человек в них с целью выживания изменяет и способ организации социальной жизни (начала которой есть и у животных), и способ организации отношений с потомством.

Но даже при воздействии неблагоприятных условий живой мозг при прекращении нежелательных стимуляций его деятельности восстанавливает привычный, нормальный характер своего функционирования, возвращает измененный «рисунок» своих внутренних связей к исходной форме, иногда восполняя повреждения в нем до первоначальной структуры. При этом живой мозг способен как бы примерять разные способы и режимы восполнения до восстановления согласованного единства его деятельности. В ходе подобной поисковой деятельности возможно формирование новых внутренних связей, соединений, последовательностей, которые, в свою очередь, могут закрепиться в структуре и определять содержание дальнейшей деятельности.

К подобной способности мозга обычно применяют термин «саморегуляция». Однако данный термин требует пояснений, ибо часто в разных профессионально-смысловых контекстах под ним понимают прямо противоположные вещи. Так, в медицине, с одной стороны, и психологии, с другой, в данный термин вкладывают разное смысловое содержание. В медицине саморегуляцией считают способность автоматического поддержания самим организмом гомеостаза как состояния постоянства внутренней среды организма и его равновесия с внешней средой. Известный специалист в области медицины П.К.Анохин считает это универсальным свойством организма, определяющим его приспособительные и защитные отношения ко всякого рода внешним агентам. Всякое отклонение от константного уровня служит при этом толчком к мобилизации аппарата адаптации, вновь устанавливающего данный уровень. Психологи же обычно понимают под саморегуляцией способность человека самопроизвольно, самостоятельно управлять своим собственным состоянием, функциями систем своего организма. У человека саморегуляция как продукт эволюции живого — естественна. Саморегуляция, в известном смысле свойственная ЭВМ (будучи запрограммирована человеком), является целиком искусственной.

Соответственно и значение термина «антисаморегуляция» будет различным. В психологии под антисаморегуляцией понимается приобретение (или развитие) способности не действовать по жесткому

генетическому предписанию. То есть действовать не автоматически-инстинктивно (как бы «на автопилоте»), а ситуативно, гибко, «задерживаться» на фазе осуществления. Человек (как род) опять же при этом может терять в скорости, но приобретает в качестве реакции, в возможности перебрать целый спектр вариантов и остановиться на лучшем. Создание культуры становится по сути развернутой деятельностью антисаморегуляции; в подобной деятельности человек проигрывает остальному живому в способности естественной адаптации, но неизмеримо выигрывает, создав собственный, «искусственный» мир культуры, образующий специальный механизм наследования всей культурно-значимой информации. Культура становится более высоким способом тотальной адаптации, поскольку человек приобретает способность приспособливать к себе весь остальной мир. Но человек, конечно, расплачивается за это. Отныне он вынужден исполнять сразу две разные роли: быть распорядителем и организатором природы и одновременно, оставаясь ее созданием, подчиняться ее непреложным законам.

В целом можно сказать, что как живое неразумное (животные в своей массе), так и разумное искусственное (ЭВМ) имеют своей целью достижение саморегуляции. Это идеал состояния, к которому направлена *биологическая* сторона жизни человека и при котором требуется жесткий автоматизм реакций, когда тело «знает» раньше разума. Живой разумный человек, как и животные, как и искусственный интеллект, обладает саморегуляцией, но он, в отличие от них, способен выработать и способность к сознательной антисаморегуляции, т.е. сознательно и самопроизвольно управлять своим поведением, деятельностью своего организма, он способен к самостоятельной постановке задач, которые выходят за пределы концепции саморегуляции. Своей надбиологической составляющей, своим внутренним психоментальным пространством и духовной составляющей человек стремится к достижению антисаморегуляции, т.е. к управлению с помощью сознания своей внутренней жизнью, не сводимой к биологии. И именно это состояние возможности и способности к антисаморегуляции, и только оно, становится *субстратной основой* творчества (вследствие формирования в мозгу «материальной» базы для развития этого качества в виде образования новых нейронных связей и определенных функциональных участков).

Ни животное, ни искусственный интеллект не могут отключить свой «автопилот» (инстинкт, в первом случае, или программу, во втором) и выйти на самостоятельную антисаморегуляцию. Способность к антисаморегуляции — особенность живого самосознающего созна-

ния. Таким образом, качественное своеобразие человека и возможность творчества как *специфического феномена человеческой природы* основаны именно на сознательной антисаморегуляции, когда человек берет на себя «управление полетом», когда он овладевает способностью контролировать свои внутренние процессы и перераспределять энергию и информацию в своих целях, в целях обеспечения нового качества работы собственного сознания. Именно эта целенаправленная модификация психической деятельности становится у человека основой возможности творчества. В то же время усложнение деятельности мозга, его связей, его гибкости и подвижности делает сложноорганизованный, высокоспециализированный мозг уязвимым в плане внешних повреждений, изменений и «поломок», вызываемых возрастом, возможными травмами, психическими факторами и т.п.

Соединение этих факторов: антисаморегуляции, развития мозга, развития культурных, а не биологических форм адаптации — вызывают развитие психики, развитие сознания как новой и качественно иной диалоговой пары. К диалогу особи и мира присоединяется диалог между «я» и «я-сознающим-себя». Новая диалоговая пара, сделавшая возможным становление субъективной реальности, стала стимулом для развития способности к самотрансценденции. Самотрансценденция еще более «открывает» систему и делает необязательной гомеостаз. Если закрытая система стремится к редукции напряжения, то открытая — и человек — может поддерживать нужный уровень напряжения, может его произвольно менять, регулировать и использовать в тех или иных целях. Человек может, таким образом, привлекать дополнительную энергию, которую можно тратить не только на физическое выживание, но и на развитие психики, на деятельность, которая не является жизненно необходимой. Количество энергии, превышающее необходимость затраты на цели обеспечения выживания, приобретает как бы новое качество на «выходе» ее, образуя «запас» для возможности творчества.

Творчество становится деятельностью, осуществляемой не только из необходимости, но и из возможности. Однако смысл творчества теряется, если это становится избыточным производством одинакового. Одинаковые субъекты обмениваются с миром и между собой однотипной в принципе информацией, что не означает качественного обогащения в деятельности освоения мира. Поэтому природа позаботилась о неисчерпаемой биохимической разнородности человечества, его наследственной гетерогенности, что и обеспечивает вариативность творчества, ибо у каждого человека развивается инди-

видуальная психическая надстройка, получающая название личности. Это — свой взгляд на мир, своя реальность как индивидуальная версия общей для всех реальности.

Человеческая личность — сложно организованная структура. Она не только определяет лицо и характер творческого проявления, но и в определенном смысле сама выступает как результат реализации творческих потенций, т.е. формируется в сложном контексте освоения прошлого опыта, приема актуальной информации и ожиданий будущего, которые претворяются в идеально-практической деятельности моделирования, носят творческий характер. Личность стремится не только к сохранению равновесия со средой, что укладывается в рамки гомеостаза, саморегуляции (что, как мы уже говорили, выступает идеалом как для животного, которое и можно в полном смысле слова называть биокомпьютером, так и для собственно компьютера, машины), но активно нарушает это равновесие в сторону формирования новой среды, новых условий. Иными словами, личность характеризуется не столько способностью к саморегуляции, сколько возможностью творческой «антисаморегуляции», сознательно и намеренно выстраиваемой и организуемой ради достижения будущей цели, возникающих новых решений и т.п. Фактически человеческая антисаморегуляция становится саморегуляцией более высокого, творческого типа. В применении к машине данные термины имеют иное значение и характеризуются другим смыслом.

О личности в том смысле, который мы ныне вкладываем в это понятие, нельзя было бы говорить, если бы не получило развития и такое человеческое свойство, как память. Именно память обуславливает единство личности, постоянство «я» при всех возрастных, социальных и других ситуационных трансформациях человека. При этом в отличие от памяти ЭВМ, которая в принципе не меняется сама по себе, человеческая память переструктурируется, окказионально модифицируется. Богатство восприятий возникает из соединения (общего) внешнего сигнала и индивидуальной памяти (опыта) «я». И если мощность ЭВМ определяется объемом памяти (количественная характеристика хранилища информации), то человеческая память есть подвижная система, способная даже к перемещению в реальностях времени и ситуаций. О значении памяти В.П.Эфроимсон пишет, что даже большой мозг беспомощен (и потому бесполезен), пока его «содержимое» не связано «в целое памятью, условными и более сложными экстраполяционными рефлексами»¹⁰. Разрушение памяти есть и разрушение личности. Все мы помним рассказанную Ч.Айтматовым в «Бурном полустанке» легенду о манкуртах: с помощью специальной, садистски изощренной «операции» люди лишались памя-

ти, превращаясь в ходячие орудия труда, терпеливые, выносливые, покорные... Лишение памяти делало бесполезными интеллект, богатство и неповторимость личности и т.п., люди просто переставали быть людьми. Отсутствие памяти означает отсутствие *идентичности личности*. Творчество как человеческий феномен означает в этом смысле возможность опредмечивания и закрепления, сохранения коллективной памяти человечества в его культуре; недаром лучшие культурные творения называют историческими памятниками. Без памяти человек теряет и материальные, и метафизические корни, превращаясь в некое «перекати-поле» — без корней в прошлом, без перспектив развития в будущем.

Таким образом, возвращаясь к уже высказанному нами выше утверждению, что творчество есть особый феномен всей человеческой родовой истории, еще раз подчеркнем, что именно творчество выделяет человека и из остальной живой природы, и отличает от носителей искусственно-технического, машинного «разума». Только человек, в отличие от них, способен к антисаморегуляции, ее поддержанию, «запуску». Сам по себе естественный интеллект — это постоянное, непрерываемое творческое состояние или готовность к творчеству, «технически» обусловленная спецификой химизма мозга.

Творческое состояние, даже если оно не реализуется, не опредмечивается, способно быть континуальным процессом, который то стихает, то активизируется в зависимости от ситуации, надобности, индивидуальных способностей к творчеству. Это представляется нам очень важным выводом, который и позволяет увидеть в творчестве *родовую идентичность* человека. Творчество есть свойство, принципиально идентифицирующее *человека* — во всей специфике этого понятия. Под идентификацией мы имеем в виду не простое отождествление себя с совокупностью признаков, определяемых как человек такой-то (Иванов, Петров, Сидоров, проживающий в таком-то городе по такому-то адресу...), а как осознание своей принадлежности к *Номо Sapiens* во всей целостности исторического, культурного, духовного развития. Родовая идентичность человека сформирована в филогенезе, осознана в онтогенезе и означает самоидентичность человека как родового существа во всей его родовой истории. Иными словами, наряду с тем, что системой соотнесения при осознании своей идентичности может выступать определенная социальная группа, нация, семья и т.п., подобной же системой соотнесения может выступить человечество как род в целом, в сумме его поколений и совокупности проявлений. Идентичность человека как рода означает аутентичность человеческой природы и становится показателем и «гарантом» общей адекватности его поведения. В этом смысле даже

внешне «разумное» поведение машины не может быть собственно разумным, ибо не является адекватным (т.е. гибко соотносящимся с контекстом, в котором осуществляется), поскольку не опирается на осознание идентичности; может ли машина иметь его?

С развитием интеллекта, который должен быть сосредоточен, собран, структурирован в своей многофункциональности, развивается и пространство сознания, через которое человек взаимодействует с миром. Сознание, в свою очередь, должно быть открыто, образуя непрерывный (осознаваемый и неосознаваемый) канал связи с миром и с Богом. В этом смысле интересно отметить, что хотя весьма часто говорят об искусственном разуме, но никто не ставит вопрос об искусственном сознании. Сознание выходит за пределы биологии, психики и составляет такой феномен, которым машина не может обладать ни при каких технических усовершенствованиях, ибо это уже сфера метафизики. И если первоначально сознание выступает как предохранительный фильтр, скорее отделяющий человека от непознаваемого для него до поры до времени мира, то с развитием человека, с развитием его духовности сознание всё больше становится не столько фильтром, сколько мембраной, через которую происходит общение человека с областями высших смыслов и ценностей, куда он уже способен трансцендировать.

Итак, творческая роль человека в Космосе, безусловно, особая роль, ибо он, во-первых, *живое*, во-вторых, *живое сознательное*, в-третьих, *способное к творчеству*. Творчество — укоренено в самой природе человека. Оно и возникло, и по-прежнему пребывает воистину как «человеческое, слишком человеческое», чтобы быть переданным в компетенцию искусственного технического приспособления, каким бы мощным и быстродействующим оно ни было.

Только живое может породить живое (как живой мозг порождает живую мысль), причем порождать только подобное себе же. Неживое вообще не может быть порождено живым, оно может быть им сконструировано, создано. Тем более неживое не может «породить» живое (прибор — мысль), оно может лишь имитировать его в неживом. Человек, как бы он, в свою очередь, ни был гениален, технически могуществен и т.д., не может создать того, что создает (порождает) только сама живая природа, ибо и сам он создан этой природой. Живое также не может быть функцией неживого. Если живая мысль порождается живой биологической тканью мозга на основе сложных взаимодействий его с внешней и внутренней средой человека, то эта живая (творческая, самостоятельная, развивающаяся) мысль не может быть порождена (!) неживым, неживое не может породить живое сознание. ЭВМ любой сложности может конструировать поведение,

которое только имитирует разумное. Если полагать иначе и считать возможным искусственный разум, то следует признать, что разум и мысль никак не связаны между собой и могут иметь различную природу. Расхождение между естественным и искусственно созданным обнаруживается уже на феноменологическом и функциональном уровнях: живая мысль, естественный интеллект могут жить самостоятельной жизнью, в то время как искусственный интеллект может только функционировать согласно чужой (внешней и иноприродной по отношению к нему) программе.

Сама способность человека к творчеству, будучи истинно человеческой способностью, означает новый уровень приспособления к действительности, новый уровень и смысл самих отношений с ней. Творческое поведение в широком смысле выступает как умение быстро и правильно реагировать в непредсказуемых ситуациях. В этом отношении именно творчество остается в подлинном смысле слова адекватным поведением в мире, который постоянно находится в движении, непрестанно изменяется. Такие свойства живой психики, как способность к антиципации, как воображение, интуиция, спонтанность, способные явить человеку всю неисчерпаемость его сознания, устремленного к сверхсознанию, а своими основаниями скрытого в бессознательном, определить богатство творческого переживания, обеспечить сложность непосредственного творческого процесса, — все эти свойства живого вряд ли когда станут доступны машине.

Поэтому остаётся констатировать, что творчество в собственном смысле по-прежнему может существовать лишь как человеческий феномен, как общий продукт его сложносоставной природы — и чрезвычайно сложно устроенного и многоуровнево функционирующего живого мозга, и одновременно живой плоти с ее вкусом к живым ощущениям многоцветного бытия. Именно эта двойная природа человека, обусловившая и устремления духа, и переживания плоти, — причина и источник напряжения, из которого возникает искра творчества, которую не может высекать искусственное бытие четко и предсказуемо функционирующей машины. ЭВМ не имеет *аутентичной* основы для творчества во всей силе и яркости его проявления, ведь то простое манипулирование «квантами» художественной организации, которое доступно ей, не предполагает ни опыта переживания, ни творческого поиска, ни потребности самовыражения. Противопоставить им она может лишь скорость операций.

В то же время полноценный, т.е. творческий человеческий интеллект — это отнюдь не вопрос количества. ЭВМ может замещать, дублировать, имитировать те или иные формы мыслительного поведения, но не может создать нового качества мышления. Как извест-

но, участки мозга очень специализированы по функциям, но мозг собирает их в целостную картину мира, которая не есть совокупность воспринятых фрагментов, а именно целостное образование, как бы повторяющее во внутреннем пространстве человека внешнее видение мира. Человеческий мозг умеет различать и классифицировать, т.е. обладает *пониманием*, обусловленным способностью сверять актуальное восприятие объекта с памятью о прошлых встречах с ним. При этом память субъективно окрашена, что определяет индивидуализированность восприятия. Иными словами, *даже простое собственно мышление не сводимо к чисто логическим операциям*. Оно и запускается, и окрашивается, и направляется, и опосредуется на всех этапах чувственно, с помощью чувственных образов, которые идут от органов чувств, окрашиваются мотивацией и т.п. Без этой предшествующей невербализуемой работы с содержанием внутреннего психического пространства нет истинного понимания.

При этом сам факт понимания объясняется некоторыми исследователями, например Д.Сёрлом, через наличие у человека так называемой первичной интенциональности (которую он, правда, сводит к биологическому процессу, и само сознание считает «биологическим свойством нашего мира»¹¹, называя и себя самого «биологическим натуралистом»¹²). Однако его истолкование первичной интенциональности представляет ее как некий набор (совокупность) кодов идентификации, а само понимание ввиду этого сводится к опознанию¹³. Эта своего рода механистичность позволяет Д.Деннету, критикуя концепцию Д.Сёрла, во-первых, свести его первичную идентификацию к как бы конвенциональной идентификации, во-вторых, утверждать, что человек вовсе не обладает такой первичной интенциональностью, и потому не искусственный интеллект похож на человека, а, напротив — человек похож на искусственный интеллект.

В самом деле, можно представить себе некую аналогичную ситуацию. Когда компьютеру встречается сомнительное (с его «точки зрения») или неизвестное слово, он подчеркивает его красной волнистой линией. Нажатие правой кнопки «мыши» предлагает нам вариант написания или приглашение внести данное слово в словарь (который является как бы совокупностью кодов идентификации и в который составители программы это слово не внесли). И человек также приобретает с опытом знание идентичности окружающих предметов и как бы вносит их в свой «словарь», на котором строится его индивидуальная картина мира. И эта картина мира в совокупности с уходящими во внутреннее пространство сознания коннотатами всех известных ему «слов» и составляет интенциональность. Однако даже

если мы ввели в словарь нашего компьютера совершенно бессмысленное слово, машина перестанет подчеркивать его как ошибочное, ибо оно ей и знакомо, и написано правильно, следовательно, всё в порядке; бессмысленность и самого слова и его применения ею не определяется. Машина лишь оперирует символами познания, но сама не познаёт, и у нее связь между символом и символизируемым лишь операциональная, а не смысловая.

Подобное понятие первичной интенциональности — это хотя и очень обобщенное, но одновременно и очень узкое понятие для чрезвычайно широкой сферы внутренней деятельности мышления, которое осуществляется разными путями, на разных уровнях, в разных мыслительных единицах, что и является необходимой базой для возможности творчества. Сознание, описание деятельности которого можно было бы вместить в схему «опознание-сличение-реагирование», могло быть идеальным инструментом для организации операционального поведения, но оно не смогло бы «прорваться» на новые уровни освоения действительности, для которых в наборе *первичной* интенциональности не было бы ни аналогов, ни привязок. Человеческое сознание, которое оказалось способным к возможности творчества, может само вносить в свой «словарь» новое, даже если это вызывает внутреннее реструктурирование картины мира, и восстановить и создать смысловые связи, образующие ее единство. Более того, оно способно само сформировать такое новое «слово», практически не согласуя его (хотя и учитывая) с имеющимся внешним опытом.

Понятие человеческого сознания в равной мере относимо и к миру идей, знаний, смыслов, и к миру образов, представлений, и к миру символов и знаков, т.е. охватывает и оперирует одновременно, многоканально и многоуровнево с единицами всех этих миров, взаимно соотнося их, заново переопределяя и перемещая в рамках структуры. Подобная гибкость, естественно, недоступна машине, ее манипуляции слишком прямолинейны и однозначны, предсказуемы ввиду их заданности. Сознание не есть сумма таких однозначных операциональных актов, это характеристика сложной многоуровневой деятельности живого организма, функционирование которого неповторимо окрашивает систему операциональных актов, служащих только средством опредмечивания, а не самого существования сознания.

Внутреннее пространство сознания человека отличается большой сложностью его организации и функционирования. Уже самый простейший акт деятельности человеческого мозга осуществляется так, что волны его активности при поступлении сигнала отражают не только специфику объекта, но и характер мотивации субъекта восприятия.

После первичного опознания подключается гиппокамп, обеспечивающий память о прошлых встречах с данным объектом. В коре головного мозга осуществляется встреча импульса от внешнего сигнала с импульсом от внутренней работы по опознанию. Таким образом, можно хотя бы отдаленно представить, из каких переплетений сложных первичных блоков складывается картина мира как сложная совокупность представлений о нем.

В сформированном внутреннем пространстве человек как бы пропускает весь воспринимаемый и осознаваемый внешний мир через свое глубоко личное восприятие, переструктурирует в соответствии со своими особенностями и ценностными предпочтениями. В нем он находит себя как центр преломления внешних сигналов и сигналов своего внутреннего мира, он сложно согласует внешний мир и внутренний образ себя, при этом его внутренний мир не уступает в сложности внешнему миру и не повторяет его механически. Его оценки внешнего и внутреннего мира создают проекции желаемого или должного, при этом желаемый мир может оказаться в оппозиции к реально наблюдаемому, однако это не искажает адекватности поведения человека. Он одновременно может воспринимать самую разную информацию из разных источников и (в норме) формировать образы мира и себя и как отдельные конструкты, и как совпадающие или частично налагающиеся.

При этом всё восприятие проникнуто чувственно-эмоциональным отношением к миру (и себе). Как считал А.Ф.Лосев, чувство от познания отличается тем (хотя, безусловно, и чувство есть особая форма познания), что инобытие чувства порождается внутри человека, ощущается именно им и вне его не существует, в то время как познание предполагает свое инобытие готовым вне его. Хотя с этим можно в определенном смысле спорить (ибо и познание, пока и когда оно формулируется, также формируется внутри, и только будучи «готовым», оно способно отделяться от человека и существовать вне и даже независимо от него — как знание), однако эти слова показывают, сколь сложным является внутреннее пространство человека, включающее в себя разноприродные ощущения самых разных объектов, разноформенные знания (символы, знаки, образы и т.п.) о внешнем мире и о деятельности своего внутреннего мира, разноструктурные конструкты (образ мира и самообраз) и т.д. Ни из какого внешнего мира человек не может вынести представления о себе. Его самосознание, образ «я» формируется благодаря гибкости и «безразмерности» внутреннего пространства, которое есть не только его эволюционное завоевание, но и плод личных человеческих усилий.

Именно содержание и специфика внутреннего пространства образует и обеспечивает субъективность человека, определяющую характер его творчества. Как пишет Д. Сёрл, «субъективность более, чем что-либо другое, ответственна за философскую загадку сознания»¹⁴. И именно субъективность неизвестна думающей машине, а без нее нет ни сознания как такового, ни творчества. ЭВМ берет исходную посылку и, опуская всю цепь промежуточных опосредований, дает вывод. Это дает огромную экономию времени, но пригодно лишь для абстрактно-информационной системы. В человеческом сознании, в творчестве чрезвычайно важны сами эти «промежуточные» этапы, ибо они содержат те субъективные составляющие всей деятельности, те отсубъектные ее детерминанты и окрашенность, которые создают и мотивацию к творчеству, и само своеобразие осуществления и результата творческой деятельности.

К этому следует добавить, что творчество человека обеспечено и его духовной силой. Если сознание в его начальных формах присутствует и у животных, определенный уровень интеллекта — у некоторых из них (дельфинов, например), с известными оговорками можно говорить и о душе у животных, то дух наличествует только у человека, определяя не только способность, но и мотивацию к творчеству.

Если сама жизнь не досадная случайность, а закономерность в Космосе, то и творчество — как способность и характеристика живого, и только живого, — закодировано в его структурах. Это — космический принцип.

Примечания

- ¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 55.
- ² См.: Гоббс Т. Избр. произведения. М., 1964. Т. 1. С. 235.
- ³ Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. М., 2004. С. 87.
- ⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 566.
- ⁵ См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 323–324.
- ⁶ Даже здесь, в различии активного и пассивного залога проявляется это критериальное требование к творчеству, которое возможно только в активном залоге.
- ⁷ Сёрл Д. Открывая сознание заново. М., 2002.
- ⁸ Лири Т. Семь языков Бога. М., 2002. С. 65.
- ⁹ Колесников А.В. О природе «я» и думающих машинах // Полигнозис. 2000. № 4. С. 138.
- ¹⁰ Эфроимсон В.П. Гениальность и генетика. М., 1998. С. 443.
- ¹¹ См.: Сёрл Д. Цит. соч. С. 20, 94.
- ¹² Там же. С. 24.
- ¹³ Там же. С. 135.
- ¹⁴ Там же. С. 132.

О.И. Генисаретский

Внемля себе. О человеке в зеркале мифологической традиции

Публикация эта – набор набросков, которыми в середине 80-х гг. начались мои разыскания в кругу тем мифопоэтической традиции, традиционной и современной психологической культуры, отечественной духовно-творческой традиции. Время и обстоятельства моей жизни тогда были таковы, что не приходилось надеяться на возможность обнародования результатов этих скромных усилий. В последующие годы был опубликован ряд статей, в которых названные темы были проработаны с помощью доступных мне тогда приемов проблематизации и концептуализации. Их список приведен в конце публикации. И все же мне кажется, что наброски эти имеют не только архивное значение: поскольку замысел всегда больше своего воплощения, сохраняется надежда успеть сделать еще несколько шагов по намеченному ранее пути.

Среда и предание

А.Гумбольдт полагал, что духовная сила народа, направленность его духовной деятельности неотделимы от его исторической традиции и от условий среды его обитания. Она развертывает себя вовне и оставляет свой особенный след на всей прочей внутренней и внешней деятельности.

Этим взглядом задается единство временных, пространственных и рамочно-средовых условий реализации духовной силы, энергии и деятельности.

В чем конкретно состоит это единство?

С одной стороны, в каждом состоянии духовной деятельности налицо ситуационная цельность временных и пространственных условий. С другой — среда сама по себе есть способ передачи памяти и воображения, своего рода предание, воплощенное в предметах и ситуациях, образующих ее. С третьей, поток предания является средой еще и в том смысле, что опосредует духовную деятельность в разных её временных состояниях.

Поэтому когда сегодня мы произносим слово среда, то имеем в виду не столько поверхностные — ситуационные или предметные — составляющие ее, сколько глубинные смысловые силы, энерго-символические порывы и напоры, действующие сквозь и посредством среды. Под внешней упаковкой предметности в ней разыгрывается *мифопоэтическая экодрама*, с тем или иным сюжетом ее.

Все пласты и уровни среды, все построенное и изображенное в ней — кем-то и когда-то — живет здесь и сейчас, в цельно-средовом настоящем — рядом с нами; все творящее и спасающее, рождающее, окормливающее и охраняющее — все действует на нас, все с нами.

Сознанию и воле, мысли и чувству негде более расти и зреть, иначе как в теле *мифопоэтической традиции*, в среде и потоке предания.

Потому и оказывается справедливым тот принцип экологической диалектики, согласно которому уровень *естественности* обращения этих способностей внутри среды совпадает с уровнем *свободы* их обращения (и наоборот). А от него, в свою очередь, зависит плодотворность и спасительность духовной жизни и деятельности, преобразующая сила и, что то же самое, самоподобие предания.

Жизненный мир

Субъект становится тем, что он есть, — думал Гуссерль, — в ходе обратной, отпредметной рефлексии, в том обращении внимания на себя — когда, с одной стороны, происходит прорастание в заведомое (в индивидуально-личной форме), а с другой — это заведомое слагается в целостное метаисторическое бытие (такое как культура, например).

Не стоит, однако, забывать, что при первом повороте к себе, — начавшемся в состоянии, где субъект еще тождественен познающему сознанию, — он и остается до поры до времени все тем же «сознанием», скрыто нагруженным функцией познания. Чтобы стать *ипостасным субъектом*, ему еще предстоит разотождествиться с ролью познающего и принять в себя знание о том, что сознание есть лишь

одна из данностей его природы и что он — в своей автономной ипостасности — может стать свободным распорядителем этого достояния своей природы.

Поэтому ипостасным субъектом можно называть только личность, понятую как цельный и полный носитель всех ее деятельностей, спонтанных и симультанных актов. Это субъект в именительном падеже, тогда как разные субъекты «чего-то», мыслимые в родительном падеже, суть осуществления самоценной ипостасной субъектности в том или ином применении.

Лишь после достаточно длительного отобратного возвращения к себе, прорастания в заведомое в себе или за собой, после погружения в «само собой разумеющееся», находящееся «за» зрением, «за» умом, ипостасный субъект находит себя как самость, как самоценное самобытие, именуемое также его жизненным миром.

Жизненный мир повседневно сподручен, заведомо знаком и привычен. Все в нем дано с полнейшей естественностью: и даваемое, и способ данности, — все непосредственно и просто. Воздух жизненного мира чист и прозрачен, а потому все в нем всегда воочию, в буквальном смысле слова очевидно. Совершенно очевидно, и в то же время предметно.

Так что невольно приходит в голову предположение, что эти самовидные предметы сами представляют себя перед нами, являясь действующими лицами в какой-то мифо-ритуальной экодраме. Все предметы вокруг — вещи, говорящие и показывающие себя. Если с ними что-то происходит, то только потому, что они этого хотят или нехотя подчиняются хотению других предметов.

Внимание к чему-либо — это выманивание предметом меня во-вне, это моя позванность. Одно поманит, потом другое, а следы-представления этих поманок во мне остаются. Длительное смотрение переживается как путь.

В этом процессе важно не само накопление следов (обрывков мира), а их суммирование в образы мира (пространственный аспект) и в пути переноса внимания на предметы, «подобные этому» (временной аспект).

Прозрачность жизненного мира — ровень проничательности взора. Пространственность жизненного мира — безвидная, потому что каждый вид здесь неотличим от праобраза, и безместная, потому что все места заняты какими-то предметами. Все здесь нажито поколениями живших до нас, пред-обжито ими. В такой среде нет пустот, хотя прозрачность ее и есть пустота как таковая, сквозное зияние. Одним словом, пространственность жизненного мира — жизне-смертная.

И временность тоже жизнеспособная. Время жизненного мира — время рождений и умираний, время принадлежности роду и владения родом; время, сомкнутое в непреткновенность жизне-смертной памяти.

Обладая пространством и временем, жизненный мир со-множествен; будучи целым, кажется едино-многим. Как таковой, он есть наиболее основательная заведомость, которая лишь раскрывает себя во всех возможных и различиях наличного жизненного мира. Различные жизненные миры — различные образы жизни. Они совместимы только в том случае, если бы переход из одного мира в другой мир допускает сохранение родовитости, полноты родовой жизнеспособной памяти. Варьирование в воображении также означает принятие автономности каждого жизненного мира, однако здесь — через саму их возможность — они испытываются сомнением на осмысленность и оправданность.

Итак, жизненный — отныне не значит житейский. Жизненный мир — мир первичного жизне-смертного родового опыта.

Традиции и институты, уставы и предания — все это способы продолжения жизни жизненного мира, заведомо-личностного-бытия-в-незабвенности, или, — говоря языком умного делания, — в бодрствовании и трезвении.

Ясно, что беспредпосылочная явь сознания/воли не есть еще первородность, свойственная жизненному миру. Беспредпосылочность ценностно-значима лишь относительно рассудка, одержимого волей к власти, к свободе от обязательств.

Отказ от наличного (редукция) и воздержание от приобретения (эпохе) — первые шаги восхождения по аскетической лестнице совершенств.

Свободосообразность лица

Свобода — предельная личностная самооценность. Личность и есть воплощенная свобода, квант, дхарма свободы. В личности свобода сгущается, постоянствует, в свободе личность разряжается, витает. Из личности она истекает сгустками лично-свободо-значимого. Свобода — кровь личного бытия, его воздух и простор.

Опыт самооценного существования личности есть опыт свободы. Личностной свободы, пушкинско-моцартовской легкости.

Личность свободна в пределах доступных, посильных для неё степеней сознания и воли, посредством способностей сознания и воли. Но сама по себе она свободна и от смыслов сознания, и целей воли.

Ее почвой стало ее собственное царство ценностей, благ и сует. Ее бытие — благобытие в свободе. Она рождается здесь и живет здесь же как самоблаго. Благородство — искусство свободы. Воля и покой — качества благобытия.

В природе человека его воля и сознание связаны, а не свободны. Но это не значит, что они отсутствуют. Это значит, что они здесь неотличимы от самой природы. Природа человека есть тело его сознания/воли, которое и обозначается словами бессознательное и непроизвольное. Это состояние самотождественности, часто принимаемое за невменяемость, хотя именно оно предельно суггестивно.

Связанность, оестественность сознания/воли раскрывается в чувственности и страстности, вокруг которых выстраиваются способности сознания, понимания, воображения и суждения. Волнение чувствования первично по отношению к любым оспособленным состояниям и соответствующим им способностям. Это так хотя бы потому, что связанность открыта для мифопоэтических внушений.

Именно благодаря природе, что «при роде», возможно счастлирое сознание живого настоящего и благоволение общему благу. Благодаря связанностям, в целом сознания/воли налицо присутствие жизни рода, его жизне-смертного времени, и всего того, что «на роду написано».

Родовая жизне-смертная память

Жизне-смертная память — ежечелно данная явь человеческой жизни: своей, родных и близких, всех людей на земле, включая святых. И вместе с тем та духовная перспектива, та, выражаясь слогом М. Бахтина, *внутренняя вненаходимость*, что налицо в самой что ни на есть простой, повседневно-поместной жизни

Непрестанная жизне-смертная память. Для себя — о будущем, о том, чего еще с тобой не было, но будет и с тобою, как со многими другими уже было. Как всегда происходит со всяким в роде твоём, где каждый умирает, а род живет. И не в малой степени — именно памятью жизне-смертной. В прямой перспективе для рода, в обратной — для смертного. Но и для него она станет прямой, когда он умрет: это будет память о том, что уже произошло, что в прошлом. Хотя и здесь, на земле, она может быть прямой для тех, кто пережил ее, смерть-матушку, прижизненно, обрел опыт смерти и живет, зная ее, как свое второе рождение.

Вот несомненный источник человеческой свободы. От чего? От повязанности повседневностью, социальностью и культурностью, и всем прочим, что для каждого из нас — временно и преходяще.

Жизне-смертная память. Она в каждый миг и в каждом шаге на жизненном пути размыкает горизонт, на фоне которого этот шаг-миг делается прорисованным и выпуклым, приобретая значение ритуального жизне-смертного жеста (хотя и без присущей этому слову картинности). Она делает, поддерживает нас вменяемыми духу происходящего в данном шаге-миге событию, давая возможность ответствовать ему своим прямодушным послушанием. Словом, она воистину освобождает нас — в нас же самих — для всего.

Каждое стечение обстоятельств, всякий случай способен силой жизне-смертной памяти превращаться в мгновенное мановение-вевяние Духа Святого, ответившего нашей прирожденной свободе — своей свободой дышать здесь и теперь.

Чем не пушкинские «покой и воля»?

Набрасываемая на памятную жизнь/смерть сетка координат того или иного образа жизни несомненно сказывается в облике свободы жительства, понуждая ее говорить языком своего времени, так или иначе окрашивая ее и прорисовывая.

Но и наоборот: можно спрашивать о свободе и естественности всякого образа жизни, о тех внутренних степенях, пещерах свободы, которые оставляет он в себе для незатухающей, всегда доступной человеку жизне-смертной памяти, ибо в этом — в самую первую очередь — и будет состоять его человечность.

Кто не знает, как плохи, запутаны сегодня отношения человека со смертью. Сколь сильны и соблазнительны приманки, как нарочно, отвлекающие нас от первородства жизне-смертной памяти, сколь плотны покровы, застывшие взгляд в ее сторону. Слепые ведут слепых, внушая друг другу, что живут они как бессмертные.

Единственный смысл этой слепоты — и смысл подлый — можно видеть в стремлении подавить родовое сознание человека, заставить его забыть, какого рода он и племени. Обезличить, чтобы легче было «манипулировать» его сознанием и волей, как элегантно выражаются бонвиваны-социологи.

Народничество, связывающее устремления к свободе с судьбой народа, напротив, состоит в признании за народом как целым, за образом жизни и мыслями его, достоинства первичной свободы жить и умирать, рождать и лишать жизни, нести в себе жизне-смертную память и основывать в ней свою жизнеспособность.

Дело, разумеется, не в обычаях народных, как таковых, не в установлениях и преданиях его образа жизни. Они важны не сами по себе, не как памятники в воображаемом музее, а как орудия продления народной воли и покоя, как средства накопления народного благосостояния: стояния во благах мудрости, мощи и здоровья. И в качестве таких орудий, обычая народной жизни — самоценны, священные, возвышаемы в достоинство вещей кульгово-почитаемых.

Ну а что касается культуры, позитивистски мыслимой культурологами, то она, собственно, состоит из добывающих и обрабатывавших отраслей духовного хозяйства, которые сами ничего не производят, а лишь производят из добытого, обогащенного и обработанного. А часто и расхищают данное природой народу, доводя жизнь до состояния вырождения и удерживая ее там.

Так и происходит, когда намеренно истощается и засоряется первичная жизнь-смертная память, когда, как северные и сибирские реки, перекрываются и перебрасываются в искусственные русла потоки естественной жизнь-смертной памяти.

Оговоримся: все сказанное о недвойственной естественности и свободосообразности народного образа жизни не означает, что в ней человеку отказано в личной духовно-творческой самостоятельности, что нет в ней места личному обособлению и самоуглублению. Напротив, такие личные таланты, как целительство, ясновидение, проницательность, яркость обрядового поигрывания, а также развитое искание личного любования или потребность в воспитании своего лица тут и расцветают. Как и доступное для всех участие в воплощающих жизнь-смертную память ритуальных трудах.

Вместе с тем обособленная от рода человеческая точка зрения на жизнь и самородно-народная не могут не различаться, ибо озираются в них среды разного объема и содержания.

В каждом своем историческом состоянии народ-этнос (и любой его субэтнос) ветвится вокруг заведомо данного остова, образованного разными установлениями и преданиями, институтами и традициями. Но если нас интересует не одно только телесно-повседневное жительство, — с его «здравым смыслом» и «доброй волей», — а жительство, оправданное жизнь-смертной памятью, то сквозь плотную сеть житейских попечений, за волнением моря житейского остов этот проступает довольно-таки ясно, хотя и в отраженном свете.

Да, образ жизни пронизан, размежеван и скреплен, сообразно своим обыкновениям. И никак нельзя считать их только помехой, только тем, что должно быть прозрачно для очевидностей и произвольностей жизнь-смертной памяти. Установления и предания име-

ют свои собственные источники и пути развития, связанные с потребностями общественной жизни, с логикой движения промышленных, военных, коммуникативных и прочих арматур. Возникающие здесь, казалось бы, за пределами непосредственной человеческой жизни, возможности — это ее собственные ступени свободного развития. Они столь же принадлежат пространствам-временам истории, сколь и жизни народа, они воплощают — в каждый данный момент — возможности его исторического становления, его *историческую судьбу*.

Историчны не только этнокультуры, но и сами этносы. Исторична и жизне-смертная память, и личностно-родовые ведения и упования. Меняются в истории исходные очевидности и произвольности личностно-родового, народного бытия, но само оно остается неизбывным и неотменным.

Духовное возрождение

Идея обретения исторической родины, как дома бытия, как первопочвы человечности, вовсе не предполагает неизменного постоянства основополагающих (аксиоматических) человеческих состояний в прошлом времени или пространстве, когда-то определявших жизнь народа. Куда важнее, что она сходится с идеей возрождения (преимущественно — духовного возрождения). Возродиться — и значит вновь родиться на своей почве, привиться к ней и далее, прорастая, зреть и плодоносить.

Возрождение — обретение родины. Духовное возрождение — обретение духовной родины. Таково всякое возрождение, простирающееся памятью в прошлое и воображением в будущее. К. Батюшков говорил как-то о «славе возрождающейся Италии из развалин классического Рима». Возрождением романских древностей во Франции считается классицизм, а германских — романтизм. В России мы также знаем целую цепь возрождений: сергиевское в XIV в., петровское в XVII, пушкинско-серафимовское в начале XIX в. и начало исихастски ориентированного возрождения, затерявшегося в безумствах серебряного начала XX-го в., не успевшего или не сумевшего стать золотым веком русской духовной культуры.

Идея возрождения объединяет в себе мотив вечного возвращения с мотивом исторической новизны и своеобразия.

В ней несколько составляющих: а) ближайшее основополагающее состояние народного бытия, его духовная прародина. Оно может быть представлено не только местом или временем, но ликом свято-

го или гения, именем вождя, памятником культуры или природы; б) ведется собирание элементов старого-нового исторического состояния — деятельностью науки, искусства, созерцательно-молитвенной практикой, собиранием земель и произведений. При этом образ искомого состояния оплотняется, содержание его выясняется и т.д.; в) в среде и потоке этих усилий происходит поколенчески значимое событие-процесс, именуемый возрождением, по своей природе схожий — если не сказать тождественный — пассионарному или мифопоэтическому импульсу-порыву. Это событие в потоке исторического времени берет на себя функцию означения того, что возрождение началось и состоялось. Далее оно и станет очередным или рядовым основополагающим состоянием.

Но более важным историческим следствием этих процессов является то, что в ходе их осуществляется *антропологический синтез* (ландшафта и культуры, образа жизни и его различных функциональных стилей и т.д.), то есть открытие нового человека, со своими ценностным внутренним оснащением.

С экологической точки зрения ясно, что возрождение — как экологическая альтернатива вырождению — есть адекватная форма исторического бытия народа, его культуры и духовной жизни.

Родотворные тона этого круга идей отнюдь не случайны. Умное делание — это параевгеника родового жизне-смертного опыта, историческая эвристика его. Благодаря духовному родотворному действию умное делание предстает перед нами не только как подражание-памятование, но и как надеющееся и плодоносное ожидание.

Конечно, цельнодеятельность материально описывается всей совокупностью жизне-смертных обрядов, а не одним мифопоэтическим мотивом чудесного зачатия. Событие подлинного цельнобытия — это и зачатие, и вынашивание, и рождение, и воспитание, и пр., и пр.

Добавим, забегая вперед, что в измерении цельнодеятельности литургия и все её обряды предстают как мифопоэтический метаязык умного делания.

Живое и мертвое в культуре

Стоило мифу стать объектом научного изучения и тем самым попасть в состав культуры, как он оказался между Сциллой демифологизации и Харибдой безудержного мифологизирования.

Опознание мифопоэтической традиции как самостоятельной сферы народной жизни и культуры послужило поводом для разрастания этих, казалось бы, разнонаправленных к ней отношений.

С одной стороны, началось остранительное дистанцирование, превращающее уже символизированные архетипические структуры в своего рода материал для созидания (включая реконструкции), для демонстративного — символического же по своей природе — разрушения, разновидностью чего и является демифологизация. Ясно, что дистанцирование делает невозможным прямое прикосновение к сокровищнице предания, и потому демифологизация всегда обречена на вторичность, на работу с уже-символами.

С другой, предпринимаются настойчивые попытки отождествительного погружения в тело предания, водворения в его просторах, являющиеся в то же самое время жертвенным подставлением себя под град пассионарных мифопоэтических импульсов, каждый из которых затем требуется превратить в культуросообразный жест.

Поверхностная, нарочитая мифологизация — вовсе не альтернатива демифологизации. И оно не может возместить отрыва вторичной культуры от ее традиционной этнической основы, от тела этнокультурного предания. Оно может служить лишь косвенным показателем неизбывной потребности в корнях и почве, но никак не удовлетворением ее.

А в-третьих, естественность также приобретает здесь многовидность. То она истолковывается культурно-экологически, то как непровольная органопроекция мифопоэтических архетипов, а то и напрямую наделяется витальной энергетикой.

Но при любых истолкованиях естественность проступает в повседневно-поместной жизни как её внутреннее духовно-творческое качество (например, как сказано ранее, в виде жизне-смертной памяти). И она же толчется в дхармах симультанно-спонтанного самораскрытия правобразов (благ и сутей). И все это — одна и та же многоликая естественность, жизнесообразная и жизнеспособная.

В свою очередь культура — с ее иконическими пространствами-временами — опознается как такой же ландшафт для обитающего в ней этноса, что и ландшафт природный. Иконические «посещения» каких-то мест в таких пространствах-временах мало чем отличаются от посещения мест в естественных средах/потоках. Причем весьма часто оба эти аспекта присутствуют в поведении человека одновременно, поскольку природная ситуация для него насыщена энергемасимволами, а энерго-символические среды воспринимаются как витальные. Кроме того, и там и тут действует единый процесс органопроекции, обращения прямых и обратных перспектив, смены направленностей и отнесенностей действия.

В свете сказанного ясно, что разного рода сущности, которым обычно приписывается предикат свободы, — к примеру, свободное время, свободное пространство, свободная самостоятельность, — и вправду имеют онтологическое значение. Какое?

Во-первых, напомним, что в духовном пределе единство естественности и свободосообразности есть прямое онтологическое следствие из основного постулата христианской антропологии — из различия унии и ипостаси, природы и лица. Таков главный охватывающий контекст проблемы.

Во-вторых, свобода в пространствах-временах культуры суть свобода душевных и духовных посещений, свобода участия (или неучастия) в ее мифопоэтических экодрамах. Причем она должна пониматься здесь не столько как предпосылка осуществления духовной жизни/деятельности, сколько как итог ее. Это и значит, что свобода сознания, воли, мысли и прочего в человеке растет в мифопоэтических средо-потоках, именуемых экоепей.

Если музей — символически — это храм, то выставка — торжище, ярмарка, базар. На ярмарке все имеет цену, продается и покупается, в храме — все бесценное, то, что цены не имеет. Так, разумеется, лишь по правилам культурного этикета. В жизни все карты спутаны: для не могущих купить и торгуемое лжесвято, потребительски обожаемо; а для тех, кто вне данного исповедания, и все храмовое спешит в доход.

Это различие простирается и на душу человеческую: в храме — священный трепет, невозбранимая серьезность, взыскание возвышенного, на торжище — цветение чувственных вождлений, пиршеские излишества и непотребства.

Срединный мир, что и то, и другое объединяет, — праздник, торжество.

Онтологический статус мифопоэтической традиции

Итак, ясно, что «мифопоэтическая модель мира», сохраняемая «мифопоэтической традицией» и обнаруживаемая в «мифопоэтических текстах», не имеет пока установленного и определенного онтологического статуса. Мифопоэтическое реконструируется из многочисленных источников, проявляется в современном творчестве, но как бы не имеет собственного местобытия в человеческом общежитии и культуре...

Может, стоит признать, что онтологические параметры мифопоэтического и нельзя определить, а потому спрашивать о реальности или ирреальности мифопоэтических явлений попросту бессмысленно? Кто сумеет различить, где правда, а где вымысел в этом волшебнейшем из миров?

Иногда, излишне доверяясь интуиции, так и хочется сказать, что все мифопоэтическое существует «в форме содержания», то есть вне всяких форм, как нечто в принципе не вмещаемое в них, вне каких бы то ни было образов мысли, действия, общения. А раз не выявляемо, то и несущественно.

И все же в одном отношении искомые онтологические параметры могут быть установлены. Для чего нужно встать на точку зрения исторической эко-этнологии и вспомнить о методологической функции понятия этнического стереотипа в этой сводной дисциплине.

Этнический стереотип считается стереотипом поведения членов этноса в различных реальных и воображаемых ситуациях, совокупностью правил перехода из одной жизненной ситуации в другую. При этом этнический стереотип дифференцируется:

— *пространственно* — по отношению к ландшафту (среде), состоящему из отдельных локусов, зон;

— *темпорально* по отношению разным уровням жизне-смертной ритмики (от повседневного, дневного и недельного — через годовые циклы — до охватывающего космического времени);

— *функционально* — по отношению к различным секторам образа жизни и деятельности, автономным в данное время в данном этносе;

— *субсидиарно* — и по отношению к разным субэтносам, этническим группам, выделенным по отношению к одной из трех предыдущих рубрик (как минимум).

Нам важно подчеркнуть, что в концепциях эко-этногенезиса этнический стереотип осмысливается преимущественно с точки зрения тех функций, которые он выполняет в *установлении равновесия* между этносом и географическим ландшафтом, в котором он обитает. Отклонения от предыдущего состояния равновесия мыслятся здесь всегда как внешние, а достижения последующего такого состояния мыслятся в потоке собственного времени этноса и путем задействования всех функций его образа жизни. Одним словом, речь идет преимущественно о приспособительных функциях этнического стереотипа, а что можно представить далее себе на основе этой методологии — достаточно хорошо известно из истории структурно-функциональной социологии.

Интересно другое, коль скоро представители эко-этнологии склонны ссылаться на учение В.И.Вернадского о биосфере и обосновывать свои концепции эко-этнологического равновесия в рамках сферических представлений, уместно спросить: что представляет собой этнический стереотип не в биосферном, а ноосферном наклонении? Если уж идти по пути, указанному великим естествоиспытателем, то до конца, где придется взглянуть на экоэтногенезис с точки зрения процесса становления ноосферы.

Так вот: все, что ранее обозначалось терминами «мифопоэтическая традиция», «мифопоэтическая модель мира», «мифопоэтическая мысль», по сути своей есть проекция этнического стереотипа в ноосферу этноса.

Тем самым предлагается рассматривать этносы и как явления биосферы, и как явление ноосферы. Единство рассмотрения достигается тем, что этно-ландшафтному равновесию (на уровне биосферы) ставится в соответствие этнокультурное равновесие на уровне ноосферы. При этом культура опознается как своеобразная среда, на которую распространяется все сказанное выше в связи с адаптацией этноса к ландшафту. Этнический стереотип, будучи фундаментальной системой жизнеобеспечения этноса, регулирует установление его равновесия в любой среде, включая культуру. Поведение членов этноса в отношении объектов культуры (в частности, знаковых, образных, символически-энергетических) столь же наблюдаемо, как и поведение в отношении природных объектов. И столь же для этноса характерно.

Отсюда, между прочим, следует, что исходным является не понятие этнической культуры, — как связанной совокупности воплощенных ценностей (хотя охрана их целостности для этноса есть дело первейшее), — а понятие этнического стереотипа поведения в отношении культуры. Именно этот стереотип регулирует отбор или исключение объектов, образующих экологически воплощенную культуру.

Этническая культура — не извечна, не есть нечто исторически постоянное. Напротив, она всегда — динамическая реальность, в которой состояния устойчивого этнокультурного равновесия сменяются состояниями неустойчивыми, неравновесными. В то же время этнический стереотип поведения (и, конечно, ведения) должен быть функционально и тематически идентичным, иначе пришлось бы говорить не о генезисе (или развитии) того же самого этноса, а об этнокультурных трансформациях. (Этот вид становления этнического мы

не считаем заслуживающим рассмотрения, но о нем речь может идти лишь после этногенеза, сохраняющего множественную этнокультурную идентичность общества.)

Культура как система жизнеобеспечения? Да, особенно, когда речь идет об овеществленной, знаково-отстроенной, охозяйствованной культуре, состоящей из «добывающих» и «обрабатывающих» отраслей духовного производства.

В этом контексте до дурацкой ясности прозрачен смысл романтического противопоставления понятий культуры и цивилизации: живой, духовной, по преимуществу, культуры, и овеществленной и ознакованной цивилизации. От этого популярного когда-то противопоставления современной экологией культуры унаследован тот смысл, что органопроекция живого этноса — сначала в культуру, а затем и далее в материальную среду, — может порождать бранные части, которые постепенно отмирают; или условия, при которых привлекаются заведомо инородные тела (румяна и протезы); или псевдоморфозы — злокачественные опухоли на теле и в душе культуры. И тогда, как защитная реакция этноса, может происходить сворачивание его этнической культуры до нуля-ноосферы.

Сказанное означает, что помимо овеществленной, знаково или только символически выраженной этнической культуры, есть иная реальность, данная человеку не через вещественное или знаковое отстранение, а благодаря исключительно внутренней вненаходимости — психопрактически. Это — *психологическая культура* этноса.

Личность как носитель и целое аксиоматических состояний

Обычно живая человеческая личность трактуется то как лик, то как образ, как нечто отстроенное и отчетливое; напротив, слабая выраженность личного начала ассоциируется со смутностью облика, «непропеченостью», как говорят в народе. Реже, не без влияния экзистенциализма, — как порыв, избранность, носитель произволений, источник свободной воли. Причем эти точки зрения психологически соотносятся как *характер* и *темперамент*.

Вполне обычно и полнотное толкование личности в качестве носителя ценностных начал, установок и ориентаций. С точки зрения типологии форм экзистенциальной рефлексии ясно, что личность обладает бытием во множестве жизненных сред и потоков, совместимостей и последовательностей; причем в каждой среде и в каждом потоке у нее своя роль, свои «субличности», «маски» и «одеяния».

Спрашивается, а что такое ясность как личностное качество? В «Голубиной книге» находим стих:

А и белый свет — от лица Божия,
Солнце праведно — от очей его,
Светел месяц — от темечка,
Темная ночь — от затылочка.
Заря утренняя и вечерняя — от бровей божьих,
Часты звезды — от кудрей божьих.

Воспользуемся первой строкой стиха: «белый свет — от лица Божия». Она фиксирует важнейшее уравнение мифопоэтической антропологии, гласящее, что *свет — это лик*.

Обращение к данным мифопоэтической традиции напоминает нам о контексте, в котором возникли все приводимые соображения о единстве родовой соборности и личностной самооценности.

Ранее уже было сказано, что ценностные качества свободности и естественности произрастают на почве мифопоэтической и ритуально-драматической традиции. Затем из историко-экологических соображений было показано, что мифопея — это проекция этнического стереотипа в ноосферу и пневмосферу.

Поэтому, когда сейчас мы ценностные качества состояний относим к личности, нужно понять — что означают они с точки зрения укоренности личности в роде? Что для нее — как цельности — есть мифопея?

Полнота здесь — наполненность личности составляющими родового предания и родовой среды. Вскормленность, воспитанность ими. В этом смысле говорят о *содержательности* личности и об *одержимости* её. Это контрастность лика, положительная выраженность личности и сама по себе её положительность, *приличность*. Проявленность родовых черт внутреннего человека через человека внешнего, во внешнем.

Отчетливость — образная отстроенность человека, выявленность его породы в работе воображения, в образе жизни. То, что дается в *симультанно*, в единократности человеческого облика.

Приемистость, податливость, легкость на подъем — сюжетно-драматическая, обрядово-родовая составляющая человека. То, что дается, *нуминозно*; отсюда способность очаровываться, вовлекаться; и что проявляется как страстность, действенность.

Святосность — пронизанность светом, способность излучать и принимать свет. Полевая насыщенность и напряженность. Свет, изграфляющийся в отчетливости лика и завязывающийся в сюжетные узлы поведения. Это одухотворенность личности, понятая как дыхание ее естественной свободы.

Об оправдывающих ценностях нужно сказать: наивно думать, что ценности и блага даны, как камни на дороге. Они всегда обладают повышенной энерго-символической выраженностью, означенностью, и только в этом качестве доступны личности, проявляются в свете ее правды.

Высшие духовные состояния таковы, что в них ценностно-значимы не извольности и/или отчетливости сами по себе, а их соцелостность, отвлеченная от означаемых в них ценностях. То есть, собственно, свет и те цвета, в которые он расцвечивает все, объемлемое им.

Таким образом, причастность личности (самости) к роду, родовым средам и преданиям, недостаточно, да и неправомочно описывать дискретно, «словарно», как делал К. Юнг, или как стараются делать следующие ему символисты и семиотики.

Более осмысленной, плодотворной нам представляется точка зрения свящ. Павла Флоренского: в ней непрерывность пространств-времен сочетается с их вещной и энергийной насыщенностью (включая вещи-знаки и вещи-символы).

Предлагаемая нами концепция *аксиоматических состояний* позволяет последовательно провести точку зрения гуманитарного световедения, допуская, что свет освещает пространства и длит времена; что в нем — и только в нем — отчетливо различимы вещи, движутся токи, толчки и прочее.

Указывая на важность понятия аксиоматического состояния, мы утверждаем, что возможна смена аксиоматик при сохранении духовного достоинства различных состояний сознания/воли. То есть аксиоматика, ценностная парадигматика может быть разной, а основное состояние сознания/воли все же будет духовно значимым, причастным родовым средам и потокам.

Аксиоматические состояния сознания/воли

Суть понятия аксиоматического состояния можно видеть в том, что оно, с одной стороны, позволяет различать ценностные типы личности и причислять личность к тому или иному ценностному типу, а с другой — через свет и лик — возводит ее в духовные пространства культуры или культы.

Привычные, опорные ходы мысли и умного делания есть как в житейском, так и цеховом горизонтах. Разница между теми и другими состоит, видимо, в том, что в цеховом кругу принято различать достигнутое и недостигнутое (познанное/непознанное, умемое/не-

умеемое) и, зная об этом, стремиться расширить горизонты принципиально достижимого. А в житейском кругу привычность воспринимается как устойчивость, надежность, которую нужно сохранять, а не расшатывать. Но и этим дело не исчерпывается.

Оно не в привычности, как слепой, неосознанной, косной силе. Оно в ценностных предпосылках, непосредственно воспринимаемых как исходные очевидности и произвольности. Речь идет об аксиоматических состояниях, проекциями которых на ось сознания являются очевидности, а на ось воли — произвольности.

Причем понятие аксиоматического состояния следует определить так, чтобы оно могло относиться к различным оспособительным структурам сознания/воли, к разным схематизмам способностей. В данном случае речь пойдет о такой структуре, в которой *ценностное чувство* (и дополнительное ему ощущение) сопряжено со способностями воображения-понимания-суждения-созерцания.

В частности, при введении понятия об аксиоматических состояниях мы учитываем накопленный опыт не только различения очевидностей и сомнений (что известно еще от античных скептиков и Декарта), но и сознательные ему различия смыслов и абсурдов, ценностей и таинств и т.д.

Теперь не так трудно заметить, что речь идет об очевидностях и произвольностях не столько в отношении предметов, сколько в отношении состояний души. Поэтому очевидность, произвольность, ясность и отчетливость и другие, подобные им, термины означают не что иное, как собственные качества аксиоматических состояний. Для более подробной характеристики понятия аксиоматического состояния обратимся к следующей типологической схеме, где варьируется показатель свободы (+) или несвободы (-) сознания (Ww) и воли (Wl), являющиеся координатами реализации аксиоматических состояний (Табл. I).

Притом аксиоматическое состояние естественно, когда устойчиво (в них привычно и легко), и оно же свободно, когда подвижно, легко и непреткновенно.

Аксиоматические состояния — характеристики личностного существования и лишь в отношении такового они выражаются в сознании и воле.

Дух дышит, где и как хочет. Духовная жизнь подвижна вдохновением свободы. На уровне сознания/воли она проявляется как свет, освещающий пространства сознания, и энергичность воли к длению времени. Со внутренним светом — естественным или сверхъестественным — имеет дело *плазматическая функция* ума.

Таблица I

Свобода воли Wl		
Свобода сознания Ww	+	–
+	Свет, яркость, ясность (integrity)	Отстроенность, отчетливость, точность (симультанность)
–	Произвольность, Действенность (спонтанность)	Полнота, насыщенность, напряженность (тектоничность)

Итак, ясность для ума, очевидность для сознания и произвольность для воли. Это речь в терминах качеств состояния.

В то же время, поскольку сознание тяготеет к образности, отстроенности и четкости, возможна отнесенность к той или иной точке образа, к определенному его элементу-виду. Так что симультанен, единократно схватываем весь образ сразу.

Воля же тяготеет к подвижности, она – поток, дуновение. Её сюжетные движения – непреткновенны, приемисты, но и ритмичны. Здесь возможна направленность. Поток сукцессивен и дискурсивен.

Произвольность состояния связана с функцией, подъемом, заряженностью, пассионарностью, тогда как отчетливость – с заряженностью, напряженностью, с энергией связей.

Ясность и отчетливость также можно понимать как яркость и четкость. Это медитативные ценности сознания, варьируемые относительно воли.

Остаточный член рассматриваемой типологии – полнота, насыщенность. Причем, поскольку речь идет об аксиоматических состояниях, ясность, светность можно трактовать как ценностную оправданность (освещенность светом той или иной правды), а освещаемое – как правдоподобность, как ценностную насыщенность состояния. Это подобно яркости и контрастности.

Высветление состояния – апофатично; насыщение – катафатично.

Возможность, энергетическая насыщенность света и произвольность, приемистость – это динамические, сюжетные ценности сквозного действия воображения.

Есть еще здесь и дополнительность координат типологии, говорящая о том, что свобода дополнительна естественности. Для последней ясность и насыщенность меняются местами. Важно еще, что апофатика — это техника освобождения, тогда как катафатика — техника оестественления.

Духовные качества состояний не допускают умаления естественности в противовес свободе (и, напротив того, свободосообразности vs. естественности).

Главное приобретение этой типологии — возможность исторического понимания аксиоматических состояний. Основные состояния могут быть аксиологически различными, исторически развивающимися.

В частности, возможна перемена аксиоматики основного состояния благодаря парадигматическому воображению. Однако смена экзистенциального проекта не есть, конечно, смена реальной линии исторического развития. Скорее — это смена историософской схемы. Таким образом, историософская рефлексия опирается на парадигматическое воображение и занята выработкой экзистенциальных проектов, сменой аксиоматик/парадигматик. Безболезненная смена аксиоматик культуры — осмысленная вне оппозиции толпа/герой, рутина/творчество, традиция/новаторство — невозможна вне историософской рефлексии (и как можно показать — вне мифо-ритуально-поэтико-драматической рефлексии).

Предметность состояния, раскрывающаяся в его специфическом свете, отнюдь не остается в стороне от этого рассмотрения. Но она раскрывается через работу функций познания и творчества. Познанность и претворенность — не менее важные показатели идентичности личности и этноса, чем оправданности и завершенности.

Кстати, оправданность — это спасенность, которая — как мета-историческая функция — дополнительна творческой претворенности и познанности (знаниевой представленности).

Важно также, что ясность, отчетливость, приемистость и пр. — есть не просто качества состояния, но качества ценностей и качества производные от них (в частности, полезности).

В личностных контекстах уместнее говорить не о ценностях, аксиологически представляемых в виде объектов, а именно об аксиоматических качествах состояний. Причем при направленности сознания/воли к плану естественного возникает предметность ценностей-естеств, благ; а при их направленности к свободе — самоценностные суги.

Произвольность можно также понимать как игру воображения, измышленность.

Полнота содержания, увиденная с небес света, суть глубина. Качество, важное как характеристика мифопоэтических реальностей. Непосредственная достоверность мифопоэтического — это уже не только вымысленность (произвольность), но и глубинность, светонасыщенность, способность освещать, объяснять, оправдывать.

А также способность вдохновлять и освящать, то есть та духовная сила, которая — напомним слова А. Гумбольдта — неотделима от исторической традиции и окружающих условий.

В гипотетико-дедуктивных или аподектико-дедуктивных моделях логики аксиоматическое состояние — начало, из которого все следует. С точки зрения типики причин Аристотеля, аксиоматическое состояние ближе всего к энтелехии, а не одному из четырех фиксированных им типов причин.

В аксиоматических состояниях человечески важно то, что можно в нем увидеть или услышать, понять и вообразить, то есть не его изобразительно-выразительные возможности, а то, на что человек вдохновляется в данном состоянии, то, к чему он побуждается благодаря скрытой в нем внутренней, духовной силе.

Аксиоматические состояния и обновление ума

Ранее уже рассматривались критические и аффирмативные функции интеллекта, которые он отправляет в отношении к: культуре, ее институтам, традициям и практикам; метаисторическим функциям творения, хранения, спасания; к экопее, взятой в единстве ее био-, ноо- и пневмосферы; к самообразу человека.

При этом выяснилось, что свобода и естественность аксиоматических состояний являются самоценными качествами не только для личности человека, но и для других пластов человеческого бытия, — в частности, для пневмосферы и культуры (по крайней мере, в духовной ее части).

Есть основания предполагать, что наблюдаемая сегодня реинституционализация интеллекта (изменение его отношения к институтам-традициям-практикам культуры и изменение его отношения к мифо- и экопее) является вместе с тем процессом более глубокого уровня, а именно процессом *антропологического синтеза*: тем собиранием человека, в ходе которого изменяются не только схематизмы сознания/воли, но и *антропологические прототипы* (модели, образы, типы человечности). Внутренне этот процесс переживается как изменение первичных очевидностей и произвольностей, то есть аксиоматических состояний сознания/воли.

Можно вопрос поставить и так: в чем же укореняется этот нано-во культурно-оформляющийся интеллект? В новую науку ли, в новое искусство или во что-то еще ранее небывалое? В какие миры — через эти новые формы — новый ум пускает свои корни? В живую или мертвую природу он встраивается?

Апофатика и катафатика так или иначе вращаются вокруг какого-то духовного центра, *основного духовно-творческого состояния*, значащего с той или иной экопеей, тем или иным набором средо-потоків жизни.

Усилия по демифологизации и критике, направленные на расчистку среды, изъятие из жизненного оборота символа- и энергошлаков, а также обратные усилия по мифологизированию — имеют целью выявление нового духовного центра тяжести всех сред и сфер жизни.

Развертывание познания и претворения идет все в том же направлении, но в предметном горизонте.

Для ответов на эти вопросы существенным является наше утверждение о возможности прямого энерго-символического тока, светолития, возникающего в силу прорастания сознания/воли в тело родового предания. При этом мифопоэтическая традиция не противопоставляется профессиональной культуре, как низкая, народная, фольклорная культура — высокой, профессиональной, авторской. Модель, в которой принимается различие «носитель/несомое», остается в стороне. Речь впрямую идет об энерго-символо-потоках, о личной светосиле и родовой расцвеченности его.

Просветительская форма институционализации интеллекта — по Канту — основывалась на свободе публичного пользования рассудком. Перенося центр внимания со способности суждения на способность воображения, спросим себя, в чем же сказывается предполагаемая реинституционализация на воображении?

По-видимому, следующие аспекты воображения относятся к искомому новому уму:

— способность антиципации праобразов сложных парадигматических структур (пространственность, системный подход, теория научных революций и т.д.); причем она основана на соединении теоретического созерцания с методологически дисциплинированной мыслью (интеллектуальная интуиция Шеллинга, спекулятивная мысль Гегеля);

— способность заопосредованного видения/ведения (сферическое воображение В.И.Вернадского, пространственность свящ. Павла Флоренского, биоэнергетика Л.Н.Гумилева);

— способность спонтанно-симультанного схватывания образа жизни (и жизненного пути) как целого;

— а также нынешний исследовательский упор на правополушарность, импринтинг, иконичность и прочее.

Через эти повороты мысли видно, как умный свет, ум и его правда укореняются в различных средах-потоках. Сколь широк охват умом окружающего, столь глубоко и его укоренение в них. А главное — что правильно понятие культурные формы — не помеха тому; демифологизации и мифологизации, критики и проектировки лишь помогают, а не мешают такому прорастанию.

Основываясь на сказанном, можно принять суждение о том, что пространством свободы совести, согласия ума и сердца является культура. Как же тогда быть с этнокультурной идентичностью во всех возможных мирах? Не навязывается ли вместе с нею мнение о несовместимости рода и совести, о невозможности совести родовой?

Человек, добывающийся согласия ума и сердца, слова и дела, человек чести и совести назывался *культурным героем*. Это «сам», тождественный себе во всех возможных мирах.

Через соотнесенность аксиоматических, самоценных и соборно-родовых начал этот сам-друг-герой возводится к святости, светопритию/светолитию. Род и особь со-вестны в святости, относительно её. Это — состояние высшей личностной зрелости и высшая ступень духовной развитости.

Прямой энергийно-символический ток вдохновения не отрицает того, что аксиоматические состояния достижимы, как правило, в сложных иконических структурах и в трудных процессах. Что именно трансверсия, трансгрессия в них доставляет искомые состояния опытно, намеренно.

Ценности, связанные с данным аксиоматическим состоянием, также даются сюжетно-иконически. На этом творчески основана возможность полного сюжетно-иконического воплощения ценностей, благ и суетей (данного основного состояния).

Кстати, поскольку «страх и отчаяние», «любовь и надежда» суть координаты ценностного чувствования, ясно, что из закона Рибо-Выготского вытекает «принцип надежды» Э.Блоха.

А для нас — художество художеств.

Аксиоматические состояния и этнокультурная идентичность

Экологическое движение за защиту первозданной природы привело к распространению сознания о том, что первичным являются хранительно-спасающие, воспроизводственные отношения к различным ресурсам природы.

Но ведь этнос — тоже факт природы. Сегодня принято думать и о экологически-рациональном, воспроизводственном, хранительно-спасающем отношении к этносам, к их витальным ресурсам. Ибо имеет место расхищение этих житнетворческих ресурсов этносов и даже хищнически-истребительное отношение ко всему духовно-самобытному, житнетворческому в них.

Механизмы регенерации живого не безграничны. И на них одних полагаться отнюдь нельзя.

Кроме того, научно-технологическое развитие, урбанизация и сервильзация образа жизни создает все новые, искусственные средо/потоки, в которых видится объективная угроза сохранения этносами их этнокультурной идентичности.

В этой связи можно сформулировать историко-экологический императив *этнической идентичности во всех возможных мирах*. Суть его состоит в том, что в любых предлагаемых обстоятельствах (условиях и условностях) нужно соблюдать основное правило экологической критики — искать и находить такой поворот событий, который бы служил развитию, усилению, а не ослаблению этнокультурной идентичности. Ни один мир не должен априори исключаться из этой работы экологической критики. Везде нас интересует сила, а не слабость. Средства, а не препятствия.

На этом фоне проявляется особая важность понятия *исторической судьбы* народа, введенного Л.Н.Гумилевым. Тогда сформулированный историко-экологический императив можно трактовать как принцип сохранения единства исторической судьбы. Пассионарные — они же мифопоэтические и историософские — толчки и напоры, выводящие этнос из состояния равновесия с различными физическими, информационными, культурными ландшафтами, это события, чреватые изменением исторической судьбы. Но важна она не как простая непрерывность во времени, а как сохранение духовного, ценностного единства этноса при любой возможной идеологической, политической, культурной трансформации.

Далее. Нужно понять, что этно-культурная идентичность — качество не только сохраняемое, но и приобретаемое, не только постоянное, но и изменяемое. Возможные миры оцениваются как раз на приобретаемость, а не только на теряемость идентичности (сопричастности, притождествленности).

Из типологии модальных состояний известно, что отождествление и отстранение — не единственные и даже не главные модальные состояния. Естественность сочетается в бытии живых образований с

возмогаемостью (потенцированием) и оспособлением. Именно эти последние и есть высшее проявление духовности бытия, в которой естественность и свобода нерасторжимы друг с другом.

На предыдущих страницах было показано, что при этих условиях бытие, названное только что духовным, есть вместе с тем личное, тяготеющее к святости как своему идеалу.

Таким образом, воля к единству исторической судьбы народа есть воля к святости и личной выраженности (воипостазированнойности) всего, в чем и с чем он и сосуществует. Святость — личностно-родовая ценность и без ориентированности на родовые сути и блага, среды и потоки она невозможна и непомышляема.

Историко-экологический императив этнокультурной идентичности во всех возможных мирах — принципиальная основа этнокультурной политики и этнокультурологии.

Более мягкая и конкретная его формулировка — этнокультурная идентичность в условиях данного образа жизни и связанных с ним сред и потоков.

Список публикаций автора по теме

1. Свобода сознания и мифопоэтическая традиция // Упражнения в сути дела. М., 1993. С. 196–228.
2. Культурно-психологическое измерение Евразии // Евразийская перспектива. М., 1994. С. 113–133.
3. Культурно-экологическая перспектива // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. М., 1995. С. 3–40.
4. Диаспоры и постнациональная этничность // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2001. С. 456–472.
5. Политика сохранения социокультурного ядра как методологический вызов // Сообщение. 24.12.2003.
6. Будет ли у этничности будущее в современном мире?? // Открытый университет (Чебоксары 2003). М., 2004. С.165–185.
7. Читая Шифферса [Предисловие] // *Шифферс Е.Л.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 2005. С. 5–28.

Метафизика Востока в японском традиционном музыкальном мышлении*

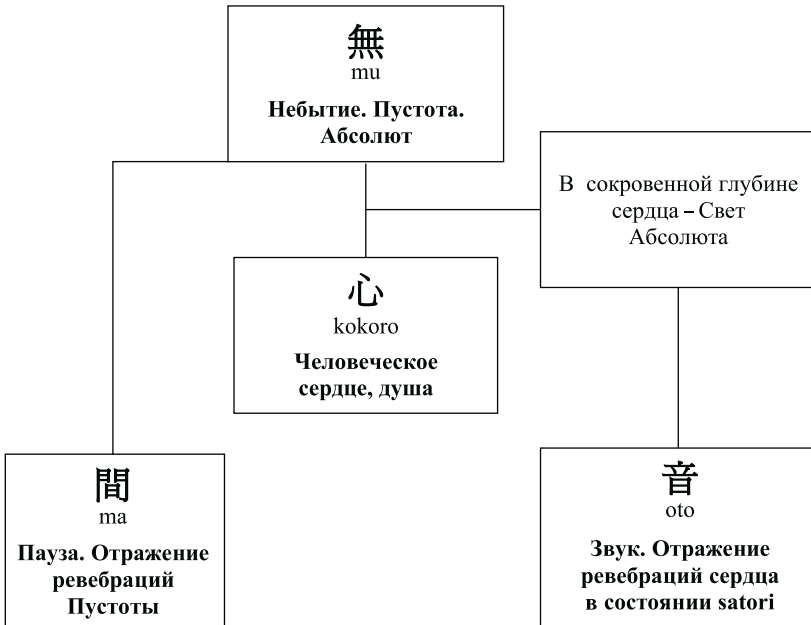
Японская музыкальная теория и практика формировалась в процессе активного взаимодействия с рядом музыкальных культур. При этом первостепенную роль играло постижение классических музыкальных традиций Китая вместе с сопутствующими музыкально-космологическими представлениями. Музыка из Китая начала проникать в Японию с периода образования государства Ямато (III – начало VI в.). В VII в. в Японии завоевал популярность китайский придворный оркестр *gagaku* (китайское название «я-юэ», что в переводе означает «высокая, изысканная музыка»). Китайская музыкальная теория *gagaku* стала основой японской музыкальной теории.

Через Китай в Японию проникли музыкально-эстетические идеи Индии, где философия Бытия и философия музыкального творчества составляли единое целое. Получившие широкое распространение в Японии в период утверждения буддизма гимны *shyo:myo:*, прототипом которых явились индийские буддийские гимны, оказали значительное влияние на японское музыкальное мышление. В частности, в японском музыкознании отмечается тесная взаимосвязь мелодической структуры, типов интонирования *sho:myo:* и музыки для флейты *shakuhachi*, театра *No*, сказов под *biwa* и др.

Феномен синтеза традиций в японском музыкальном мышлении имеет свои глубокие онтологические основания. При анализе моделей музыкальной метафизики Древней и Средневековой Индии, Китая и Японии обнаруживаются общие закономерности в космологи-

* Работа выполнена по гранту РГНФ 06-03-00009а «Толерантность культуры и глобализация мира».

**Схема 3. Модель музыкальной метафизики
Древней и Средневековой Японии**



ческом понимании музыки и музыкального творчества. Приводим в схематическом представлении характерные модели музыкальной метафизики вышеобозначенных стран.

В данных моделях обнаруживаются, скрытые за специфическими для каждой страны символическими образами – понятиями, инварианты «мировоззренческих комплексов».

Сравнительный анализ первоисточников священных писаний («Упанишад», «Пуран», «Ицзина», «Дао де Цзина», «Коджики», «Нихонги» и др.) и музыкально-эстетических трактатов Индии, Китая и Японии периодов Древности и Средневековья позволяет прийти к выводу, что главной точкой соприкосновения космологии и музыкальной метафизики данных стран является представление о недальности мира, постулат о Единой трансцендентной реальности – первооснове всего сущего, аксиома: «На Небе создаются образы, на Земле – формы». Поэтому доминирующее положение в моделях ми-

роздания и моделях музыкальной метафизики вышеобозначенных стран (Брахман — в индийской космологии, Дао — в китайской, субстанция Му — в японской) занимают образы-символы Единого.

Вселенная в соответствии с древнеиндийским миропониманием наполнена звуковыми вибрациями. В трактате Матанги «Брихаддешти» (VII в.) сказано: «Звук есть высшее лоно — причина всего. Весь мир, состоящий из неживых предметов и живых существей, наполнен звуком, который, однако, разделяется на проявленный и не проявленный»¹.

Акаша (звучащий эфир) в индийской метафизике считается местом обитания непроявленного звука².

«Божественные существа, — говорится в трактате Шарангадевы «Сангита-Ратнакара» (II в. до н.э.), — находят покой в этом звуке и поглощает он сознание великих Йогов, которые тренируют свой слух»³.

Лишь в особом, устремленном к Вечности, освобожденном от материального мира состоянии сознания — считалось в Индии — человеку становится доступно звучание акаши.

В слиянии с Нади-Брахманом, «высшим мировым началом, воплощенном в звуке, зародышем всего сущего», непосредственно-чувственным свидетельстве Бесконечности, по индийской космологии заключался смысл музыкального творчества.

Не случайно музыка в Индии считалась своего рода духовной религией, определялась как «рагавидья», т.е. постижение тайн раги, в процессе которого происходит углубленное проникновение в онтологический смысл звука, его сокровенную сущность.

Древнекитайская музыкальная метафизика, так же как и древнеиндийская, основана на аксиоме о существовании не проявленного и проявленного звука, так как по «Ицзину» «На Небе создаются образы, на Земле — формы».

Согласно космологии Древнего Китая «Музыка появилась в Великом Начале... Дыхание Земли восходит вверх, а дыхание Неба нисходит вниз. Инь и Ян вступают во взаимодействие, Небо и Земля взаимодействуют друг на друга... Музыка возникла, чтобы выразить гармонию существования между Небом и Землей»⁴.

Многие древнекитайские философы «рассматривали прекрасное в музыке как передачу своеобразия природы, воплощающей таинственную и непостижимую силу высшего абсолютного начала — Дао... Поскольку звук считался одним из неотъемлемых качеств Великого Пути (Дао), он приобрел возможность воплощаться в пространстве и времени»⁵.

В трактате «Люйши гуньцю» раскрывается космологическая модель создания Вселенной, в которой музыкой называется звук или «звуки, рождающиеся в самый момент космогенеза, а затем сопутст-

вующие каждому новому циклу космического времени. [Считалось, что] космологический процесс неотделим от первозвука, сопровождающего образование Неба и Земли»⁶.

Приводим цитату из «Люйши гуньюэ», подтверждающую положение о единстве космологии и музыкальной метафизики в Древнем Китае: «Истоки музыкального звука чрезвычайно далеки — глубоки. Он рождается [с той] высотой — интенсивностью, которая уходит в неявленное великое, Единое (Дао). Великое единое задает двоицу (Дао) прообразов — Лян И, двоица прообразов задает соотношение Инь-Ян. Изменяясь, это соотношение [за счет] поляризации сил Инь и Ян [усиливается], образуя [индивидуальный] звуковой [образ]. [Перемешиваясь], звуковые [образы] распадаются и вновь образуются... — [все это мы] определяем как постоянный закон природы»⁷.

В Японской метафизике образ-символ Единого, выраженный в дзенской концепции как субстанция Му (Небытие) адекватен рассмотренному выше понятию индийской космологии — Шуньята (Пустота). Согласно дзенской метафизике «Подлинное существование исходит из Пустоты и возвращается обратно в Пустоту»⁸.

В соответствии с концепцией «кокоро» (kokoro — сердце, дух, душа, отражение субстанции Му, хранитель света Абсолютной Истины) слияние с Пустотой, открытие ощущения Пустоты в своем сердце составило смысл человеческого Бытия и цель музыкального творчества.

В исследовании Т.П. Григорьевой специфика японского мировосприятия раскрыта следующим образом: «Мир, представленный под углом зрения небытийности, неявленности, явленное — намек на неявленное, основа движения — в покое, действия — в недеянии, истины — в Красоте. Мир, в котором нет места для борьбы, где все пребывают в текучем единстве, свет перетекает в тьму, покой — в движение. Пустота таит в себе скрытую красоту»⁹.

В целом в космологических образах-символах «Единого» отражено общее для древней и средневековой Индии, Китая и Японии восприятие данного в опыте мира как временного, частичного проявления того безграничного мира, который стоит за ним, и представления о музыкальном искусстве как средстве восхождения к Абсолютной Истине, находящейся в лоне трансцендентной реальности.

Ниже в сводной таблице представлены обнаруженные нами в процессе исследования древних первоисточников и анализа современной музыковедческой литературы по Древнему и Средневековому Востоку¹⁰ закономерности отражения философии мироздания в теории традиционной музыки и музыкальной эстетике Индии, Китая и Японии.

Таблица 1. Отражение философских законов мироздания в теории музыки и музыкальной эстетике Индии, Китая и Японии

№ п/п	Философские законы	Проявление данного философского закона в теории музыки и музыкальной эстетике																																						
		Япония 3	Индия 4	Китай 5																																				
1	<p>Единое есть Всеобщее. Каждое мгновение, взятое в отдельности, будет представлять ту же идею Вечности, что и их совокупность.</p>	<p>Определяющая роль каждого отдельного звука в музыкальных композициях.</p> <p>Пространственная трактовка отдельно взятого звука, ощущение его глубины, пластичности, отражения общих закономерностей, лежащих в основе Вселенной.</p> <p>«Звуки поворачиваются, двигаются вперед, выгибаются дугой, показывая различные свои стороны» (Р.Менон) – наличие зонавого поля вокруг основных тонов свары за счет использования микротонов – шрути</p>	<p>Ассоциативно – символическая характеристика отдельных тонов. Отдельные звуки по традиции обозначают определенный цвет, планету, сторону света и т.д. Символика пентатонного звукоряда.</p>	<table border="1"> <tr> <td>название ноты</td> <td>сторона света</td> <td>планета</td> <td>элемент</td> <td>цвет</td> </tr> <tr> <td>Китай-ское</td> <td>Япон-ское</td> <td>Рус-ское</td> <td></td> <td></td> </tr> <tr> <td>гун</td> <td>кю</td> <td>до</td> <td>Меркур</td> <td>дерево</td> </tr> <tr> <td>шэн</td> <td>сё</td> <td>ре</td> <td>Юпитер</td> <td>вода</td> </tr> <tr> <td>цзио</td> <td>наку</td> <td>ми</td> <td>Сатурн</td> <td>земля</td> </tr> <tr> <td>чжен</td> <td>те</td> <td>соль</td> <td>Венера</td> <td>металл</td> </tr> <tr> <td>юй</td> <td>у</td> <td>ля</td> <td>Марс</td> <td>огонь</td> </tr> </table>	название ноты	сторона света	планета	элемент	цвет	Китай-ское	Япон-ское	Рус-ское			гун	кю	до	Меркур	дерево	шэн	сё	ре	Юпитер	вода	цзио	наку	ми	Сатурн	земля	чжен	те	соль	Венера	металл	юй	у	ля	Марс	огонь	
название ноты	сторона света	планета	элемент	цвет																																				
Китай-ское	Япон-ское	Рус-ское																																						
гун	кю	до	Меркур	дерево																																				
шэн	сё	ре	Юпитер	вода																																				
цзио	наку	ми	Сатурн	земля																																				
чжен	те	соль	Венера	металл																																				
юй	у	ля	Марс	огонь																																				
2	<p>Закон сбалансированности, равновесия. «Ничто не пребывает во вражде, ничто не борется. Противоположности взаимодействуют».</p>	<p>Статичные, замкнутые, периодичные структуры музыкальной композиции, взаимное уравновешивание концов, симметрия «зеркального отражения на интонационном уровне: раскачивание опорного тона, «восхождение-размах», затем уравновешивание аналогичным размахом в противоположную сторону».</p>	<p>Функциональная ладовая сопряженность, отсутствие вводного тона – интенсивного устремления к тонике,</p>																																					

1	2	3	4	5
			отсутствие ярко выраженных канонсов, дающих возможность осуществить кульминацию, «стоячие», «застывшие» созвучия (секундовые, квартовые), обертоновые звуковые призвуки.	
3	<p>В каждом моменте сознания присутствует весь временной ряд с настоящим, прошедшим и будущим. Микромир подчиняется тем же законам, что и макромир.</p>	<p>Принцип музыкального мышления целостными структурами, закон пространственно-временной организации музыкальных композиций — отражение более крупных структур в более мелких, пропорционально, масштабно соизмеримыми с первыми.</p>		
4	<p>Буддийский закон дхармы: «мгновенные элементы, вступающие в мгновенные комбинации, будучи сами неизменны, но сочетаясь по-новому, образуют новые структуры».</p>	<p>Принцип построения композиций посредством последовательного соединения, называния устойчивых мелодических микроструктур.</p>	<p>Мозаичность конструкций: соединение нескольких мелодико-ритмических комплексов могут образовывать самостоятельную устойчивую структуру на том же композиционном уровне.</p>	
5	<p>Закон ритмичного чередования динамических процессов во Вселенной по трех фазной модели: начало — возникновение, середина — развитие, конец — исчезновение</p>			<p>Организация музыкальной формы посредством 3-х членной модели: дзе-ха-кю, (вступление, развитие, заключение). Пульсирующая динамическая структура с последовательным ускорением движением к концу - «стяжение в точку» (форма уходит в бесформенное).</p>

1	2	3	4	5
6	Закон возвратности, встречного движения, цикличности круговращения вокруг постоянного центра. «Колесо вращается, потому что ось неподвижна».	<p>Доминирование вариантной формы на основе циклического развития раги (мелодической модели) и тала (ритмической модели)</p> <p>Вади — доминирующий опорный звук, «царь» раги, вокруг которого группируются звуки, призванные поддерживать эмоциональное состояние, намеренное основных тоном, избегать диссонанса к вади.</p>	<p>Музыкальные композиции строятся по принципу вариантного развертывания первично заданных мелодических моделей.</p> <p>Характерно обыгрывание устоев, принцип мелодической дуги, длительного раскачивания от центра опорного тона звукоряда вверх и вниз.</p>	Музыкальные композиции строятся по принципу вариантного развертывания первично заданных мелодических моделей.
7	Явленное — намек на неявленное. Пустота — высшее проявление полноты. Абсолютной Истины.	Закономерная периодичность пауз в музыкальных композициях (между отдельными звуками, фразами, разделами музыкальной формы). Остановка в музыке трактуется как момент, когда восприятие слушается «дополняет незаполненное».		

Уникальное своеобразие японского традиционного музыкального мышления, проявляющееся, в частности, в отношении к первоэлементу музыкального языка — звуку как к особой самостоятельной субстанции в музыкальной форме, созерцании процесса Бытия отдельно взятого звука как живого организма — уходит корнями не только в космологию Древнего Востока, но и в общеэстетические концепции Японии, к примеру, *моно но аваре* (проникновение в душу вещей), *ва* (закон сбалансированности, восприятие каждой малости как самостоятельной сущности), исток которых — в буддийской квантовой модели Вселенной, где каждый отдельный элемент (дхарма) рассматривается как эманация проявления природы Будды, Истины Абсолюта.

В художественной форме квинтэссенция японского звуковосприятия ярко представлена в хайку Басё, образный мир которой строится по законам дзенского мироощущения.

Приводим характерный пример:
Колокол смолк вдалеке,
Но ароматом вечерних
Цветов отзвук его плывет¹¹.

В данной хайку выражена одна из главных особенностей японского музыкального мышления — вслушивание в реверберации звука, исчезающего из реалии Бытия, но остающегося в человеческом сознании как образ, порождающий цепь символических ассоциаций. Особая семантическая значимость послезвука в японской традиционной музыке обусловила появление ряда специальных технических приемов игры на музыкальных инструментах (как, к примеру, *otoshi* в *koto*¹², *yuri* в *shakuhachi*¹³, позволяющих достигать эффекта постепенного исчезновения звука, будто бы растворения его в Тишине, Пустом пространстве, что соответствует мировоззренческой парадигме буддизма о рождении явленного мира из Пустоты и его последующего возвращения в Небытие.

Еще одну специфическую закономерность японской музыкальной метафизики отражает утвердившийся в музыковедении Японии термин — *ikita ma* («живущая пауза»), онтологический исток которого кроется в ощущении звуковых вибраций Пустого пространства, излучающего Свет Абсолюта. Следует отметить, что концепция *ikita ma* проявилась не только в музыкальной, но и в ряде других явлениях японского традиционного искусства, в частности чайной церемонии, драме *No*, танце *bujo* и др., что является следствием общего философско-онтологического истока японского художественного мышле-

ния в целом. Закономерно, что с древности до настоящего времени в Японии считается высшим мастерством владение искусством раскрытия в ходе действия драмы Но, игры на традиционных музыкальных инструментах и т.д. трансцендентной глубины *ikita ma*.

В культурологии <ma> рассматривается как категория Пустоты, незаполненного пространства, к примеру, в свитке *sumie*, а также трактуется как пауза, остановка движения, к примеру, в театре Но.

В исследованиях *Honkyoku*¹⁴ временной интервал *ma* характеризуется специфическими качествами, исходящими из особенностей японского звуковосприятия.

«В ситуации физического отсутствия звука продолжается его реверберация. Для того, чтобы прочувствовать угасание одного звука, [отдельно взятого звука] долготу его реверберации необходима достаточная *ma*. Это время имеет смысл не только физический — продление долготы резонанса, но, что более важно, психологический»¹⁵.

Истоки концепции *ma* связаны с дзенскими представлениями о реверберации субстанции *mi* (Пустоты, Абсолюта), а также понятием *zanshin* («остающееся сердце») в традиционном японском кодексе чести *bushido*¹⁶ — законом особой концентрации энергии в момент паузы.

В настоящей работе понятие <ma> применительно к жанру *Honkyoku* трактуется следующим образом. Пространство между двумя звуками разделяется на две части: пространство длящегося звука и пространство отсутствия звука (реверберационная зона). Представим возможные варианты трактуемой таким образом <ma> в виде схемы:

- a) ▷○▷
- b) ▷▷
- c) ▷○▷○

(Знаком ◁ обозначена *ma* длящегося звука, знаком ○ — *ma* отсутствия звука — зона реверберации).

Ma в *Honkyoku* характеризуется как *mi haku no ma* — *ma* отсутствием долей, метрически нефиксированный интервал. В результате использования такого рода *ma* каждый отдельно взятый звук приобретает метроритмическую самостоятельность, а в целом в произведении создаётся ощущение ритмической свободы. В долготе *ma* проявлено ощущение трансцендентного времени, текущего вне линейной направленности от прошлого к будущему, проживания в одном мгновении Вечности.

В японском звуковосприятии нашло отражение также национальное синтоистское мироощущение со свойственным ему одухотворением всего сущего. Японская традиционная музыка рождалась

из трепетного созерцания бытия природы – шелеста бамбука, *ostinato* голосов летних цикад, тишины застывшего пруда, хранящего покой безмолвно падающих цветов сакуры... Поэтому, к примеру, «шумовая» с точки зрения европейского слуха составляющая звука в японских музыкальных композициях, так же как и её статичность с точки зрения европейских представлений о форме, являются основой японского традиционного музыкального мышления.

Философия Бытия, философия творчества (в частности, музыкального), музыкальная эстетика и теория музыки в Японии на протяжении веков составляли неразрывное целое. Синтез различных восточных традиций, изначально имевший место не только в японской музыке, но и во многих произведениях искусства и литературы, – это закономерное явление гармоничного принятия духовных принципов, стоящих, к примеру, за характерной теорией лада или закона организации пространства в пейзаже *sumie*. Япония не оставила подобно Индии и Китаю многочисленных философско-теоретических трактатов о музыке, но пронесла до сегодняшнего дня в русле традиции, называемой по-японски «*kuchiden*» («передача из уст в уста»), сокровенную мудрость предков, вместившую в себя метафизику Востока и уникальное национальное мироощущение, выраженное в звуке.

Примечания

- ¹ Музыкальная эстетика стран Востока /Общ. ред. В.П.Шестакова. М., 1967. С. 109.
- ² Непроявленный звук – метафизическое представление об идеальном, лишенном физической характеристики звуке, связанное с концепцией Нади-Брахмана.
- ³ Музыкальная эстетика стран Востока /Под общ. ред. В.П.Шестакова. С. 106.
- ⁴ *Го Юи*. Речи царств /Пер. с кит. В.Таскина. М., 1987. С. 230.
- ⁵ *Ткаченко Г.А.* Космос. Музыка. Ритуал. Миф и эстетика в «Люйши-чуньцю». М., 1990. С. 144.
- ⁶ Там же. С. 40.
- ⁷ Там же. С. 41.
- ⁸ *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М., 1979. С. 148.
- ⁹ Там же. С. 45.
- ¹⁰ Музыковедческих исследований: Б.Чайтанья-Девы «Индийская музыка», Р.Р.Менон «Звуки индийской музыки. Путь в раге», Р.И.Грубер «История музыкальной культуры с древнейших времен до конца XVI в.». Т. I, Н.А.Иофан «Культура древней Японии», М.В.Есиповой «Сущностные черты японской традиционной музыки», М.В.Есиповой «Об общих принципах развертывания композиции в японской музыке высокой традиции», В.С.Виноградова «Музыка в Китайской народной Республике», Н.Г.Шнеерсон «Музыкальная культура Китая».
- ¹¹ Перевод хайку Мацуо Басё приводится по кн.: *Григорьева Т.П.* Красотой Японии рожденный. М., 1993. С. 242.

- ¹² Otoshi – вибрато, достигаемое особым приемом зажатия струн на koto (13-струнный японский традиционный инструмент).
- ¹³ Yūri – вибрато, достигаемое вращением подбородка при исполнении на японской бамбуковой флейте shakuhachi.
- ¹⁴ Honkyoku – основной жанр японской традиционной музыки для бамбуковой флейты shakuhachi, получившей распространение в период Эдо (XVII в.) в связи с практикой монахов дзенбуддийских монастырей. Honkyoku в переводе с японского означает «главные мелодии», канонический духовный репертуар.
- ¹⁵ Цитата приводится в переводе с японского, сделанный автором настоящей работы. Оригинал см. в кн.: *Kamisango Yuko. Itotakeronyosetsu nihonongakuronkojisensyu*. То-кью, 1995. Р. 37–38.
- ¹⁶ Zanshin – понятие, сформулированное в кодексе чести самураев bushido (период Эдо, XVII в.). Zan – остающееся, shin – сердце – особое состояние концентрации энергии при остановке движения в боевом искусстве.

Некоторые аспекты тибетобуддийской эзотерической традиции Дзогчен

Дзогчен: определение, основные характеристики учения и особенности духовной практики

В последние годы в США и странах Европы (в том числе, в России) все большее распространение (наряду с другими буддийскими учениями) начинает приобретать, пожалуй, одно из наиболее эзотерических и метафизических учений тибетского буддизма – учение о Великом Совершенстве, или Дзогчен.

Что же это за учение? Каково его содержание и в чем его специфика? Постараемся сформулировать интегративное определение Дзогчена и кратко изложить основные положения его мировоззренческой системы и принципы духовной практики.

Дзогчен (сокр. от тиб. *rDzogs-pa chen-po*, *дзог-па чен-по* – «Великое Совершенство», или «Великое Завершение»; санскр.: *mahasandhi*) – эзотерическое учение (и практика) высшей, девятой, ступени духовного пути в Ваджраяне, сформировавшееся и существующее преимущественно в рамках «древней» традиции и школы Ньингмапа тибетского буддизма, и относящееся к уровню Ати-йоги (Высшей, или Абсолютной, йоги) Пути Тантры.

По своему происхождению Дзогчен является синкретическим учением, испытавшим влияние и вобравшим в себя элементы многих центрально-азиатских, индийских и дальневосточных философско-религиозных и духовно-практических учений, таких как *индийский буддизм, китайский чань-буддизм, индобуддийская тантра, раджа-йога, адвайта-веданта*, а также, возможно, элементы автохтонных тибетских верований.

Философско-мировоззренческой основой тибетобуддийского варианта Дзогчена является синкретическая буддийская система йогачара-мадхьямика-сватантрика, принятая в качестве основной в традиции школы Ньингмапа, в русле которой преимущественно формировалось учение о Великом Совершенстве.

Согласно ньяингмапинской традиции, Дзогчен является высшим, кратчайшим и «прямым» путем, ведущим к достижению состояния Просветления в течение одной жизни. Кроме того, он является также «недвойственным» путем, так как в основе его подхода к постижению природы истинной реальности лежит признание изначального единства и тождества Сансары и Нирваны.

Структура учения Великого Совершенства триадична и состоит из трех частей (аспектов), а именно: *Основы*, *Пути* и *Плода*, благодаря реализации которых в процессе своей практики адепт последовательно раскрывает, созерцает и реализует различные аспекты своей глубинной (сущностной), изначально просветленной природы.

Основополагающим принципом Дзогчена является утверждение о том, что истинная природа каждого живого существа изначально уже «просветлена» и совершенна в каждый данный момент времени и потому не нуждается ни в каком преобразовании. Поэтому основной духовной практики в Дзогчене является непосредственное созерцание *ригна* – «естественного присутствия» этой «изначально чистой» (тиб.: ка-даг) и «спонтанно проявляющейся» (тиб.: лхун-друб) просветленной природы ума, которая впервые открывается адепту Дзогчена в момент «прямого введения», или «прямой передачи» ему этого состояния духовно реализованным мастером (Гуру) во время посвящения в практику.

Дальнейшая практика Великого Совершенства заключается в необходимости поддерживать это состояние созерцания *ригна*, стараясь воздерживаться от любых отвлечений ума, и не стремясь как-либо изменить или «исправить» возникающие в уме и сознании мысли, образы, ментальные конструкты, воспоминания, ассоциации, побуждения, желания, эмоциональные реакции, аффекты и т.п., но – принимая их такими, «как они есть».

Согласно воззрению Дзогчена такая позиция по отношению к любым возникающим в уме и сознании психоментальным явлениям и процессам позволяет им «самоосвободиться» в момент их возникновения. В связи с подобным подходом к практике (созерцания) Дзогчен называют также «путем без усилий» или «путем самоосвобождения».

Описанный выше принцип практики Великого Совершенства вполне согласуется со следующими рекомендациями первоучителя Дзогчена – Гараба Дордже:

*«Если мысли возникают,
Сохраняйте присутствие в этом состоянии,
Если мысли не возникают,
Сохраняйте присутствие в этом состоянии –
Присутствие одинаково в любом состоянии»* [3, с. 45].

В связи с отмеченными выше особенностями духовной практики Великого Совершенства Намкхай Норбу, современный тибетский мастер и учитель Дзогчена, профессор Неаполитанского Восточного университета (ныне проживающий в Италии), приводит следующий пример из жизни известного тибетского мастера — Юнгтона:

«Юнгтона Дорджепэла, великого учителя Дзогчена, спросили:

Какой медитацией вы занимаетесь?

Он ответил:

О чем же мне медитировать?

Это вызвало следующий вопрос:

Значит, вы в Дзогчене не медитируете?

Разве я когда-нибудь отвлекаюсь (от созерцания)? — последовал ответ» [3, с. 103].

Наиболее кратко основные принципы практики Дзогчена были сформулированы Гарабом Дордже в его «Трех Заветах» (другой вариант перевода названия данного текста — «Три наставления Гараба Дордже, проникающие в суть»):

«[Получив] прямое введение в [знание] своей изначальной природы,

[Приняв] прямое решение об этом едином [состоянии],

В уверенности освобождения напрямую пребывай» [5, с. 19].

Говоря о практике Дзогчена, нужно также сказать о такой важной ее составляющей, как необходимость совмещения практики созерцания с повседневной жизнью адепта, так как, согласно воззрению данной традиции, истинный Плод практики Великого Совершенства обретается лишь тогда, когда Изначальное Состояние, или ригпа, непрерывно и устойчиво переживается йогином в любых ситуациях и условиях повседневной жизни.

В течение долгого времени Дзогчен являлся тайной (эзотерической) практикой, передаваемой непосредственно от учителя ученику, сохраняясь, в основном, внутри узкого круга посвященных (адептов). Высшим достижением в Дзогчене считалось (и считается) обретение адептом в момент смерти так называемого «Радужного Тела», то есть реализация процесса «дематериализации», или «растворения», грубых элементов телесной структуры личности и превращения их в тонкоматериальные элементы (субстанции), имеющие светоносную природу. Этот процесс, согласно описанию очевидцев, обычно сопровождается радужным сиянием, возникающим над местом совершения практики, и проявляется в полном исчезновении (или значительном уменьшении размеров) физического тела завершившего свой жизненный цикл йогина.

В письменной традиции Дзогчена содержатся сведения о том, что многие великие мастера Дзогчена завершили свою земную жизнь подобным образом (начиная от первоучителя Дзогчена Гараба Дордже и до тибетских мастеров XX в.).

В связи с тем, что данное учение всегда считалось высшим среди всех тибетобуддийских эзотерических и тантрических учений и потому наиболее трудным для понимания и постижения, от кандидата на путь Дзогчена требовалось предъявление определенной личностной («кармической») зрелости и «высших умственных способностей», или, другими словами, наличие интуитивной одаренности и способности к переживанию инсайта (озарения).

В целом Дзогчен является онтологической практикой, коренным образом преобразующей глубинную природу личности, «внутреннее бытие» человека (или «мир человека»), выявляя, пробуждая и актуализируя его подлинную, сущностную, – «изначально просветленную природу», – которая, в свою очередь, изменяет его «бытие в мире».

Н.Норбу отмечает эту особенность, подчеркивая, что «по своей сути Дзогчен – это Учение об изначально существующей природе каждого человека» [3, с. 29].

Таким образом, Дзогчен утверждает изначально совершенство каждого человека, и в подобном подходе содержится особый ключ к раскрытию глубинной природы человека, его внутреннего духовного и творческого потенциала, а также, возможно, ключ и к более гармоничным взаимоотношениям с окружающим миром и другими людьми.

По всей видимости, именно все рассмотренные выше характеристики и особенности данного учения и способствуют росту интереса к нему со стороны представителей самых разных кругов современного западного общества.

В завершение данного раздела хотелось бы привести цитату из дзогченевского текста «Шесть Ваджрных Строф»:

*«Если видишь, что все изначально самосовершенно,
Исцеляется болезнь – стремление чего-то достигать,
И когда просто остаешься в естественном состоянии как оно есть,
Присутствие недвойственного созерцания
Непрерывно возникает само собой» [3, с. 151].*

«Сакральная история» Дзогчена

Согласно воззрениям «древней» традиции (Ньингмапа), первоучителем Дзогчена, передавшим данное учение людям, был мастер йоги из страны Уддияна (другие варианты названия этой страны: Ургьен, Оргьен) по имени *Гараб Дордже*, что в переводе с тибетского означает «Ваджр (на санскр.: *молния, алмаз, ритуальный магический жезл [в виде связанного пучка молний]*) высшего блаженства». Используемый санскритский эквивалент данного имени, по мнению Дж. Рейнолдса, — Прахеваджра (Prahevajra) [5, с. 149]. Н.Норбу, однако, приводит другой вариант эквивалента данного тибетского имени и пишет, что в детстве его называли «Прахаршаваджра, что на языке Уддияны, похожем на санскрит, означает “Радостная Ваджра”» [3, с. 40].

Современные исследователи идентифицируют древнее царство Уддияну с областью на северо-западе Индии — на границе Индии, Пакистана и Афганистана (или с долиной Сват в Пакистане). Уддияна издревле считалась родиной многих махасиддхов (на санскр.: «обладающие великими силами или совершенствами»), мастеров ритуально-магических искусств и тантрических практик. Некоторые тексты Дзогчена, существующие ныне на тибетском языке, по мнению Дж.Рейнолдса и Н.Норбу, были переведены с языка Уддияны.

Среди исследователей тибетского буддизма, а также среди самих последователей традиции Ньингмапа и Дзогчена существует определенный разброс мнений относительно времени жизни Гараба Дордже: по одним сведениям он жил в I–II вв. н.э., по другим — во II в. до н.э. или гораздо раньше.

Согласно ньингмапинской традиции Гараб Дордже получил учение Великого Совершенства (Дзогчен) в состоянии глубокого созерцания (самадхи) непосредственно от Будды *Ваджрасаттвы* (на санскр.: «Тот, чья сущность Молния [Алмаз]»; тиб.: Дордже Семпа). Высшим же источником, из (от) которого Ваджрасаттва, в свою очередь, получил данное учение, был Изначальный Будда (Ади-Будда) *Самантабхадра* (на санскр.: «Совершенное Благо», «Высочайшее Благо», «Всеблагодь»; тиб.: *Kun tu bzang-po*, Кунту Занпо [Сангпо]).

Дж. Рейнолдс в связи с этим пишет следующее: «Ваджрасаттва получил учения [Дзогчена. — М.Г.] от Самантабхадры по методу передачи «от ума к уму», то есть мгновенно и без произнесения слов. Это — Передача Ума, или «прямая передача Будд» [5, с. 150].

Несколько забегаая вперед, можно отметить тот факт, что точно таким же способом в Дзогчене происходит «прямая передача» учения (или «прямое введение») — от просветленного ума духовного наставника (Гуру) — непосредственно в ум и сознание ученика — чаще всего без произнесения слов, в полном молчании.

Таким образом, можно говорить о том, что каждый раз во время «прямой передачи» просветленный мастер, фактически, воспроизводит описанную выше архетипическую, сакральную «прямую передачу Будд», осуществляемую непосредственно «от ума к уму», произошедшую в «изначальные времена» (в сакральном времени и в сакральном пространстве, то есть в «чистом» измерении Дхармакайи — Тела Закона Будды) — от Ади-Будды Самантабхадры — Будде Ваджрасаттве. Таким образом в традиции Дзогчена поддерживается непрерывность воспроизведения и реализации состояния Великого Совершенства, или Изначального Состояния Ума Будды Самантабхадры, на физическом плане человеческого существования (согласно ньяингапинской традиции, — с древнейших времен и до настоящего времени).

Далее, как отмечает Дж. Рейнолдс, «Ваджрасаттва, представляющий собой вневременной аспект состояния Будды, с помощью символов и почти без слов передал учения Дзогчена величественным существам, человеческим и божественным, которых называют *Видьядхарами* [на санскр.: «*Держатели Знания*». — М.Г.] (тиб. *rig-'dzin*), «теми, кто реализовал знание Изначального Состояния» [5, с. 150]. Подобный способ передачи учения в Дзогчене носит название «символической передачи (Видьядхар)». Среди Видьядхар (то есть духовно реализованных мастеров) был и Гараб Дордже, который (как уже было отмечено выше) получил учение Дзогчен от Будды Ваджрасаттвы в состоянии самадхи (глубокого созерцания).

Видьядхары в тибетском буддизме представляют собой просветленных мастеров, реализовавших «буддовую» природу своего сознания и, вследствие этого, владеющих сокровенным знанием, а также обладающих различными паранормальными силами и способностями. Согласно тибетобуддийской традиции именно они являются хранителями тайных учений и практик, а также методов духовной трансформации, позволяющих адепту достичь состояния Просветления в течение одной жизни.

Далее, согласно «древней» традиции, от Гараба Дордже учение Дзогчен было передано его главному ученику — индийскому ученому (пандиту) *Манджушримитре*. Дж. Рейнолдс пишет, что Гараб Дордже «передавал эти учения как посредством передачи «от ума к уму», так и «символической передачей», но, главным образом, он передавал их

с помощью устных разъяснений» [5, с. 151]. Манджушримитра, в свою очередь, передал учение Великого Совершенства своему основному ученику — *Шрисимхе* (Шрисингхе). Шрисимха же передал это учение нескольким своим ученикам, в частности — *Джнянасутре*, *Вималамитре*, *Падмасамбхаве* и тибетскому переводчику *Вайрочане* (VIII в. н.э.).

Данная линия учительской преемственности, идущая от Гараба Дордже, — через Падмасамбхаву, Вималамитру и Вайрочану — к их тибетским ученикам и стала затем главной линией (а точнее, линиями) передачи учения Дзогчен в тибетобуддийской традиции Ньингмапа.

В связи с рассмотрением вопроса истории распространения Дзогчена в Тибете необходимо также сказать о том, что три вышеупомянутых мастера (Падмасамбхава, Вималамитра и Вайрочана) внесли существенный вклад в формирование тибетобуддийской тантрической традиции — Ваджраяны (Алмазной Колесницы), — особенно на ранних этапах ее становления, а также в закладывание доктринальных и психотехнических основ «древней» традиции (Ньингмапа), в которой они считаются основателями главных линий учительской передачи Дзогчена.

Виды и способы передачи учения в Дзогчене

Поскольку на протяжении многих веков Дзогчен представлял собой, прежде всего, эзотерическое учение и тайную практику, в него посвящали лишь немногих кандидатов (йогинов), прошедших необходимую предварительную подготовку и, кроме того (как уже отмечалось ранее), обладавших способностями к интуитивному восприятию и постижению истинной природы ума.

В связи с особой сакральностью передаваемого в Дзогчене знания в данной традиции чрезвычайно важное значение всегда придавалось (и придается) процессу передачи учения от просветленного мастера ученику.

Н.Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «учения Дзогчена связаны с передачей, держателем которой является учитель. Передача имеет решающее значение для развития знания и [духовной. — М.Г.] реализации ученика» [4, с. 65].

В соответствии с описанными выше тремя способами передачи учения Великого Совершенства от Высших Существ (Будд и Бодхисаттв) и вплоть до уровня человеческих учеников — в самом Дзогчене также существуют три способа (вида) передачи учения от просветленного учителя (Гуру) ученику (или ученикам), а именно:

1) «*прямая передача*» — «от ума к уму», или «прямое введение», чаще всего осуществляется в состоянии безмолвной, совместно проживаемой медитации, — как правило, без использования слов, каких-либо символов или внешних атрибутов; во время «прямого введения» состояние непосредственного созерцания и переживания Изначального Состояния, или просветленной природы ума, открывается уму и сознанию ученика (как бы «передаваясь» от просветленного ума наставника) и переживается им как озарение;

2) «*символическая передача*», — как правило, происходит с использованием определенных религиозных атрибутов, ритуально-культурных предметов, символов и метафор, раскрывающих и фиксирующих в сознании ученика различные аспекты, грани и уровни «запредельной», интуитивно воспринимаемой и переживаемой им Изначальной природы ума;

3) «*устная передача*» — осуществляется с помощью подробных разъяснений учения и методов практики или же посредством чтения и комментирования текстов (тантр) Дзогчена наставником.

Как пишет Н.Норбу, «*устная передача* [здесь и далее в цитате курсив мой. — М.Г.] включает в себя как объяснения учителя, направленные на то, чтобы дать ученикам понимание природы изначального состояния, так и методы практики, позволяющие приблизиться к знанию этого состояния. *Символическая передача* происходит как через символические предметы — например, зеркало или кристалл, которые учитель показывает ученику, чтобы передать знание изначального состояния, — так и через рассказы, притчи и загадки. *Прямая передача* осуществляется посредством объединения состояния учителя с состоянием ученика» [4, с. 66–67]. Н.Норбу также подчеркивает, что во время передачи учения «знание созерцания передается непосредственно от учителя к ученику» [4, с. 116].

В связи с рассматриваемым вопросом необходимо отметить тот факт, что более эффективному и глубокому осуществлению всех видов «передачи» учения (и Изначального Состояния) в Дзогчене в значительной степени способствует предварительная практика Гуру-йоги, во время которой происходит глубинная сонастройка ума и психики ученика с умом и психикой его духовного наставника (Гуру). Такая подготовка, несомненно, значительно облегчает возможность осуществления «прямой передачи», или «прямого введения» ученика в состояние непосредственного созерцания Изначальной природы ума.

Подчеркивая важность предварительной практики Гуру-йоги, Н.Норбу, в частности, пишет следующее: «Учитель неотделим от состояния знания, и в Дзогчене одной из самых важных практик для развития созерцания является гуру-йога, или объединение с учителем» [4, с. 120].

Значение и роль духовного наставника в Дзогчене

Как было отмечено выше, в Дзогчене чрезвычайно важна роль духовного наставника, так как именно с его помощью ученик получает первоначальный опыт непосредственного созерцания ригпа — естественного присутствия изначально просветленной природы ума (во время «прямого введения»), который [опыт созерцания] затем становится основой и фундаментом всей его последующей духовной практики.

На исключительно важное значение учителя (Гуру) для достижения состояния духовной реализации указывают все мастера Ваджраяны и Дзогчена, как древние, так и современные.

По нашему мнению, наиболее глубоко и сущностно это выразил Падмасамбхава в следующем своем высказывании:

«Знай, что учитель важнее, чем будды сотен тысяч кальп,

Ибо все они буддами стали, следуя учителям.

Никогда не будет ни единого будды,

Который не следовал бы учителю.

Учитель — Будда, учитель — Дхарма, учитель также и Сангха.

Он — воплощение всех будд» [6, с. 147].

Необходимость опытного наставника на пути Ваджраяны и Дзогчена подчеркивает также современный духовный лидер буддистов Тибета, глава тибетского правительства в изгнании, лауреат Нобелевской премии мира за 1989 г., — Далай-лама XIV, Тензин Гьяцо. В своих лекциях о Дзогчене он говорит об этом следующее: «Подход Ваджраяны, и в особенности учения Дзогчен, предполагает необходимость получения наставлений от опытного учителя. Поэтому в этих традициях наравне с Буддой, Дхармой и Сангхой принимается прибежище в Гуру. В некотором смысле недостаточно принять прибежище в первых трех, потому что источником их всех является учитель. (...) Гуру неотделим ни от одного из проявлений Трех Драгоценностей [*т.е. Будды, Дхармы и Сангхи. — М.Г.*], хотя существует особенная ценность в особом почитании учителя. (...) Гуру и Три Драгоценности неразделимы, и поскольку в этом

учении и следующей из него практике основной упор делается на взаимоотношении мастера и ученика, роль Гуру считается наиважнейшей» [2, с. 35].

Далай-лама XIV обращает внимание также на то, что мастер Дзогчена должен быть «...квалифицированным и компетентным. «Компетентный» означает, что он находится на том уровне развития, где уже не требуется тренировка, или, по крайней мере, на очень высоком уровне реализации» [2, с. 36].

В наставлениях Падмасамбхавы, переданных им своей ученице, тибетской царевне Еше Цогьял (VIII в.), о наиболее важных качествах и характеристиках духовного учителя говорится следующее:

«Качества учителя таковы: он должен завершить все упражнения ума, он должен обладать многими устными наставлениями, он должен обладать обширными знаниями и опытом в практике и медитации. Он должен обладать устойчивым умом и умением изменять умы других. Он должен обладать высокими умственными способностями и с великим состраданием заботиться о других. Он должен обладать глубокой верой и преданностью Дхарме. Следовать такому учителю – словно найти исполняющую желания драгоценность...» [6, с. 145].

Как уже отмечалось ранее, принципиальным отличием Дзогчена от других традиций и учений тибетского буддизма является то, что в нем наставник (Гуру) сразу вводит ученика (во время «прямого введения») в опыт (и состояние) непосредственного созерцания изначально просветленной и естественно присутствующей природы ума (*rigpa*).

Именно поэтому так важно, чтобы учитель Дзогчена был *действительно* просветленным, духовно реализованным мастером, раскрывшим и познавшим истинную природу своего ума и сознания, способным реально обучать практике (и состоянию) Великого Совершенства всех ищущих духовного пути и духовной реализации.

Как следует из приведенного выше высказывания Падмасамбхавы, является крайне важным, чтобы духовный учитель обладал «умением изменять умы других», то есть способностью трансформировать сознание учеников в процессе их обучения и взаимодействия с ними. Для этого он должен обладать реальной духовной силой, мудростью и опытом, чтобы помочь ученикам (или ученику) обнаружить, раскрыть и реализовать в процессе повседневной жизни и практики истинную, изначально просветленную природу своего ума (и сознания), являя собой живой пример такой реализации и сострадательной помощи людям.

Кроме того, наставник Дзогчена должен быть опытным мастером, владеющим различными видами (и методами) медитации, подходящими для разных типов учеников, а также основными способа-

ми созерцания «изначальной природы ума». Он должен глубоко и сущностно разбираться в различных аспектах и тонкостях практики Великого Совершенства и в то же время быть хорошо осведомленным о тех трудностях и испытаниях, которые могут встретиться на пути начинающих практиков (и знать способы их преодоления).

В связи с рассмотрением важнейших характеристик и качеств духовного учителя хотелось бы отметить достаточно интересный и заслуживающий внимания факт, что, например, в традиции Ваджраяны моменту включения ученика в процесс реального обучения у какого-либо учителя (мастера) может предшествовать период так называемой «проверки» наставника учеником, предназначенный, прежде всего, для того, чтобы дать возможность ученику окончательно утвердиться в выборе своего духовного учителя.

Необходимость такой «проверки» подчеркивает также Далай-лама XIV, который говорит об этом следующее: «Даже если ученик встретил компетентного учителя, ему нужно проверить его поведение и учение» [2, с. 36].

Кроме того, в тексте «Четыре опоры», например, содержится несколько важных и сущностных рекомендаций (а по сути – критериев и способов распознавания истины), которые могут (и должны) быть использованы учеником в процессе поиска и выбора своего духовного наставника. Там, в частности, говорится следующее:

«Не опирайтесь на личность, опирайтесь на учения.

Слушая учение, не стоит полагаться на слова, но на смысл, лежащий за ними.

Рассматривая смысл, не полагайтесь лишь на условное значение, но ищите окончательный [т.е. высший, сущностный, «запредельный». – М.Г.] смысл.

Рассматривая окончательный смысл, не полагайтесь на обычное сознание, но опирайтесь на мудрость осознания [т.е. на состояние просветленного сознания. – М.Г.].

Таким образом, ученик должен выбирать учителя, используя эти четыре опоры» [2, с. 36].

Как можно увидеть из приведенной выше цитаты, главными «опорами» (т.е. критериями и ориентирами) для ученика при выборе учителя являются – ориентация на глубинный, внутренний смысл передаваемого наставником учения и распознавание просветленной природы сознания мастера, или – его (а также своей) «мудрости осознания».

Необходимо отметить также то, что процесс поиска, «проверки» и выбора наставника часто превращается для самого ученика в ситуационную проверку собственной духовной и личностной зрелости, в процесс обнаружения и выведения на поверхность сознания своих

скрытых наклонностей, тенденций, влечений и комплексов, а также (и это, пожалуй, главное) — в проверку искренности, глубины и силы своего стремления к духовному пути и готовности обучаться у данного конкретного учителя.

В тибетском буддизме существует представление о «коренном» учителе (тиб.: *цавэй лама*), с которым, как утверждается, у духовно зрелого ученика *уже* существует «кармическая» (то есть духовная и психическая) связь, идущая из прошлых времен (предыдущих жизней) и, как правило, связанная с принадлежностью к какой-то определенной духовной традиции или линии учительской преемственности. Такого учителя ученик «узнаёт» сразу (как, впрочем, и учитель ученика), при первом же контакте, и часто знает о нем заранее — из своих снов и медитативных переживаний.

Кроме того, хотелось бы также отметить тот факт, что в традиции Ваджраяны и особенно Дзогчена (в силу его несектарной направленности) у ученика существует возможность духовного обучения у разных учителей (мастеров), принадлежащих к разным традициям и линиям преемственности. Но, несмотря на это, «коренной» учитель — всегда один, так как он является, как правило, одним из «держателей» той линии учительской преемственности, с которой «кармически» связан данный ученик.

Таким образом, на основании вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что в традиции Ваджраяны и Дзогчена отнюдь не предполагается (и не требуется) слепое поклонение ученика личности учителя, но предлагается возможность сознательного и ответственного выбора собственного пути и своего духовного наставника (Гуру).

Подобный — тщательный и ответственный — подход к выбору учителя связан, прежде всего, с тем, что, избрав Гуру, ученик Дзогчена уже без каких-либо колебаний и сомнений, глубоко и полностью связывает с ним свою жизнь, так как только такое состояние открытости, полного доверия и глубинной, сущностной связи с наставником является главным и по сути единственным условием для реального вхождения ученика в опыт (и состояние) непосредственного созерцания изначальной природы ума (*puqna*) и последующего достижения состояния духовной реализации (или Просветления).

Н.Норбу также отмечает эту особенность, подчеркивая, что ученик Дзогчена «всегда должен осознавать важность своей связи с учителем. (...) Учитель может передавать состояние знания в любой момент, и в любом разговоре или совете он может дать долю устной передачи» [4, с. 136].

В связи с этим хотелось бы отметить еще одну особенность Дзогчена, а именно — отсутствие в нем авторитарного стиля обучения учеников. Как пишет Н.Норбу, «учитель [Дзогчена. — М.Г.] никогда не скажет: «Следуй моим правилам и соблюдай мои наставления!», — он скажет: «Раскрой свой внутренний глаз и наблюдай самого себя» [4, с. 23]. Н.Норбу также подчеркивает, что, «когда учитель учит Дзогчену, он стремится передать состояние знания. Цель учителя состоит в том, чтобы пробудить ученика, раскрыв его сознание для восприятия изначального состояния» [4, с. 23].

Сам Н.Норбу так описывает собственный опыт получения «прямой передачи» учения от своего «коренного» учителя — Чангчуба Дордже: «...В течение трех или четырех часов подряд Чангчуб Дордже давал мне настоящее объяснение Дзогчена — не в интеллектуальном плане, а в виде очень прямой и раскованной дружеской беседы. ...Это было в первый раз, когда Учитель по-настоящему предпринял прямую попытку заставить меня что-то понять. То, *что* он говорил, и *как* он это говорил, прозвучало как истинная тантра Дзогчена, изреченная вслух, свободно и спонтанно. Я знал, что даже самые образованные ученые не смогли бы так говорить. Он говорил, исходя из собственной ясности, а не из интеллектуального понимания. (...) И я понял, что главное в передаче — это не исполнение ритуалов и посвящений, и не пространные интеллектуальные объяснения. В тот день мои умственные построения рухнули до основания. (...) Чтобы получить Введение, в Дзогчене необходима передача, а Прямое Введение, которое я получил от Учителя в тот день, и продолжал получать во время всего моего дальнейшего пребывания с ним, было типичным способом передачи учений Дзогчена по линии духовной преемственности от Учителя к ученику со времени Гараба Дордже, первого Учителя Дзогчена...» [3, с. 37–38].

Завершить данную статью хотелось бы цитатой из коренной тантры Дзогчена Сэмдэ [относящейся к Разделу Ума] — «Кунджед Гьялпо» («Всевышний Источник»), в которой о просветленном, духовно реализованном учителе говорится следующее:

«Учитель, неподвластный двойственности себя и другого, — это драгоценное сокровище, поскольку самоотверженно и сострадательно учит осуществлению всеобщей цели» [1, с. 192].

Цитируемая литература

1. Всевышний Источник. Кунджед Гьялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ. Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе /Пер. с тиб., итал. и англ. Донецк–М.: Ринчен-Линг, 2001. 352 с.

2. Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе /Пер. с тиб. и англ. М.: «Цасум Линг»; Ин-т общегуман. исслед., 2002.

3. Намкай Норбу, Джон Шейн. Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен /Пер. с англ. СПб.: Сангелинг, 1998. 216 с.

4. Намкай Норбу Римпоче Дзогчен – состояние самосовершенства /Пер. с англ. СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 2001. 152 с.

5. Рейнолдс Дж. Исторические основы Дзогчена // Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. М.: «Цасум Линг»; Ин-т общегуман. исслед., 1999. С. 147–186.

6. Учения дакини. Устные наставления Падмасамбхавы царевне Еше Цогьял. СПб.: Культур. центр «Уддияна», 2000. 252 с.

Василий Розанов и картины русского Апокалипсиса*

Действующие лица

Василий Розанов
Зинаида Гиппиус
Апполинария Прокофьевна Сулова, первая жена Розанова (Ин-
фернальница)
Варвара Дмитриевна Бутягина, вторая жена Розанова
Биограф Розанова
Корней Чуковский /Димитрий Мережковский/Поэт /Пожилой
еврей
Николай Бердяев /Алексей Ремизов/Григорий Распутин/Д-р
Наук
Петр Струве /Федор Сологуб/Димитрий Философов/Д-р Кар-
пинский
Владимир Соловьев /Валентин Тернавцев/Судья/Михаил Гер-
шензон
Максим Горький /Кадет/Мужик/Бехтерев/Солдат-еврей
Леонид Андреев /Андрей Белый/Ямщик/Д-р Рентгельн
о. Павел Флоренский /Сельский священник/Иван Павлович
Бутягин/Архимандрит Антонин
о. Александр /Священник/Духовник Мамаши/Инспектор Петер-
бургской духовной академии Феофан
Мать Розанова /Княгиня/Бабушка/Мамаша (мать Варвары Дми-
триевны)/Вера, дочь Розанова
Анастасия Чеботаревская /Учительница гимназии/Варя, дочь
Розанова
Шура (Аля) – Александра Михайловна Бутягина, падчерица Ро-
занова/Пожилая еврейка
Поповна /Дама/Вера Алексеевна/Баба/Горничная/Таня, дочь
Розанова
Дети: Розанов-мальчик; его дочери: Таня, Вера, Варя
Голоса

* Печатается с сокращениями.

1. «Душа моя – какая-то путаница»

На основной сцене, гримасничает перед зеркалом, окруженный вращающимися ширмами-зеркалами.

РОЗАНОВ. (*Передразнивая кого-то*). «Какой вы хотели бы, чтобы вам поставили памятник?» (*Резко поворачивается лицом к залу, показывая кукиш*). Только один: показывающий зрителю кукиш.

ГИППИУС (*быстро выходит из-за ширмы на сцену*). Нельзя делать, по вашему же любимому выражению, «свинства».

РОЗАНОВ (*вызывающе*). Ну, например?

ГИППИУС (*раздраженно*). Ну, например, напечатать, в минуту полемической злости, случайно попавшее вам в руки письмо противника, адресованное к третьему лицу!

РОЗАНОВ. А мне на-пле-вать!

ГИППИУС. Василий Васильевич, но это же грязь! (*скрывается за ширмой*).

РОЗАНОВ. На мне и грязь хороша, потому что это – я!

ЧУКОВСКИЙ (*появляется из-за другой ширмы-зеркала*). Розанов страшно хотел, чтобы Репин написал его портрет, а тот отказался наотрез...

1-й ГОЛОС. Лицо у него красное. Он весь похож на...

ЧУКОВСКИЙ (*смущенно посмеивается*). Узнав, что Репин не напишет его портрета, Розанов в «Новом времени» и «Опавших листьях» стал нападать на него, на жену мою и выругал мой портрет работы Репина.

РОЗАНОВ (*быстро подходит к Чуковскому, притворно простодушно*). Вот какую я выкинул подлую штуку!

(*Чуковский растерянно разводит руками и, сутулясь, скрывается за ширмой*).

РОЗАНОВ (*в зал, кривляясь*). Да, я коварен, как Цезарь Борджиа: и про друзей своих черт знает что говорю. Люблю эту черную измену, в которой блестят глаза демонов. (*Деловито*). Но ужасно неприятно, что моя квартирная хозяйка распространяет по квартире сплетню, будто я живу с горничной, и дворники так запанибрата смотрят на меня, как будто я уже и не барин. Я барин. И хочу, чтобы меня уважали, как барина. До «нищенской свободы» можно дойти, только пройдя через барина. А как же я пройду через барина, когда мне долгов не платят, по лестнице говорят гадости, и даже на улице кто-то заехал в рыло и, когда я хотел позвать городского, спьяна закричал...

1-й ГОЛОС. Презренный, ты не знаешь новой морали, по которой давать ближнему в ухо не только не порочно, но даже добродетельно!

РОЗАНОВ (*в зал, доверительно*). Я понимаю, что это так, если я даю. Но когда мне дают?

(*Из-за ширм появляются Бердяев, Петр Струве, Владимир Соловьев; окружают Розанова*).

БЕРДЯЕВ. Чтение Розанова — чувственное наслаждение. Трудно передать своими словами мысли Розанова. Да у него и нет никаких мыслей. Все заключено в органической жизни слов и от них не может быть оторвано. Слова у него не символы мысли, а плоть и кровь.

РОЗАНОВ. Я только смеюсь и плачу. Рассуждаю ли я в собственном смысле? Никогда!

БЕРДЯЕВ. Он зародился в воображении Достоевского и даже превзошел своим неправдоподобием все, что представлялось этому гениальному воображению.

РОЗАНОВ. Хотел бы я быть только хорошим? Было бы скучно. Но чего бы я ни за что не хотел бы — это быть злым, вредительным. Тут я предпочел бы умереть.

ПЕТР СТРУВЕ. Большой писатель с органическим пороком цинизма.

РОЗАНОВ (*повторяет, ерничая*). Порок живописен, а добродетель тускла.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ (*с отвращением указывая на Розанова*). Это — Порфирий Головлев, более известный под именем Иудушки. Кому же, кроме Иудушки, может принадлежать это своеобразное, елейно-бесстыдное пустословие?

РОЗАНОВ (*с вызовом*). Бесстыдство? Нравственность? Даже не знаю, через «ять» или через «е» пишется «нравственность». И кто у нее папаша был — не знаю, и кто мамаша, и были ли деточки, и где адрес ее — ничегошеньки не знаю. (*Внезапно кричит в запальчивости*). Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали! Миллион лет прошло, пока моя душа выпущена была погулять на белый свет: и вдруг я бы ей сказал (*грозя пальцем*): «ты, душенька, не забывайся и гуляй по морали!» Нет, я ей скажу: «гуляй, душенька, гуляй, славненькая, гуляй, добренькая, гуляй как сама знаешь. А к вечеру пойдешь к Богу». Ибо жизнь моя есть день мой, и он именно мой день, а не Сократа или Спинозы.

ПЕТР СТРУВЕ (*отбрасывая с омерзением «Русское слово» со стальной Розанова*). Двурушник!

РОЗАНОВ (*издевательски расшаркивается перед Струве*). Вот и поклонитесь Розанову за то, что он, так сказать, расквасив яйца разных курочек, — гусиное, утиное, воробьиное — кадетское, черносотенное, революционное, — выпустил их на одну «сковородку», чтобы нельзя было больше разобрать «правого» и «левого», «черного» и «белого».

(Бердяев, Петр Струве, Владимир Соловьев скрываются за ширмами).

ГИППИУС *(из-за ширмы)*. Василий Васильевич, да ведь это обман, ложь!

РОЗАНОВ *(нарочито простодушно, с ужимками)*. Даже и представить себе не могу такого «беззаконника», как я сам. Идея «закона», как «долга», никогда даже на ум мне не приходила. Только читал в словарях на букву Д. Но не знал, что это, и никогда не интересовался. Долг выдумали жестокие люди, чтобы притеснять слабых. И только дурак ему повинуется... Только всегда была у меня жалость. И была благодарность. Но это как «аппетит» мой; мой вкус. Удивительно, как я уделывался с ложью. Она меня никогда не мучила... Так меня устроил Бог.

(Из-за ширм появляются Максим Горький и Леонид Андреев; останавливаются, рассматривая Розанова).

РОЗАНОВ *(расхаживает по сцене, что-то выискивая под ногами и бормоча)*. Мы еще погимназистичаем!

ЛЕОНИД АНДРЕЕВ *(обращаясь к Горькому)*. Относительно Розанова — да, я удивился. Когда прочел его хвастовство твоими письмами, хотя думаю, что хвастался этот мерзавец пощечинами. Но все-таки не понимаю, что за охота тебе тратить время и труд даже на пощечины для этого ничтожного, грязного и отвратительного человека. Бывают такие шелудивые и безнадежно погибшие в скотстве собаки, в которых даже камнем бросить противно, жалко чистого камня.

РОЗАНОВ *(в зал, хихикая)*. Леонид Андреев как бы носит при себе «ящик с ужасами» и торгует ими. Хотите ужасов войны? *(вытаскивает из кармана книжку)*. Вот вам «Красный смех». Хотите ужаса казни? *(вытаскивает другую книжку)*. Вот «Рассказ о семи повешенных». Хотите ужаса сумасшествия? *(вытаскивает третью книжку)*. Вот «Повести о Василии Фивейском».

ГОРЬКИЙ. Удивительно талантлив, смел, прекрасно пишет и — при всем этом — фигура, может быть, более трагическая, чем сам Достоевский. Часто противен, иногда даже глуп, а в конце концов — самый интересный человек русской современности.

РОЗАНОВ *(указывая на Горького)*. Рок Горького — что он попал в славу, в верхнее положение. Между тем по натуре это — боец. С кем же ему бороться, если «все повалены», не с Грингмутом же, не с Катковым? Не с князем Мещерским, о самом бытии которого Горький едва ли что знал. И руки повисли. Боец умер вне боя. Я ему писал об этом, но он до странности не понял ничего в этой мысли.

(Максим Горький и Леонид Андреев скрываются за ширмами).

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*появляется из-за ширмы-зеркала*). Одинокий, со вздыбленной совестью, безудержный человек (*скрывается за ширмой*).

РОЗАНОВ. Со времени «Уединенного» окончательно утвердилась мысль, что я — Передонов, или — Смердяков. (*Кривляясь*). Мегсі... Я самый обыкновенный человек; позвольте полный титул: «коллежский советник Василий Васильевич Розанов, пишущий сочинения»... Не понимаю, почему меня так ненавидят в литературе. Сам себе я кажусь «очень милым человеком». Люблю чай; люблю положить заплаточку на папиросу, где прорвано. Люблю жену свою, свой сад на даче. Никогда не волнуюсь — кроме болезней дома, и никуда не спешу. Такого «мирного жителя» дай Бог всякому государству. Грехи? Так ведь кто же без грехов. Не понимаю. Гнев, пыль, комья грязи, другой раз бульжник. Просто целый «водоворот» около дремлющей у затонувшего бревна рыбки. И рыбка — ясная. И вода, и воздух. Чего им нужно?

1-Й ГОЛОС. Не в намерениях ваших, не в идеях — но как в человеке в вас есть что-то нехорошее, какая-то нечистая примесь, что-то мутное в организации или в крови.

РОЗАНОВ. От всего ушел и никуда не пришел. Во мне нет ясности, настоящей деятельной доброты и открытости. Душа моя — какая-то путаница, из которой я не умею вытащить ногу. И отсюда такое глубокое бессилие. Душа моя как расплетающаяся нить. Даже не льняная, а бумажная. Вся «разлезается», и ничего ею укрепить нельзя... Какой я весь судорожный и жалкий. Какой-то весь растрепанный... И сам себя растрепал, и «укатали горки». Когда это сознаешь — чувствуешь себя несчастным. (*Помолчав*). Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти. Или еще... золотые рыбки, «играющие на солнце», но помещенные в аквариуме, наполненном навозной жижицей. И не задыхаются. Неправдоподобно. И однако — это так.

(*Затемнение*).

2. «Мечта в шелку»

На основной сцене — Розанов и Флоренский (*прогуливается, беседуя*).

РОЗАНОВ. Я прожил потому такую дикую жизнь, что мне было все равно, как жить. Мне бы свернуться калачиком, притвориться спящим и помечтать. Мечта в шелку.. Никакого интереса к реализации себя, отсутствие всякой внешней энергии, «воли к бытию». Я — самый нереализующийся человек... Чувства преступности (*как у Достоевского*) у меня никогда не было: но всегда было чувство беско-

нечной своей слабости... Слабым я стал делаться с 7–8 лет. Это — странная потеря своей воли над собою, над своими поступками, «выбором деятельности», «должности»... Я всегда шел «в отворенную дверь», и мне было все равно, «которая дверь отворилась». Никогда в жизни я не делал выбора, никогда в этом смысле не колебался. Это было странное безволие и странная безучастность. И всегда мысль: «Бог со мною». Но «в какую угодно дверь» я шел не по надежде, что «Бог меня не оставит», но по единственному интересу «к Богу, который со мною», и по вытекшей отсюда безынтересности, «в какую дверь войду». Я входил в дверь, где было «жалко» или где было «благодарно»... Я был рожден созерцателем, а не действователем. Я пришел в мир, чтобы видеть, а не совершать, всегда в мире был наблюдателем, а не участником... Безволие — порок мой.

ФЛОРЕНСКИЙ (*мягко, но настойчиво*). Нет, вы ошибаетесь, я присматривался к гениальным людям, вообще к людям, исключительно одаренным, и нашел, что чем одареннее они, тем слабее их воля над собою... Так что это вовсе не порок ваш, а — совсем другое. (*Пожимает руку Розанову и уходит со сцены*).

РОЗАНОВ. Я похож на младенца в утробе матери, которому все не хочется родиться: «Мне и тут тепло»... Есть люди, которые рождаются «ладно» и которые рождаются «не ладно». Я рожден «не ладно»: и от этого такая странная, колючая биография, но довольно любопытная. «Не ладно» рожденный человек всегда чувствует себя «не в своем месте»: вот именно как я всегда чувствовал себя. От меня, я думаю, никакой «пользы». От меня — «смута»... (*Встрепенувшись, быстро проходит через сцену к рампе*). Иду! Иду! Иду! Иду?... И где кончится мой путь — не знаю. И не интересуюсь. Что-то стихийное, а не человеческое. Скорее «несет», а не иду. Ноги волочатся. И срывает меня с каждого места, где стоял.

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*высвечивается на боковой сцене*). Внешность у него была скромная, тусклая, тип старого чиновника или учителя... он мог бы сойти также за дьячка или пономаря. Только глаза — острые буравчики, искристые и зоркие, — казались не «чиновничьи» и не «учительскими».

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. С выпученными глазами и облизывающийся — вот моя внешность. Некрасиво? И только чрезмерным усилием мог привести себя, на час, на два в *compte il faut*... (*Доверительно*). Я в жизни был всегда ужасно неуклюжий. Во мне есть ужасное уродство поведения, до неумения «встать» и «сесть». Просто не знаю, *как*. И не понимаю, где лучше — сесть, встать, заговорить. Никакого сознания

горизонтов. От этого в жизни, чем больше я приближался к людям, — становился все неудобнее им. И от меня очень многие и притом чрезвычайно страдали: без всякой моей воли. Это — рок.

(Освещается верхняя сцена, по которой бегают и играют дети).

РОЗАНОВ *(присаживается на краю сцены, свесив ноги; задумчиво наблюдает за играми детей)*. При постоянной, непрерывной серьезности во мне застыл мальчик и никогда не переходил в зрелый возраст, и «зрелых» людей «больших» — я не люблю; они меня стесняют, и я просто ухожу в сторону. Никакого интереса с ними и от них не чувствую и не ожидаю. Любил я только стариков — старух и детей, юношей, но не старше 26 лет. С прочими — «внешние отношения»... Страшное одиночество на всю жизнь. С детства. Одинокое души суть затаенные души. А затаенность — от порочности. Страшная тяжесть одиночества.

(Затемнение. Клубы дыма в туманно-облачном освещении)

ГОЛОС РОЗАНОВА. Кострома — город исключительной небесной текучести... Идет дождь, холодный, маленький. На небе нет туч, облаков, но все оно серое, темноватое, ровное, без солнца, без всякого обещания, без всякой надежды, и это так ужасно было смотреть на него.

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. Игр не будет? Прогулки не будет?

ГОЛОС РОЗАНОВА. Конечно, нет! Но было главное не в этом лишении детских удовольствий. Мгла небесная сама по себе входила такую мглю в душу, что хотелось плакать, нюнить, раздражаться, обманывать, делать зло или по-детски назло, не слушаться, не повиноваться.

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. Если везде так скверно, то почему я буду вести себя хорошо?

ГОЛОС РОЗАНОВА. Или утром — опять это же впечатление дождя. Я спал на сеновале, и вот, бывало, открыв глаза, видишь опять этот ужасный дождь, не грозовой, не облачный, а «так» и «без причины», — просто «дождь», и «идет», и «шабаш». Ужасно. Он всегда был мелок, этот ужасный, особенный дождь на день и на неделю. И куда не заглядываешь на небе, хоть выбредя на площадь *(наш дом стоял на площади-пустыре)*, — нигде не вымотришь голубой обещающей полоски. Все серо. Ужасная мгла! О, до чего ужасно это впечатление дождливых недель, месяцев, целого детства, — всего раннего детства.

1-Й ГОЛОС. Дождь идет!

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. Что такое делается в мире?

1-Й ГОЛОС. Дождь идет!

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. Для чего мир создан?

1-Й ГОЛОС. Для того чтобы дождь шел.

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. Будет ли когда-нибудь лучше?

1-Й ГОЛОС. Нет, будут идти дожди.

ГОЛОС РОЗАНОВА-МАЛЬЧИКА. На что надеяться?

1-Й ГОЛОС. Ни на что...

ГОЛОС РОЗАНОВА. Течет небо на землю, течет и все мочит. И не остановить этого, и не будет этому конца... (*Тоскливо*). Почему я люблю так мое детство? Я безумно люблю его, мое страдальческое детство... Во всем нашем доме я не помню никогда улыбки... Мне кажется, такого «задумчивого мальчика» никогда не было. Я «вечно думал», о чем — не знаю. Но мечты не были ни глупы, ни пусты... Иногда чувствую что-то чудовищное в себе. И это чудовищное — моя задумчивость. Тогда в круг ее очерченности ничего не входит. Она съела меня и все вокруг меня. В задумчивости я ничего не мог делать. И, с другой стороны, все мог делать.

1-Й ГОЛОС. Грех!

ГОЛОС РОЗАНОВА. Потом грустил: но уже было поздно. В мышлении моем всегда был какой-то столбняк... Затяжность души... «Событием» я буду — глубоко, как немногие — жить через три года, через несколько месяцев после того, как его видел. А когда видел — ничего решительно не думал о нем.

На основной сцене высвечивается Розанов; верхней сцене — мать Розанова (*в постели*) и Розанов-мальчик.

МАТЬ РОЗАНОВА. Сбегай, Вася, к отцу Александру. Причаститься и исповедоваться хочу.

(*Розанов-мальчик бежит через сцену к двери; стаскивает с головы картуз, стучит в дверь*).

О. АЛЕКСАНДР (*открывает дверь; недовольно*). Да ведь я же ее две недели назад исповедовал и причащал!

РОЗАНОВ-МАЛЬЧИК (*на пороге, смущенно, переминаясь с ноги на ногу*). Очень просит. Сказала, что скоро умрет.

О. АЛЕКСАНДР (*громче*). Так ведь две недели! Чего ей еще? (*захлопывает дверь*).

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ. Я надел картуз и побежал. Сказал. Мама ничего не сказала и скоро умерла... (*помолчав*). Дети... Как мало им нужны родители, когда они сами входят в возраст: товарищи, своя жизнь, будущее — так это волнует их... Когда моя мама умерла, то я только то понял, что можно закурить папиросу открыто. И сейчас закурил. Мне было 13 лет.

ГОЛОС ВАРВАРЫ ДМИТРИЕВНЫ. Ненавижу попов!

РОЗАНОВ (*вскидывает голову, вслушивается и всматривается. Внезапно озлобленно кричит*). Попы – медное войско около Христа. Его слезы и страдания – ни капли в них. Отроду я не видал ни одного заплаканного попа – все «должность» и «служба». Как «воины» они защищают Христа, но в каком-то отношении и погубляют его тайну. Между прочим, ни в ком я не видал такого равнодушного отношения к смерти, как у попов.

ГОЛОС О. АЛЕКСАНДРА. Эта метафизика нам нипочем.

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*высвечивается на боковой сцене*). Он имел привычку сразу, без предисловий, залезать в душу нового знакомого, «в пальто и галошах», не задумываясь ни о чем. Вот эти «пальто и галоши» действовали всегда ошеломляюще и не всегда приятно.

РОЗАНОВ (*набегая на воображаемого собеседника, ловит его, кружится по сцене*). Голубчик, голубчик, да что это, право! Ну как вам в любви объясняться? Ведь это тихонечко говорится на ушко шепотом, а вы-то не услышите. Нельзя же кричать такие вещи на весь дом.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. В остальном он был восхитителен: фейерверк выбрасываемых им слов, из которых каждое имело свой запах, вкус, цвет, вес, – нечто незабываемое. Он был в постоянном непрерывном творчестве, кипении, так что рядом с ним было как-то трудно думать: все равно в «такт» его мыслям попасть было невозможно, — он перешибал потоком собственных мыслей всякую чужую и, кажется, плохо слушал. Зато слушать его было наслаждением. (*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ (*внезапно останавливаясь, что-то ловит вокруг себя, вода руками в пространстве*). Странная черта нашей психологии заключается в таком сильном ощущении пустоты около себя – пустоты, безмолвия и небытия вокруг и везде, – что я едва знаю, едва верю, едва допускаю, что мне «современничают» другие люди... (*Наставительно в зал*). Умей искать уединения, умей искать уединения, умей искать уединения. Уединение – лучший страж души, ее Ангел Хранитель. Из уединения – все. Из уединения – силы, из уединения – чистота. Уединение – «собран дух», это – я опять «целен». (*Затемнение*).

3. Инфернальница

РОЗАНОВ (*бродит с фонарем по основной сцене, тоскливо приговаривая*). Бедная моя Поленька! Бедная моя Поленька!! С тобой что-то случится... Ты умрешь... У тебя рак будет... Ты бросишься под рельсы. (*Затемнение*).

На верхней сцене высвечиваются Поповна и Зинаида Гиппиус перед огромной фотографией седой, толстой старухи-развалины, сидящей по-старинному прямо, в очень пышном платье с оборками и плюоном чепчике на стуле.

ГИППИУС. А это кто?

ПОПОВНА. А это наша знакомая. Жена одного писателя петербургского. Ее фамилия Розанова.

ГИППИУС. Как Розанова? Василия Васильевича?

ПОПОВНА. Ну да, жена Василия Васильевича. Ее сейчас здесь, в Нижнем Новгороде, нет. А домик ее наискосок от нашего — с балкона видать... Она очень злая.

ГИППИУС. Так это сразу видно: губы сжаты, а глаза! Сумасшедшие, злые (*ешится, словно в ознобе*).

ПОПОВНА. Такая злая, что просто ужас. Ни с кем не может жить, и с мужем давно не живет. Взяла себе, наконец, воспитанницу. Так, можете себе представить, воспитанница утопилась. Страшный характер! (*Затемнение на боковой сцене*)

На основной сцене высвечиваются Розанов и Учительница гимназии. Сулова, выскочив из-за сцены, набрасывается на них, дает Учительнице пощечину и убегает за сцену. Затемнение на основной сцене.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Меня она никогда не любила и всемерно презирала, до отвращения. И только принимала от меня «ласки». Без ласк она не могла жить. К деньгам была равнодушна. К славе — тайно завистлива. Ума — среднего, скорее даже небольшого. С нею никто не спорил никогда, просто не смел. Всякие возражения ее безумно оскорбляли. Она «рекла», и все слушали и восхищались «стилем».

На боковой сцене высвечивается Апполинария Сулова; на основной — Розанов.

РОЗАНОВ. Кто ваш любимый образ в литературе и мифах, Апполинария Прокофьевна?

СУСЛОВА (*с апломбом*). Медея — когда она из-за измены Язона убивает детей.

РОЗАНОВ. А почему вы разошлись с Достоевским, Аполлинария Прокофьевна?

СУСЛОВА. А потому что он хотел развестись со своей женой чухоточной, «так как она умирала».

РОЗАНОВ. Так ведь она умирала?

СУСЛОВА. Да. Умирала. Через полгода умерла. Но я уже его разлюбила.

РОЗАНОВ. Почему «разлюбили»?

СУСЛОВА. Потому что он не хотел развестись... Я же ему отдалась любя, не спрашивая, не рассчитывая. И он должен был так поступить. Он не поступил, и я его кинула.

(*Затемнение на боковой сцене*).

На верхней сцене высвечивается БИОГРАФ РОЗАНОВА (*читает вслух*). Свидетельство, заверенное нижегородским нотариусом 3 ноября 1880 г...

1-Й ГОЛОС. Мещанин г. Горбатова на реке Оке, Прокофий Григорьевич Суслов, проживающий в собственном доме по Большой Солдатской улице в Нижнем, и его жена Анна Ивановна не имеют ничего против брака их дочери, домашней учительницы Аполлинарии, со студентом третьего курса историко-филологического факультета Московского университета Василием Розановым.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Свидетельство, полученное студентом третьего курса историко-филологического факультета Московского университета Василием Розановым ректора университета 11 ноября 1880 г.

2-Й ГОЛОС. Препятствий к вступлению в законный брак не имеется.

РОЗАНОВ (*доверительно, тихо*). Венчались мы в начале следующего года.... Брак с ней — прямо огненная мука, мистическая трагедия, ужасное несчастье, позор, унижение. Первая жена моя какая-то «французская легитимистка», на 18 лет меня старше, талантливая, страстная, мучительная, я думаю — с психозом, который безумно меня к ней привязал.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Расскажите еще, Василий Васильевич.

РОЗАНОВ. Вся в черном — носила траур по брату — она ожидала торжества Бурбонов во Франции, в России любила только аристократическое. Словом, вся — «Екатерина Медичи». На Катюку Медичи она в самом деле была похожа. Равнодушно бы она совершила преступление, убила бы — слишком равнодушно, стреляла бы в гугенотов из окна в Варфоломеевскую ночь — прямо с азартом.

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*задумчиво*). Нереализованный героический тип исторических размеров...

РОЗАНОВ. Да уж: в другое время она наделала бы дел. В Брянске она безвременно увядала... Говоря всеобще, Суслиха действительно была великолепно. Еще такой русской — я не видал. Она была по стилю души совершенно не русская, а если русская — то раскольница, «поморского согласия», или еще лучше — «хлыстовская богородица». Помните как у Достоевского, в «Униженных и оскорбленных» князь Волконский говорит о молодой, религиозной, суровой, прекрасной, строгой и чрезвычайно развратной женщине, с которой он был в связи?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. «Барыня моя была сладострастна до того, что сам маркиз де Сад мог бы у нее поучиться».

РОЗАНОВ. Мне всегда казалось, что это он написал о Суслихе. (*Помолчал, понизив голос*). Лицо ее, лоб были уже в морщинах, и что-то скверное, развратное в уголках рта. Но удивительно: груди хорошие, прелестны — как у 17-летней, небольшие, бесконечно изящные.

Все тело — безумно молодое, безумно прекрасное. Ноги, руки (не кисти рук), живот особенно — прелестны и прелестны; «тайные прелести» — прелестны и прелестны. У нее стареющим было только лицо. Все под платьем — как у юницы — 17-18-19 лет, никак не старше... Мы с ней сошлись до брака. Обнимались, целовались, — она меня впускала в окно летом и раз прошептала...

ГОЛОС СУСЛОВОЙ. Обними меня без тряпок.

РОЗАНОВ. То есть тело, под платьем. Обниматься, дотрагиваться до себя она безумно любила.

СУСЛОВА. Потрогай меня.

РОЗАНОВ. Я скоро разгадал: она была онанисткой, лет с 18-ти. Я это не осуждаю: «судьба». И что делать старым девушкам? Скорее от этого я еще больше привязался к ней... Совокупления почти не любила, семя презирала...

ГОЛОС СУСЛОВОЙ. Грязь твоя.

РОЗАНОВ. Детей что не имела — была очень рада.

ГОЛОС СУСЛОВОЙ. Куда бы я пошла с детьми, когда муж такой мерзавец и ничтожество.

РОЗАНОВ. Лучшее ее удовольствие было — врать на меня всякую околесицу. (*Помолчав, шепотом*). Знаете, у меня от того времени одно осталось. После обеда я отдыхал всегда, а потом встану — и непременно лицо водой сполоснуть, умываюсь. И так и осталось — умываюсь, и вода холодная со слезами теплыми на лице, вместе их чувствую. Всегда так и помнится.

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*потрясенно*). Да почему же вы не бросили ее, Василий Васильевич?

РОЗАНОВ. Ну-ну, как же бросить? Я не бросал ее. Всегда чувство благодарности... Ведь я был мальчишка...

(*Затемнение на основной сцене*)

На боковой сцены высвечиваются Сулова и Тернавцев.

ТЕРНАВЦЕВ (*просительно*). Поймите, Апполинария Прокофьевна: Варвара Дмитриевна, жена Василия Васильевича, очень больна...

ИНФЕРНАЛЬНИЦА (*перебивает его*). Что Бог сочетал, того человек не разлучает (*уходит в затемнение*).

ТЕРНАВЦЕВ (*возмущенно, в зал*). Дьявол, а не Бог сочетал семнадцатилетнего мальчишку с сорокалетней бабой. Да с какой бабой, подумайте! Любовница Достоевского! И того она в свое время доняла. Это еще при первой жене его было. Жена его умерла, она было думала тут на себе его женить, да уж нет, дудки, он и след свой замел. Так она и просидела. Василию Васильевичу на горе.

На основной сцене высвечиваются Суслова и Розанов.

СУСЛОВА. Снова не в себе? Надоел ты мне со своими неврастениями!

РОЗАНОВ (*возбужденно расхаживает по сцене*). Я только что из тюрьмы, со свидания. Думал — навещу, обрадую. А он ни руки не подал, ни разговаривать не стал. Представляешь? руки за спину и демонстративно отвернулся.

СУСЛОВА (*злобно смеясь*). И ничего тут удивительного нет! Донос-то я от твоего имени написала!

РОЗАНОВ (*потрясенно*). Да как же так?

СУСЛОВА (*торжествующе*). А очень просто! Взяла да переслала письмо твоего приятеля с бранью в адрес Александра III жандармскому полковнику в Москву.

РОЗАНОВ (*в ужасе*). Поленька, почему ты это сделала?

СУСЛОВА (*раздраженно*). Не валяй дурака, младенцем не прикидывайся! (*Злобно*). Кого захочу — покориться должен, не то...

Розанов закрывает лицо руками и, плача, опускается на стул.

СУСЛОВА (*расхаживает, словно тигрица по клетке. Внезапно останавливается возле Розанова, пододвигает к нему чернильницу и перо. Произносит, вкрадчиво и повелительно*). Пиши.

РОЗАНОВ (*поднимает голову, в недоумении*). Что писать, кому?

СУСЛОВА. А то не знаешь, кому! (*Злобно*). Ему!

РОЗАНОВ. Да что же мне писать?

СУСЛОВА (*сурово*). Письмо. Ругай его!

РОЗАНОВ. За что?

СУСЛОВА. За связь с мачехой!

РОЗАНОВ. О чем ты?

СУСЛОВА. Да что ты, совсем идиот? о связи твоего приятеля с мачехой его (*отчеканивает с ненавистью*), Анной Осиповной Гольдовой, урожденной Гаркави!

РОЗАНОВ. Но ведь она подруга твоя!

СУСЛОВА (*издевательски*). Хороша подруга!

РОЗАНОВ (*отшатываясь*). Что ты, безумная!

Суслова в ярости бросается с кулаками на Розанова, сметает все со стола и, натягивая на ходу пальто, убегает со сцены. Розанов закрывает лицо руками.

(*Затемнение на основной сцене*).

ГОЛОС РОЗАНОВА. Я так плакал, так плакал.... Помню, встал после обеда и начал умываться — и слезы градом-градом посыпались у меня. (*Причитает*). Бедная моя Поленька! Бедная моя

Поленька! Кто же спасет тебя, кто же будет оберегать тебя!

БИОГРАФ (*высвечивается на основной сцене, рядом с Розановым*). И вы все-таки не бросили ее?

Как же вы, наконец, разошлись?

РОЗАНОВ. Она сама уехала от меня. (*С облегчением*). Ну, тут я отдохнул. И уже когда она опять захотела вернуться — я уже ни за что, нет. В другой город перевелся, только бы она не приезжала. (*Помолчав*). У меня не было спокойствия к ней. Надо было бы ей показать «кнут» — и она стала бы «в стойло». Такие люди истязают, если их кто-нибудь не порет. (*Затемнение*).

4. «Литература есть просто мои штаны»

РОЗАНОВ (*прохаживается по основной сцене, обращаясь к ширмам и зеркалам*). Каждая моя строка есть священное писание — не в школьном, не в употребительном смысле! — и каждая моя мысль есть священная мысль, и каждое мое слово есть священное слово.

1-Й ГОЛОС. Да как вы смеее?

РОЗАНОВ (*вызывающе*). А вот так и смею! Я весь «в Провидении»... Боже, до чего я это чувствую. Душа есть страсть. И отсюда отдаленно и высоко (*прислушиваясь*).

2-Й ГОЛОС. «Аз есмь огонь поядающий».

РОЗАНОВ. Отсюда же: талант нарастает, когда нарастает страсть. Талант есть страсть... Я чудовишно ленив читать. Но отчего же я так мало читаю? 1000 причин; но главная — все-таки это: мешает думать. Моя голова, собственно, «закружена», и у меня нет сил выйти из этой закруженности. Я жадно читал в гимназии, но уже в университете дальше начала книг не ходил. Собственно я родился странником — странником-проповедником. Так, в Иудее, бывало, целая улица прочествует. Вот я один из них, т.е. людей улицы и «во пророках» — без миссии переломить судьбу народа. «Пророчество» не есть у меня для русских, то есть факт истории нашего народа, а мое домашнее обстоятельство, и относится только до меня; оно есть частность моей биографии. Я решительно не могу остановиться, удержаться, чтобы не говорить, не писать, и все мешающее — дела житейские — отбрасываю нетерпеливо или выраниваю из рук книги. Эти говоры, шепоты и есть моя «литература». Отсюда столько ошибок: дойти до книги и раскрыть ее и справиться — для меня труднее, чем написать целую статью. Писать — наслаждение, но справиться — отвращение. Там — крылья несут, а тут — должен работать... (*С вызовом*). Но я — вечный Обломов... (*Словно фехтовальщик решительно наносит воображаемый удар*). С читателем гораздо скучнее, чем одному. Он разинет рот и ждет, что ты ему положишь. В таком случае, он имеет вид осла перед тем,

как ему зареветь. Зрелище не из прекрасных... (*Накидываясь на воображаемого оппонента*). А какое вам дело до того, что я в точности думаю?... Чем я обязан говорить свои настоящие мысли? (*Машет рукой*). Ну его к Богу... Пишу для каких-то «неведомых друзей» и хоть «ни для кого». (*Потирая руки*). Ну, читатель, не церемонюсь я с тобой, — можешь и ты не церемониться со мной.

1-Й ГОЛОС. К черту!

РОЗАНОВ. К черту!

2-Й ГОЛОС. К черту!

РОЗАНОВ. У меня никакого нет стеснения в литературе, потому что литература есть просто мои штаны. Что есть «еще литераторы» и вообще что она объективно существует, — до этого мне никакого дела... Всякое движение души у меня сопровождается выговариванием. И всякое выговаривание я хочу непременно записать. Это инстинкт. «Рукописность» души, врожденная и неодолимая, отнюдь не своевольная и не приобретенная, и дала мне тон «Уединенного», я думаю, совершенно новый за все века книгопечатания. Можно рассказывать о себе очень позорные вещи — и все-таки рассказанное будет «печатным»; можно о себе выдумывать «ужасы» — а будет все-таки «литература». Предстояло устранить опубликование. И я сделал еще шаг вглубь, спустился еще на ступень вниз против своей обычной «печати» (*халат, штаны*) — и очутился «как в бане нагишом», что мне не было вовсе трудно. Только мне и одному мне. Больше этого вообще не сможет никто, если не появится такой же... Тут не качество, не сила и не талант, а *sui generis generatio*. Тут, в конце концов, та тайна, граничащая с безумием, что я сам с собою говорю: настолько постоянно и внимательно и страстно, что вообще, кроме этого, ничего не слышу. «Вихрь вокруг», дымит из меня и около меня, — и ничего не видно, никто не видит меня, «мы с миром незнакомы». В самом деле, дымящая головенка (*часто в детстве вытаскивал из печи*) — похожа на меня: ее совсем не видно, не видно щипцов, которыми ее держишь. И Господь держит меня щипцами... Господь надымил мною в мире! (*Затемнение*).

5. «Ну и плоть!»

По основной сцене ходит Розанов, на верхней сидит и что-то пишет Гиппиус.

РОЗАНОВ. Во мне много женского... Бабьего... Как одна родственница сказала в сердцах...

МАМАША (*насмешливо*). В вас мужского только брюки...

РОЗАНОВ (нерешительно обращаясь к Гиппиус). Вот если бы...

ГИППИУС (поднимает голову). Что такое?

РОЗАНОВ (*робко и просительно*). А нельзя ли мне в журнале подписываться «Елизавета Сладкая»?

ГИППИУС (*бросает перо и всплескивает руками*). Да Господь с вами, Василий Васильевич, что вы такое говорите! Фу, пошлость какая!

РОЗАНОВ (*разочарованно*). Ну, нельзя, так нельзя... Ну а если, все-таки...

ГИППИУС (*решительно прерывает его*). Нет, нет и нет! Ни в коем случае! Себя, журнал не позорьте!

РОЗАНОВ. Ну нет, так нет... (*помедлив, мечтательно*). А жаль... (*Застенчиво*). Знаете, я невестуюсь перед всем миром: вот откуда постоянное волнение.

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ. Нравились ли мне женщины как тела, телом? Ну, кроме мистики... *in concrete*? Вот «та», и «эта»... около плеча? Да, именно — около плеча, но и только. Всегда хотелось пощипать (*никогда не щипал!*)... С детства. Всегда любовался. Щеки, шея. Более всего грудь. Но, отвернувшись, даже минуты не помнил. Помнил всегда дух и в нем страдание.

На верхней сцене высвечиваются Гиппиус и Андрей Белый.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*с трагически скошенными глазами, сдвинув брови*). Послушайте, послушайте. Ведь Розанов — это *пло!* П-л-о!

ГИППИУС (*недоуменно*). Какое еще «пло»?

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Я ехал по Караванной и видел вывеску (*выводит пальцем в воздухе*): «Пло». И вот, мне кажется, если повторять «Пло! Пло!», то можно его представить себе похожим на Розанова... (*с торжеством*) ...и даже так, что сам Розанов — П-Л-О!

Гиппиус раздраженно пожимает плечами.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Хитер нараспашку!

ГИППИУС (*задумчиво*). Какой-то он... шепотный.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. Как к нему ни придешь: сидит где-то у края стола, незаметный и тихий, взяв под руку того, другого, поплескивает в уши и рот строит ижицей. Точно безглазый, ощупывает пальцами, бесстыдничая переблеском очковых кругов... Иные, хорошенькие, жаловались, что щипался... (*Шепотом*): «Пло».

ГИППИУС (*с внезапной усмешкой*). Ну и плоть!

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (*ликуя*). Плоть! Вот уж плоть! И не «плоть» даже, а «плоть» без «ть», в звуке «ть» окрыление... (*Убежденно*) Не плоть — только «пло» или даже два «п» для протяжительности: «п-п-ло».

ГИППИУС (*повторяет машинально*). «Пло»...

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ. А его безобразия мощной вульгарности!
(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ. Хищное — «хищная женщина» — меня даже не занимало. В самом теле я любил доброту его. Пожалуй — добротность его. Волновали и притягивали, скорее же очаровывали — груди и беременный живот. Я постоянно хотел видеть весь мир беременным. Мне кажется, женщины «около плеча» это чувствовали... Отношение к женщинам и девушкам у меня всегда горячее, всегда точно невидимо за руку я веду их в нить разговора к забеременению и кормлению детей, в чем нахожу высший идеализм их существования. Интерес к животу моментально снимает между людьми перегородки, расстояния, делает «знакомыми», делает друзьями. Эта громадная, связывающая, социализирующая роль живота поразительна, трогательна, благородна, возвышенна от «живота» не меньше идет идей, чем от головы — довольно пустой — и идей, самых возвышенных и горячих. Идей самых важных, жизнотворческих...

ГОЛОС ГИППИУС (*насмешливо*). Ух уж этот розановский мир, где пахнет дурной бесконечностью и пленками!

Освещается вся основная сцена: театральное фойе, по которому в антракте проливаются Розанов и Дама.

РОЗАНОВ (*шутливо*). Да, над всем этим (*рисует в воздухе декорацию*) смеются и около всего этого играют. А между тем, как все это важно для здоровья! То есть чтобы все это жило, — отнюдь не запырвалось, не отрицалось, — и чтобы все около этого совершалось вовремя, естественно и хорошо.

ДАМА (*серьезно кивая*). О, да.

РОЗАНОВ. Как расцветают молодые матери! Как вырабатывается их характер, душа! Замужество — как второе рождение, как поправка к первому рождению! Где недоделали родители, доделывает муж. Он довершает девушку просто тем, что он — муж.

ДАМА. О, да! (*Помолчав*). У меня дочь замужем...

РОЗАНОВ. И есть ребенок?

ДАМА. Да. Несколько месяцев. Но уже до родов, только став женою, она вся расцвела. Была худенькая и бледная, все на что-нибудь жаловалась. Постоянно недомогала. Замужество как рукой сняло все это. Она посвежела, расцвела.

РОЗАНОВ. Вы говорите, ребенок? И сама кормит?

ДАМА. О, да! Сама кормит. (*Кивнув, отходит*).

РОЗАНОВ (*доверительно залу*). Вот удивительный случай. У княгини NN были две дочери и сын, лицеист или кадет, не упомню. У него были товарищи, и одному из этих кадетиков, почти отроку, нрави-

лась старшая дочь, пышная, большерослая. Но при всем росте она была спокойного характера, тогда как меньшая ее сестра, худенькая и небольшая, так и пылала.

На верхней сцене освещаются Княгиня и Кадет.

КНЯГИНЯ. Вам нравится моя старшая дочь?

КАДЕТ (*вспыхнув, помявшись*). Да...

КНЯГИНЯ. Ну, я вижу, что если и нравится, то не безотвязно. (*Решительно*). Вот что: женитесь на младшей. Она и по годам вам больше подходит.

КАДЕТ (*тихо, почтительно*). Я согласен.

КНЯГИНЯ. Гражданского брака я не хочу. Законный брак кадетам не дозволен. Но я — княгиня, у меня есть связи, и я все устрою.

РОЗАНОВ. Она поехала, упростила. Может быть, и сказала лишнего, например, что дочь «в положении», и ей дали согласие на негласную женитьбу, с правом продолжать юноше учение. Мать сейчас же их обвенчала, и затем молодой муж — опять сейчас же в школу, но должен был приезжать к теще и жене по воскресеньям и четвергам. Квартирка у них была маленькая — именье распродал отец, — и она, отделив молодым комнату, сама со старшей дочерью (она, кстати, через два года тоже вышла замуж) помещалась в другой. Сыну же сказала:

КНЯГИНЯ. Нет комнаты, взята под молодых. Можешь являться домой в дом, но ночевать придется в школе.

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ. Но слушайте дальше. Эта маленькая и худенькая удивительно расцвела в замужестве, пополнила, подобрела. И через год у нее был ребенок, а через два — двое детей. Первый — красота мальчик, и родился огромный.

КНЯГИНЯ (*выносит ребенка на освещенную верхнюю сцену, подкидывая на руке, торжествуя*). Вот какой! Видите? А все — мой ум. Отец его — неистасканный, свеженький. Дочь моя — вся чистая, с еще неисторченным воображением. И принесли мне такого внука!

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ. Вот до этой государственной мудрости старой княгини не додумаются ни министерства наши, ни старые митрополиты, заседающие в Синоде и устрояющие брак по стране. Ведь анкета же показала, что приблизительно с VI класса гимназии все учащиеся вступают в полосу онанизма, перемежающегося с проституцией. Все женские учебные заведения готовят в удачном случае монахинь, в неудачном — проституток. «Жена» и «мать» в голову не приходит. Если бы в государственных учреждениях была 1/10 доля ума этой княгини, то, конечно, не только разрешен бы был брак гимназисткам, но он

был бы вообще обязательным для 16-ти (*юношам*) и 14-ль лет (чтобы не испортилось воображение) девушкам ... (*Захлебываясь*) И чтобы соблюдение этого было предоставлено согласованным усилиям родителей и начальств учебных заведений, но обеими сторонами непременно исполнено, без чего не дается свидетельство об окончании курса. В самом деле, «мечта» и «роман» могут поместиться и внутрь брака, настать потом — в супружестве. Ведь женится же обязательно все сплошь духовенство перед посвящением! И ничего — не стонут. И плодовитое духовенство одно поддерживает честь русской рождаемости. Вообще «роман», конечно, важен, и я его не отрицаю, но только мне хочется, чтобы он был не воздушным, а хлебным... Я постоянно хотел видеть весь мир беременным... Девушка без детей — грешница.

На боковой сцене освещаются Татарин с Сыном.

РОЗАНОВ (*любясь красивым и скромным мальчиком*). Ваш сын, князь?

ТАТАРИН. Сын.

РОЗАНОВ (*помолчав*). Какой хороший мальчик... Избалуетесь... Такому нельзя не избаловаться. Подрастет, женский пол на него кинется, как мухи на мед... И закружится, увлечется, свертится.

ТАТАРИН (*угрюмо, резко*). У нас этого не бывает.

РОЗАНОВ. Ну, как «не бывает»... За этим нельзя усмотреть. Как вода в пригорошне, бежит сквозь пальцы. Ничто не поможет.

ТАТАРИН (*твердо*). У нас этого нет. Ему одиннадцать с половиной лет. В тринадцать мы его женим.

(*Затемнение на боковой сцене*).

На освещенной верхней сцене — Биограф Розанова и Сельский священник.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. А скажите, батюшка, у вас ведь самого несколько дочерей, когда их надо замуж выдавать?

СЕЛЬСКИЙ СВЯЩЕННИК. Надо выдавать дочь, пока она еще не стала выбирать... Положим, здесь возможна и трагедия, будут трагедии, — в полпроцента. Как в полпроцента они есть и теперь, при долголетних выборах и полной любви. «Роман» есть пар, занимающий пустое место при еще не наступившем вовремя супружестве. Розовый пар. И его вовсе не нужно при нормальном супружестве. Супружество — заповедь Божия, с молитвами. А без «Птички Божией» можно и обойтись.

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ (*назидательно*). Так-то, девушки: подумайте об этом. Подумайте, когда станете матерями. (*Идет через фойе; навстречу ему — Федор Сологуб и Анастасия Чеботаревская*).

РОЗАНОВ. Вы прежде ходили вверх ногами... (*В зал шепотом*). Оба — декаденты. (*Повернувшись к Сологубам*). А теперь пошли «по пути Розанова»!

СОЛОГУБ (*переспрашивает недоверчиво и насмешливо*). По какому пути?

РОЗАНОВ. По самому обыкновенному. И скоро оба обратитесь в Петра Петровича Петуха. (*Обращаясь Чеботаревской*). Какой он прежде был весь темный в лице, да и вы — худенькая и изломанная. Теперь же у него лицо ясное, а у вас бюст вон как вырос. (*В зал, шепотом*). Оба немножко грузные, совсем обыкновенные. (*Сологуб и Чеботаревская весело смеются*).

РОЗАНОВ (*обращаясь к Чеботаревской*). Вы знаете, когда прошла в литературе молва о вашем браке — многие высказали тревогу. Он ведь такой жестокий и сладострастный в стихах, и у него везде черт трясется в ступе. (*В зал*). Всю Россию поразило, что его Передонов мажет кота вареньем и хочет сразу жениться на трех сестрах, выбирая, которая «потолще».

ЧЕБОТАРЕВСКАЯ (*восторженно, сияя*). Добрее моего Федора Кузьмича нет на свете человека! Добрее, ласковее, внимательнее! (Сологубы, раскланявшись, уходят).

РОЗАНОВ (*в зал*). Это было поистине чудесно, и чудо сделал «обыкновенный путь». Женщина, сколько-нибудь с умом, выравнивает кривизны мужа, незаметно ведет его в супружестве к идеалу, к лучшему. Ведет его помаленьку — в могущественных говорах и ласках ночью, к норме...

На боковой сцене освещаются Бабушка и ее дочь, Вера Алексеевна.

РОЗАНОВ (*живо*). Ну, бабушка, скажите мне, от кого родятся дети?

БАБУШКА (*с чувством*). От Бога.

РОЗАНОВ. А у Вас, Вера Алексеевна, детки есть?

ВЕРА АЛЕКСЕЕВНА (*с гордостью*). А как же: пять!

РОЗАНОВ (*с приторным недоумением*). Скажите, Вера Алексеевна, вот мы говорим с вашей мамой о детях, а я не понимаю, откуда же очистительная молитва над роженицей?

ВЕРА АЛЕКСЕЕВНА (*смущенно*). Как откуда? Все-таки дети зачинаются от греха.

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ (*с негодованием*). Каноническое право и церковь рассматривают жену как семяприемник, а мужа — как аптекаря-производителя соответствующей эссенции, без права пользоваться чужой посудой. Символ веры над крещаемым произносится вслед за тем, как он отрекся от Сатаны. Родители при крещении своего младенца

не могут присутствовать, они одни не могут: знакомые, друзья, соседи — присутствуют. Сами акты, введенные в обряд крещения, эти акты отращения от чего-то зрительно гадкого и мерзкого («дуни!» и «плюнь!» в троекратном повторении) указывают на мысль или воображение Церкви, обращенные в эту минуту к чему-то гадкому по всеобщему ощущению. Это — тот акт совокупления родителей младенца, через который он был зачат.

1-Й ГОЛОС. Ты больше не будешь рожать.

РОЗАНОВ. ...Говорят скопцы вновь принимаемому.

2-Й ГОЛОС. Плюнь и отрекись от своего рождения, от твоих родителей.

РОЗАНОВ. ...говорит Церковь вновь крещаемому.

1-Й И 2-Й ГОЛОС. Рожденье — от Сатаны: ибо его нет без похоти, а похоть — от Сатаны.

РОЗАНОВ. «Лицо Дьявола» становится совершенно ясно, читаемо для нас в церковном учении: это — вся деторождающая система, весь очерк детородных сил, качеств, форм, движений, органов, желаний, вожделий. «Область дьявола» — ниже пояса, как «область духа», «Бога» — выше его. Отсюда — монашество как идеал христианский; и напротив — семья, родители, братья и сестры, супружеская спальня и детская комнатка, игры ребенка и песня матери над дитятею, труд отца для прокормления детей и, наконец, эти «грешные животные», которые только едят и множатся, — все, все это есть «область Сатаны», чертеж дьявола, узор *pro* возле человека, только, по видимому, сладкий и прекрасный, ибо он предназначен уловлять падшего человека в свои петли... Не пытаюсь спорить с Церковью, я спрошу только: каким образом она же, эта самая Церковь, в другом своем «таинстве» или якобы таинстве, этот «сатанинский» акт соития именует уже «святым соединением» и «благословляет» на него молодых людей?! К чему это? что это? Где правда и истинное ее учение? Где настоящий взгляд ее на область ниже пояса, в крещении ли, где все это проклинается («дунь и плюнь») как сатанинское дело, или в браке, где все это благословляется как «исполнение Заповеди Божией»?

1-Й ГОЛОС. Прощайте, звезды!

2-Й ГОЛОС. Прощай, земля!

3-Й ГОЛОС. Прощайте, стихии небесные и земные!

2-Й ГОЛОС. Отрекись от Сатаны!

РОЗАНОВ (*возмущенно*). Уж если «жало Сатаны» и «родительство» — одно и то же, то какой же свет? любовь? радость?

3-Й ГОЛОС. О, хоть бы умереть!

На боковой сцене освещается Священник.

РОЗАНОВ (*быстро оборачивается к нему*). Для чего растут у девушки груди?

СВЯЩЕННИК. Чтобы кормить свое дитя.

РОЗАНОВ. Ну, а «дальше» — для чего дано?

СВЯЩЕННИК (*смущенно*). Чтобы родить дитя. (*Уходит в затемнение*).

РОЗАНОВ (*торжествуяще, в зал*). И весь аскетизм зачеркнут. (*Чеканит*). Родство — только и исключительно через детородный орган, живот, бедра; грудная клетка, шея, голова — никакого в нем участия. «Живот» — начало тела в мире. «Животная книга», «книга живота» — термины, понятные и сущие в кругу деторождения... Мир — «с животом»! И слава Богу! «Без головы» он долго жил. Есть у дождевого червяка голова? У морской звезды? У разных морских чудищ? Где у раковины голова? Ну, а без «брюха» — т.е. выкидывая аллегорию — без «детородного органа» нет ничего живого. Можно даже так сказать: долго мир существовал «об одном половом органе», пока наконец у него выключилась «голова». Вот вам и весь Аристотель... Пришел исчуже незнакомый человек и, что-то поговорив, завязав какие-то улыбочки, рукопожатия и тапочки, начал совокупляться с моей сестрой. Все братья этой единой сестры, ее родители — все, решительно все, начинают о нем говорить... (*словно вслушиваясь*).

1-Й ГОЛОС. Теперь и он нам брат.

2-Й ГОЛОС. Теперь и он нам сын.

РОЗАНОВ. Почему? А если бы был только другом 10 лет, дал бы в долг денег и проч.? Тогда что?

1-Й ГОЛОС. Благодетель!

РОЗАНОВ. Но «благодетель» не то, что брат. Брат — ближе.

2-Й ГОЛОС. Я его люблю.

3-Й ГОЛОС. Мы его все теперь любим.

1-Й ГОЛОС. Он нам родной.

2-Й ГОЛОС. Как родственник.

РОЗАНОВ. Почему? Все дело в том, что для родства не нужно ни плеч, ни головы. Главное — чтобы ниже пояса все было на своем месте. Таинственная и магическая сторона сего места обнаруживается из того, что на него никто не смотрит, его никто не видит и, сколько можно судить по внешности, о нем даже никто не думает. Между тем, «невидимое и неназываемое», оно приводит все в движение и волнуется целую жизнь, целое море, океан людей. По существу, «все только сие и любят, к сему влекутся», ибо если «сего» нет — то вообще ничего нет... (*Горячо*). «Единоплотие» сейчас же влечет за собою и «единодушие», а единодушие и единомыслие («одной партии») еще вовсе не

влечет единоплотия. Из сего ясно до молний, до «электрического света»: до чего тело, в сущности, таинственнее, важнее, ноуменальнее так называемой «души», которая, ей-ей, ничего особенного собой не представляет...

ФЛОРЕНСКИЙ (*высвечивается на боковой сцене*). Христианство и не за пол, и не против пола, а перенесло человека совершенно в другую плоскость. (*Уходит в затемнение*).

РОЗАНОВ (*с недоумением*). Хозяин не против ремонта дома и не за ремонт, а занимается библиографией. Мне кажется — дом-то разваливается. И хотя «библиография» не противоречит домоводству, однако его съедает. Вопрос о браке ведь в каждой семье: у меня, у вас... Томит дни, ночи, постоянно, всякого. Как же можно сказать: «Я никому не запрещаю, а только ухожу в Публичную библиотеку заниматься рукописями»... Все-таки я умру в полном, в полном недоумении. В религиозном недоумении. И больше всего в этом Флоренский виноват. Его умолчания. С богом я никогда не расстанусь. Но остальное... (*Убежденно в зал*). Засевайте поля. Засевайте поля. Засевайте поля. Юноши: чего вы смотрите: засевайте поля. Бог вас накажет, если 4 вершка земли останется без семени. Засевайте поля. Засевайте поля. (*Затемнение на основной сцене*).

Освещается верхняя сцена.

СЕЛЬСКИЙ СВЯЩЕННИК. Планы мои такие: устроить церковь радостную, наполненную ликами младенцев и вообще живых, семейных людей.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Не читали ли вы, батюшка, Розанова?

СЕЛЬСКИЙ СВЯЩЕННИК. Никогда не читал и не слышал. А почему вы спрашиваете?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Да так, похоже очень на то, что он писал... (*Задумчиво*). «Чресленная теория жизни»... Между прочим, много нареканий это вызвало у церковников.

(*Сельский священник машет рукой*).

БИОГРАФ РОЗАНОВА. А скажите, батюшка, можете ли вы только на минуту представить, что невесту и жениха после совершения обряда оставляют в церкви без людей для брачного сочетания?

СЕЛЬСКИЙ СВЯЩЕННИК (*спокойно*). И представляю: это же и бывало в старину, откуда идет настоящее православие. И никакой загадки мне ваш Розанов не загадал — я сам это знал. В православии есть все для радостей человеческой жизни, а только монахи его испортили.

(*Затемнение на верхней сцене*).

РОЗАНОВ (*высвечивается на основной сцене*). Четыре девушки — две курсистки, одна учительница музыки, и одна — «ни то, ни другое», но симпатичнее всех на свете курсисток, и даже еще одна, уже пятая, и «почти одна», на Кавказе (никогда меня и не видавшая) хотели отдаться мне... и отдавались мне, на почве безграничного моего к женщинам уважения, на почве лишь той, что я сам женщину почитаю и чту. Причем одна видела меня только один раз, была лесбийски связана с другою благороднейшею, и она, эта девушка, с которой она была связана, сама оставила меня для «ласк» с нею... она меня стала «ласкать», а потом и совокупилась, когда «он встал». Не чудо ли это, не сущее ли чудо? Чудо близости какой-то ноуменальной. И клянусь вам: из четырех или даже пяти — не было ни единой сколько-нибудь развратной, распущенной, «позволяющей себе». Как одна и выразилась с чудной улыбкой...

ГОЛОС. О, дома — ша! ни-ни-ни!

РОЗАНОВ. То есть брат ее так думал... Между тем, все наши наслаждения, сводились *solo* к «половым прикосновениям». Ни — любви, ни — объяснений. И вместе: и любовь, и — нежность... Когда я первый раз *это* сделал — гимназистом, мне было 12 лет, а хозяйке, за сорок, так на другой день я песни пел.... (*Мечтательно*). Сажу и пою...

РЕМИЗОВ (*высвечивается на боковой сцене; удивленно, в зал*). А так Василий Васильевич никогда не поет и никакого голоса.

РОЗАНОВ. В минуту совокупления зверь становится человеком.

РЕМИЗОВ (*обращается к Розанову*). А человек? Ангелом? Или...?

РОЗАНОВ. Человек — Богом... (*Помолчав, заговорщически*). Давайте рисовать х.

РЕМИЗОВ (*недоверчиво*). Х.?

РОЗАНОВ (*озорно*). Ну да, хоботы!

РЕМИЗОВ. Ничего не выйдет, Василий Васильевич: не умею.

РОЗАНОВ. Ну вот еще не умею! А ты попробуй.

РЕМИЗОВ. Да я, Василий Васильевич... (*Что-то припоминая, обрадованно-облегченно*). Я, вроде как Сапунов, только лепесток могу.

РОЗАНОВ. Так ты лепесток и нарисуй — такой самый.

(*Берут бумагу, карандаши, начинают рисовать*).

РОЗАНОВ (*показывает свой рисунок Ремизову; нетерпеливо*). Дай посмотреть!

РЕМИЗОВ (*заглянув в рисунок Розанова*). Да у вас не выходит ничего. Ну, что это, право? Так хоботишко! Это не настоящий.

РОЗАНОВ (*возмущенно*). Как ты смеешь так говорить! Ну разве это не свинство сиволопое? (*Передразнивая*). «Хоботишко»! Да разве можно произносить такое имя?

РЕМИЗОВ (*притворно наивно-непонимающе*). Да какое-такое имя?
РОЗАНОВ (*передразнивая*). «Какое-такое!» Эх ты! А вот какое: имя первое, причинное и корневое!

РЕМИЗОВ. Да как же его произносить?

РОЗАНОВ (*торжественно демонстрирует рисунок — крючок с шариками — залу, благоговейно возглашая*). Х.!

(*Затемнение*).

6. «Сердечная история»

РОЗАНОВ (*высвечивается на основной сцене*). Варвара Дмитриевна Бутягина... Женщина удивительного спокойствия и ясности души, соединенной с тихой и чисто русской экзальтацией.

На боковой сцене высвечиваются Чуковский и Андрей Белый.

ЧУКОВСКИЙ. Как Розанов любил свою Варвару! Здесь была его святыня — эта женщина с неприятным хриплым голосом, со злыми глазами, деспотка. Ее слово было для него — закон.

Андрей Белый. Грузная, розовошекая, строгая, сочетающая в себе «Матрену» с матроной; я как-то боялся ее.

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. Варя есть самый нравственный человек, которого я встретил в жизни и о каком читал. Она бы скорее умерла, нежели бы произнесла неправду, даже в мелочи. Она просто этого не смогла, не сумела. За 20 лет я не видел ее хотя бы двинувшуюся в сторону лжи, даже самой пустой; ей никогда в голову не приходит возможность сказать не то, что она определенно думает. Моя Варя одна в мире.

На верхней сцене высвечиваются Варвара Дмитриевна и Мамаша.

МАМАША. Варя никогда не была веселая. Бывало, в девушках — все шумят, возятся. Она сидит где-нибудь отдельно, в уголку.

ВАРВАРА ДМИТРИЕВНА. До 13 лет, уже большая, я все играла в «Академию»: мы чертили на дворе квадрат, потом — поперек, потом — еще поперек. И надо было на одной ножке перескакивать из отделения в отделение... Я уже тогда любила Михаила Павловича... Решение наше пожениться не поколебали ни родители, ни дядя мой, архиепископ ярославский Ионафан (в миру — Иван Наумович Руднев).

РОЗАНОВ. Я влюбился в эту любовь ее к человеку, очень несчастному, с которым она из-за бедности и болезни очень страдала. Муж медленно погибал на ее глазах: он со страшной медленностью слепнул и, затем, коротко и бурно помешавшись, — помер.

ВАРВАРА ДМИТРИЕВНА. Мне сшили тогда траурное все, но я не надела, и как была в цветном платье — шла за ним.

(Затемнение на верхней сцене).

РОЗАНОВ. Это цветное платьице за гробом осталось у меня на душе... *(Умиленно)*. Ведь я ходил в резиновых галошах в июне месяце, и вообще был «чучело». Да и «невозможно» было...

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. Первый муж Варвары Дмитриевны Бутягиной, урожденной Рудневой — Михаил Павлович, умер в 1887 г., за год до переезда Розанова в Елец. Отец Михаила Павловича, Павел Николаевич Бутягин, окончив духовную семинарию, преподавал в 1-м Орловском училище; в 1846 г. был рукоположен в Ельце в священники Владимирской церкви, где прослужил до 58 лет. С 1874 г. стал законоучителем в открывшейся Елецкой женской гимназии. Павел Николаевич Бутягин считался одним из «отцов города»; он принимал участие в открытии мощей Тихона Задонского в 1861 г.; был награжден крестом за Крымскую кампанию, орденами св. Анны 2-й степени и св. Владимира 4-й степени. Скончался в 1908 г. Один из восьми его детей, Тихон Павлович, стал известным московским врачом, другой сын — Константин Павлович, был в 1914—1915 гг. главным редактором газеты «Елецкий вестник»; Александр Павлович Бутягин стал елецким адвокатом.

РОЗАНОВ. Любовь моя к Варе началась, когда я увидел лицо, ее полное слез, — все лицо плакало, а не глаза! — при гробе моего елецкого товарища, Ивана Феокистовича Петропавловского, их постояльца, платившего за две комнаты и стол 29 руб. Я увидел такое горе «по чужом человеке», неожиданно, но не скоропостижно скончавшегося, что остановился как вкопанный: это решило мой выбор, судьбу и будущее. И я не ошибся. Так и потом она одна любила всякого человека, в котором была нравственно уверена...

(Затемнение на основной сцене).

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. Три молодых елецких доктора находили Розанова душевно ненормальным.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Доктор по нервным болезням, а также психиатр по имени Россолимо в Москве сказал месяц тому назад женщине, которая ездила к нему в Москву посоветоваться о здоровье, сказал, не подвергая ее расспросам еще, но только долго смотревши на нее, — что она находится под влиянием человека, душою гораздо ее сильнейшего — очень развитого, что этот человек — душевнобольной, и если заблаговременно не примет мер, то должен будет сойти с ума, но что она, находящаяся под влиянием этого человека, может помешаться гораздо раньше, именно в год приблизительно... Это хра-

нилось от меня в тайне, и только сегодня я узнал всю истину. Я скажу, в чем я сам чувствую себя ненормальным: я совершенно, и уже лет от 16–17, не могу заняться или сколько-нибудь заинтересоваться непосредственно находящимися передо мною; от этого в гимназии я едва мог кончить курс, а в университете ни одной решительно лекции, как бы она для всех занимательна ни была, не прослушал внимательно от начала до конца: после первых слов я впадаю в задумчивость и уже ничего не слушал. Теперь лишь с усилием выслушиваю первые слова отвечающих учеников, а затем погружаюсь в какое-то забытье. Отсюда ненормальность в моих поступках, манерах и проч.

На верхней сцене освещается зала судебных заседаний.

МУЖИК (*плачет*).

СУДЬЯ. Тебе чего?

МУЖИК. Жена четвертый год у соседа живет и надо мной насмехается.

СУДЬЯ. Свидетели есть?

МУЖИК. Как же, вся деревня — свидетель.

СУДЬЯ. Да нет, не такой свидетель, что она не живет с тобой, и не такой свидетель, что она живет с другим, а три таких особенных свидетеля, что слов их свидетельства ни в бумагу вписать, ни вслух сказать нельзя, — вот их мы послушаем, а тогда и слово молвим.

МУЖИК. Смилостивьтесь, отцы, нет таких свидетелей; такие свидетели больших денег стоят, а у меня — котомка за плечами. Мне жена нужна, потому как хозяйство да и дети.

СУДЬЯ. Пошел, пошел... (*Мужик уходит*).

(*Затемнение на верхней сцене*).

ГОЛОС РОЗАНОВА. В устройстве нашего счастья многое зависит от законов и учреждений. По последним — мы можем разлучиться с женою и я могу жить с кухаркой или развратничать по публичным домам, но никак не могу жениться на уважаемой и любимой женщине. Это требуется во имя Евангелия, во имя союза Христа с церковью.

Основная сцена внезапно освещается (Елец, 5 июня 1891 г.).

ГОЛОС МАМАШИ. Пора.

Розанов (в черном сюртуке и летнем пальто) и Варвара Дмитриевна (в белом платье и летнем пальто) прогуливаются по главной аллее около церкви. Иван Павлович Бутягин отворяет окно, смеясь и кивая. Выходит к Розанову и Варваре душою.

РОЗАНОВ. И венцы, Иван Павлович?

ИВАН ПАВЛОВИЧ. Конечно! Ну, пойдемте же.

Втроем входят во двор.

ИВАН ПАВЛОВИЧ (*стучится в сторожку*). Дайте_ка ключи от церкви... Пойдемте, я вам все покажу. (*Открывает огромным ключом дверь*).

Варвара Дмитриевна бросается на колени, что-то пламенно шепчет. Розанов крестится.

ИВАН ПАВЛОВИЧ. Все будет, как следует (*тихо читает по требнику за священника, за диакона, за певчих*).

Розанов и Варвара Дмитриевна испивают из чаши.

ИВАН ПАВЛОВИЧ. Помните, Василий Васильевич, что моя дорогая невестка не имеет никакой другой опоры в жизни, кроме как в вас, в вашей чести, любви к ней и сбережении. И ваш долг перед Богом всегда беречь ее. Других защищает закон, люди. Она — одна, у нее в мире только вы. Поцелуйтесь. (*Розанов и Варвара Дмитриевна целуются. Выходят втроем из церкви*).

РОЗАНОВ (*в зал*). Никогда ему, милому, этих слов не забуду. С этих пор он стал мне дорог и как бы родным.

ИВАН ПАВЛОВИЧ (*закрывает дверь и передает ключ сторожу*). Ну, Бог с вами. Прощайте.

РОЗАНОВ (*в зал*). Он уже умер — года через два-три поел первой редиски после тифа, посланной ему Калабиной, содержавшей тот самый опустелый елецкий приют, в чьей церкви он повенчал нас тайно, за тысячу рублей, в жаркий, солнечный июньский день... Царство ему небесное.

(*Затемнение на основной сцене*).

На боковой сцене освещаются Мамаша и ее Духовник.

МАМАША (*рассказывает что-то шепотом своему Духовнику*).

ДУХОВНИК МАМАШИ. Зачем только?..

МАМАША. Все-таки ободряет. Ведь дело-то страшное.

ДУХОВНИК МАМАШИ. Да-да, конечно! Что делать!

(*Затемнение на боковой сцене*).

ГОЛОС РОЗАНОВА. Так у нас все «вышло». И страшно, а хорошо.

На верхней сцене освещается зала судебных заседаний. Входит Женщина с завязанным горлом.

СУДЬЯ. Чего тебе, милая?

БАБА. Зарезал меня муж-то.

СУДЬЯ. Ну, однако, не дорезал?

БАБА. Нет, не дорезал, лезвие-то в сторону свернулось.

СУДЬЯ (*качая головой*). Этакий грех, этакий грех... Ведь и говорено вам было в Евангелии — «лучше не жениться»...

БАБА (*растерянно*). И что же мне теперь делать?

СУДЬЯ (*назидательно*). Однако ничего, заживет; а вы храните любовь и согласие и внимательнее блюдите святое таинство. Иди, милая, с Богом.

БАБА (*в ужасе*). Да как же, ведь он меня зарежет!

СУДЬЯ. Иди, милая, нам некогда.

(Затемнение на верхней сцене).

РОЗАНОВ *(высвечивается на основной сцене)*. Моя «сердечная история»... Она меня пожалела как сироту. И я пожалел ее как сироту. Оба мы были поруганы, унижены. Вот всё наша любовь. Церковь сказала «нет». Я ей показал кукиш с маслом. Вот вся моя литература.

На верхней сцене освещается зала судебных заседаний.

СУДЬЯ. У вас нет детей!

МУЖИК. Есть – вот, Ваня!

СУДЬЯ. Да нет, это Ваня Семенов, по имени Семена, духовного отца, вот того лавочника из зеленой лавки, которого вы второпях позвали в крестные отцы. Ему он и сын, духовный сын, по связи в таинстве крещения, по усыновлению. А вам он никак.

МУЖИК. Да я его родил!

СУДЬЯ. Да нам наплевать. Это физиологический акт... Мало ли кого вы родили, всех и считать вашими детьми? По нашим законам позволительно вам родить от каждой девки в номерах; так вы воображаете, что так все эти дети за вами и будут пушены...

МУЖИК. Но он же мой сын!

СУДЬЯ. Нет у вас сына. Он – Семенов, по зеленщику, у которого вы забирали картофель и капусту тогда по осени. Ведь сами-то вы Колотилин!

МУЖИК. Колотилин.

СУДЬЯ. Колотилин и Семенов – чего же общего? Чужие вы. Не родные вы.

МУЖИК. Ну а если бы не сын, а дочь, и вот ей семнадцать лет, а мне сорок семь: можно бы мне на ней жениться?

СУДЬЯ. На дочери!

КОЛОТИЛИН. Да ведь вы говорите, что не «дочь», или вот о сыне – что он «не сын». Вы как-то врете: «сын» и «не сын», «дочь» и «не дочь». Очевидно, вы знаете, что он – мой сын.

СУДЬЯ. Конечно, знаем.

МУЖИК. Ну?

СУДЬЯ. Но не признаем.

(Затемнение на верхней сцене).

РОЗАНОВ. Интересна половая загадка Гоголя. Ни в коем случае она не заключается в онанизме, как все предполагают. Но в чем? Он, бесспорно, «не знал женщины», то есть у него не было физиологического аппетита к ней. Что же было? Поразительная яркость кисти везде, где он говорит о покойниках. Он вывел целый пансион покойниц, — и не старух (ни одной), а все молоденьких и хорошеньких. Бурульбаш сказал бы...

1-Й ГОЛОС. Вишь, турецкая душа, чего захотел!

РОЗАНОВ. ...и перекрестился бы... В «Страшной мести» отец тянется стать супругом собственной дочери... Пушкин таким не заинтересовался бы. К таким и подобным сюжетам Пушкина не тянуло. Он рассказал графа Нулина, рассказал в «Руслане и Людмиле», как старец Черномор «ничего не мог», — и посмеялся. Волокитство, приключение и анекдот — это формы отношения европейца к половому акту или «скука» в нормальном супружестве. Гоголь непостижимым образом потянулся рассказать сюжет Библии о Лоте и дочерях его! Катерина в замке отца_колдуна — чтобы достичь «земного совокупления», отец волхованием своим достигает звездного, астрального «совокупления» с туманом, эфиром, «душою»... Вполне магическая страница! Всякий, кроме Гоголя, остановившийся на сюжете этом, передал бы осязаемую его сторону: «поймал» бы отца и Катерину в коридоре, на кухне, в спальне, хорошо прижав коленом, запротоколировал все с «реальными подробностями», как поступают в констисториях при выслушивании подобных «дел».

ГОЛОС СУДЬИ. Где лежала юбка и куда были поворочены ноги.

РОЗАНОВ. Так, между прочим, пишет в одной пьесе и глубоко-мысленный Федор Сологуб... А затем занавес и многоточие... Да, собственно, что же иначе и написать обыкновенному человеку? Необыкновенность Гоголя, чудодейственность его выразилась в том, что он выразил самую сущность кровосмешения.

7.

<...>

8. «Все бессмертно, вечно и живо»

На основной сцене — зал заседаний Религиозно-философского общества. Входит Розанов, подходит к креслу, в котором сидит Федор Сологуб, и пытается сесть в это кресло. Заметив недоразумение, что-то бормочет и опускается в кресло рядом с Мережковским. Увидев Розанова, инспектор Петербургской духовной академии Феофан демонстративно встает и покидает сцену.

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*обращается к Розанову*). Кто же, по-вашему, был Христос?

РОЗАНОВ (*тряся коленкой, сюсюкает, пуская слюну*). Что же, сами догадайтесь! От него ведь пошли все скорби и печали. Значит, дух тьмы.

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*визгливо*). Так с кем же вы: с Христом или с Антихристом?

РОЗАНОВ. Христова — келья, а мир — *не* Христов. Мир естественный, натуральный, несомненно — *не* Христов, ибо если он был уже изначально и по существу своему «Христов», то незачем было Христу и приходить. Фраза Тертуллиана, бесчисленное множество раз повторенная, что «душа человеческая есть по природе своей христианка», — одна из самых ложных, ошибочных фраз, с которой не согласится ни один монастырь. Напротив, «душа человеческая есть по природе язычница», которая воспитывается к христианству только через некий трудный подвиг, пройдя через «тесную дверь» бесчисленных отречений.

(*Затемнение на основной сцене*).

На освещенной боковой сцене беседуют архимандрит Антонин и инспектор Петербургской духовной академии Феофан.

АНТОНИН. Отчего вы ушли давеча так скоро?

ФЕОФАН. Оттого, что Розанов вошел, а он — Дьявол.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Я думаю, что «дела плоти» суть главное, а «дела духа» — так, одни разговоры. Дела плоти и суть космогония, а дела духа — выдумка. И Христос, занявшись делами духа — занялся чем-то в мире побочным, второстепенным, дробным, частным... Еда, питье, совокупление: о всем этом Иисус сказал, что — «грешно», и — что «дела плоти соблазняют вас». Но если бы «не соблазняли» — человек и человечество умерли бы. А как «слава Богу — соблазняют», то, — тоже «слава Богу» — человечество продолжает жить. «Хорошо соблазняться» и «хорошо быть соблазняемым»... Все бессмертно. Вечно и живо. До дырочки на сапоге, которая и не расширяется, и не заплатывается, с тех пор, как была. Это лучше бессмертия души, которое сухо и отвлеченно. Я хочу на тот свет прийти с носовым платком. Ни чуточки меньше.

Освещается основная сцена: вечер в квартире Мережковских.

МЕРЕЖКОВСКИЙ (*обращается к Розанову*). И все-таки: кто, по-вашему, был Христос?

РОЗАНОВ (*торопливо, в коричневой крылатке, с пакетами в руках, нервно бежит по комнате*). Ну, ведь не могу же я думать, нельзя же думать, что Христос был просто человек... А вот что Он... Господи прости (*понизив голос*), может быть, Денница... спавший с неба, как молния! (*останавливается в ужасе*).

ГИППИУС. Да что вы такое говорите, Василий Васильевич! И часто это у вас?

РОЗАНОВ (*смущенно*). Да нет, что вы, просто сейчас как-то выговорилось.

ГИППИУС. Слава Богу! Иначе (*помедлив*), так и с ума недолго сойти, ибо разум человеческий выдержать это долго не может.

РОЗАНОВ. Но, согласитесь, христианство не хочет знать мира с его теплотой и любовью, не приемлет семью. Все понятно — в Библии с его культом пола и деторождения; ничего не понятно — в Евангелии с его аскетизмом. (*Внезапно накидывается на Мерзжовских*). Вы ведь апокалиптические христиане... А какое же там, в Откровении, христианство? Апокалипсис изрекает как бы правду Вселенной, правду целого — вопреки узенькой «евангельской правде», которая странным образом сводится не к богатству, радости и полноте мира, а к точке, молчанию и небытию скопчества. Я Откровение принимаю. Я даже четвертое Евангелие, всего Иоанна, готов принять. Только не синоптиков. Давайте откажитесь от синоптиков, — будем вместе... (*Заметив щенков-таксиков в углу*). Вот бы детям... Ах, Боже мой... Вот бы детям свежести...

ГИППИУС. Да возьмите, Василий Васильевич, выберите какого лучше и тащите с собой на дачу.

РОЗАНОВ. Ах, Господи... Нет, я не смею. Дома еще спросят: что? откуда?

ГИППИУС (*насмешливо*). Ну как же: мы — декаденты, отвращаем вас от православия...

ГОЛОС ВАРВАРЫ: Фальшивые люди!

(*Розанов смущенно ежится*)

ГИППИУС (*смягчается*). Ну скажите, что на улице нашли.

РОЗАНОВ. Не поверят... Нет, не смею... Прощайте! (*Уходит, с явным сожалением оглядываясь*).

ГИППИУС (*раздраженно*). Варвара! (*Задумчиво*). Как это он: «Денница... спавший с неба, как молния».

МЕРЕЖКОВСКИЙ. Когда Розанов, при всех своих слабостях, мыслитель, в иных прозрениях, столь же гениальный, как Ницше, и, может быть, даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят, то он окажется явлением, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны Церкви, чем Лев Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии этих писателей.

ГИППИУС. Усердный еретик.

МЕРЕЖКОВСКИЙ. Это такое же бурление, как у Ницше, это — конец или во всяком случае страшная опасность для христианства.

ГИППИУС (*задумчиво*). Но в таком случае понятно, отчего тайна зла — твердыня для всех неприступная: «Оттого, что у нее на страже — безумие».

(Затемнение на основной сцене).

По боковой сцене идут навстречу друг другу Розанов и Распутин; внезапно столкнувшись, застывают на месте.

РОЗАНОВ *(вежливо)*. Отчего вы тогда, Григорий Ефимович, ушли так скоро от отца Ярослава?

РАСПУТИН *(отрывисто)*. Оттого, что тебя испугался.

Розанов, опешив, разводит руками. Распутин быстро уходит.

(Затемнение на боковой сцене).

Освещается основная сцена. Вечер в кабинете Мережковского. Дмитрий Философов и Розанов сидят на оттоманке у камина; Мережковский и Гиппиус – поодаль, в креслах.

МЕРЕЖКОВСКИЙ *(вскочив с кресла, патетично)*. Величайшие чудеса возможны и сейчас! Стоит, например, лишь повелеть с настоящей верой среди темной ночи: «Да будет свет», то свет и явится.

(В этот момент все электричество гаснет, наступает мрак. Мережковский, Философов и Гиппиус молчат в потрясении).

РОЗАНОВ *(быстро крестится в отблеске камина)*: С нами крестная сила, с нами крестная сила!

МЕРЕЖКОВСКИЙ *(медленно)*. Это знамение!

ГИППИУС *(пытаясь снять напряжение)*. Да будет вам, господа, право! Вы словно суеверные деревенские бабки! *(Все принужденно смеются. Розанов торопливо уходит)*.

(Затемнение на основной сцене).

9.

<...>

10. «Россию убила литература»

На основной сцене – Розанов; на боковой – Флоренский; на верхней – Варвара Дмитриевна.

РОЗАНОВ *(рассаживая по сцене и ожесточенно жестикулируя)*. Россию убила литература. Из слагающих «разложителей» России нет ни одного нелитературного происхождения. По содержанию литература русская есть такая мерзость, такая мерзость бесстыдства и наглости, как ни единая литература. В большом Царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленном, покорном, что она сделала? Она не выучила и не внушила выучить, чтобы этот народ хотя бы на-

учился гвоздь выковать, серп исполнить, косу для косьбы сделать. Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого, а литература занималась только, «как они любили» и «о чем разговаривали». После того, как были прокляты (загибает пальцы) помещики у Гоголя и Гончарова, купцы у Островского, духовенство у Лескова, семья у Тургенева, администрация и история у Щедрина — как матерый волк, наелся он русской крови и сытый отвалился в могилу, русскому человеку не осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек.

ФЛОРЕНСКИЙ. А Достоевский?

РОЗАНОВ (*с вызовом*). Достоевский как пьяная нервная баба вцепился в «сволочь» на Руси и стал пророком ее. Пророком «завтрашнего» и певцом «давно-прошедшего». «Сегодня» — не было вовсе у Достоевского. Отсюда и произошла революция... (*С ненавистью*). Но именно с Гоголя начинается в нашем обществе потеря чувства действительности, равно как от него же идет начало и отращения к ней. Он показал всю Россию бездоблестной — инобытием. Показал с такой невероятной силой и яркостью, что зрители ослепли и на минуту перестали видеть действительность, перестали что-нибудь знать, перестали понимать, что ничего подобного «Мертвым душам», конечно, нет в живой жизни... Один вой, жалобный, убитый, пронесся по стране.

ГОЛОС 1-Й. Ничего нет!

ГОЛОС 2-Й. Пусто!

ГОЛОС 1-Й. Пуст Божий мир!

РОЗАНОВ. Дьявол вдруг помешал палочкой дно: и со дна пошли токи мути, болотных пузырьков. Это пришел Гоголь. За Гоголем все. Тоска. Недоумение. Злоба, много злобы. (*Передразнивая*). «Лишние люди». Тоскующие люди. Дурные люди. Все врозь.

(*Прислушивается*).

ГОЛОС 1-Й. Тащи нашу монархию в разные стороны!

ГОЛОС 2-Й. Эй, Ванька: ты чего застоялся, тащи! другой минуты не будет!

РОЗАНОВ. Горилка. Трепак. Присядка. Да, это не «придворный менюэт», а «нравы Растеряевой улицы»,.. За всю деятельность и во всем лице ни одной благородной черты. Он был весь формальный, чопорный, торжественный, как архиерей мертвечины, служивший точно службу с дикириями и трикириями: и так и этак кланявшийся и произносивший такие и этакое словечки, своего великого, но по содержанию пустого и бессмысленного мастерства. Я не решусь удержаться выговорить последнее слово: идиот. Гоголь был так же неколебим и устойчив, так же несворачиваем в сторону, как лишенный внутри себя всякого разума и всякого смысла человек.

3-Й ГОЛОС. Пишу и *sic*!

РОЗАНОВ (*с сарказмом*). Великолепно! Но какая же мысль? Иди-от тарасит глаза. Не понимает. Словечки великолепны. Словечки как ни у кого. И он хорошо видит, что «как ни у кого», и восхищен бессмысленным восхищением, и горд тоже бессмысленной гордостью. Фу, дьявол! Сгинь! Но манекен моргает глазами. Холодными, стеклянными глазами. Он не понимает, что за словом должно быть что-нибудь, должно быть дело; пожар или наводнение, ужас или радость. Ему это непонятно, и он дает последний чекан слову. (*Внезапно остановившись, начинает мелко креститься*). Фу, дьявол! Фу, какой ты дьявол! Проклятая колдунья с черным пятном в душе, вся мертвая и вся ледяная, вся стеклянная и вся прозрачная, в которой вообще нет ничего! Ничего!!! Нигилизм! Сгинь, нечистый! Старческим лицом он смеется из гроба.

3-Й ГОЛОС. Да меня нет и не было! Я только показался.

РОЗАНОВ (*исступленно*). Оборотень проклятый! Сгинь же ты, сгинь! сгинь! С нами крестная сила, чем оборотиться от тебя?

ВАРВАРА ДМИТРИЕВНА (*отрываясь от акафиста, убежденно*). Верю. (*Снова углубляется в чтение*).

РОЗАНОВ. В ком затеплилось зернышко веры, — веры в душу человеческую, веры в землю свою, веры в будущее ее, — для того Гоголя воистину не было. Никогда более страшного человека, подобия человеческого не приходило на нашу землю. Гоголь — демон, хватающийся за крест. Я как-то не умею представить себе, чтобы Гоголь «перекрестился». Путешествовать в Палестину — да, быть ханжеей — да. Но перекреститься не мог. И просто смешно бы вышло.

Гоголь крестится — точно медведь в менюэте.

ВАРВАРА ДМИТРИЕВНА (*отрываясь от акафиста*). Ненавижу Гоголя.

РОЗАНОВ (*живо*). Почему?

ВАРВАРА (*мрачно*). Потому, что он смеется. (*Продолжает читать*).

РОЗАНОВ (*подняв указательный палец, благоговейно*). Это — канон мамочки... «Сатира» от ада и преисподней, и пока мы не пошли в него и еще живем на земле, т.е. в средних ярусах, сатира вообще недостойна нашего существования и нашего ума. Откуда эта беспредельная злоба? Смех не может ничего убить. Смех может только придавить. Появление Гоголя было бульшим несчастьем для Руси, чем все монгольское иго... В Гоголе было что-то от трупа.

3-Й ГОЛОС. Ты уже катилась в яму, моя Русь. Но я подтолкну, и ты слетишь в пропасть.

РОЗАНОВ (*ежась и дергаясь*). У, какой страшный! Страшный. Страшный.

3-Й ГОЛОС. Ты уже катилась ко всеобщему уравниению, к плоскости. Вот — черное зеркало. Темно. Мрачно. Твердь. Моей работы никто не разобьет. Поглядись в него, дохлятина, и умри с тоски.

РОЗАНОВ. Он попал, совпал с самым гадким и пошлым в национальном характере — с цинизмом, с даром издевательства у русских, с силою гогочущей толпы, которая мнет сапожищами плачущую женщину и ребенка, мнет и топчет слезы, идеализм и страдание. Грубого хохота всегда было много на Руси — насмешливый народец! — а стало еще больше... Замечательно, что Гоголь был вовсе неумен.

ФЛОРЕНСКИЙ (*живо*). В этом его сила.

РОЗАНОВ. Глупость еще с вами поборется, господа! Все русские прошли через Гоголя, всякий из нас — Вася, Митя, Катя. Толпа. Народ. Великое «все». Каждый отсмеялся.. (*Передразнивая*). «От души посмеялись», до животика, над этим «своим отечеством», над «Русью»-то.

1-Й ГОЛОС. Ха-ха-ха!

2-Й ГОЛОС. Ну и Русь! Ну и люди!

3-Й ГОЛОС. Не люди, а свиные рыла.

1-Й ГОЛОС (*издевательски*). Божии создания?

ГОЛОСА. Ха-ха-ха! Го-го-го!

РОЗАНОВ. Лиза заплакала. Я заплакал. (*Юродствуя*). Лизанька, уйдем отсюда. Лиза, не надо этого. Своя земля. В эту землю похоронят тебя и меня похоронят. Можно ли лечь в смешную землю? Лиза, Лиза, тот свет не смешон. Не смешна смерть. Лиза, Лиза, что же мы и туда предстанем, поджимая животики? Смеясь жили, смеясь умрем, народим смешных детей и от смешного мужа. Да зачем родить смешных детей? — не надо. И любиться со смешным человеком — не надо же. Лиза, Лиза! лучше умереть. Умереть лучше, легче, чем жить с Гоголем, читать Гоголя, вторить Гоголю, думать по Гоголю. Но ведь Гоголь — универс. Он и сам не знал (а может, и знал?) о себе, что он — универс, что около него ничего другого не растет, что около него все умирает, чахнет, как около Мертвого озера в Ханаане. Если бы Гоголь был частность, то, конечно, была бы великолепная страница литературы и великолепная минутка в жизни, но ведь он не частность и не минутка, он — все и один. Нет Пушкина около него! Какой же Пушкин около Повытчика Кувшинное Рыло? Пушкин — около Татьяны и Ленского, около их бабушек и тетушек и всей и всякой родни. У Гоголя — ни родных, ни людей. Скалы. Соленая вода. Нефть. Вонь. И — еще ничего... Крик ночной зловещей птицы... Двенадцать часов, полночь. Колдуны встают. Живые люди, бегите отсюда. Страшно.

ФЛОРЕНСКИЙ. Литература — вообще дрянь.

РОЗАНОВ (*внезапно накидывается на него*). Ну уж нет! Не все цинично на Руси. И не все цинично в литературе...

ФЛОРЕНСКИЙ. Но ведь вы сами постоянно ругаете русскую литературу и русских вообще.

РОЗАНОВ (*перебивает его*). Даже почти только и делаю, что ругаю их. Но почему я ненавижу всякого, кто тоже их ругает? И даже почти только и ненавижу тех, кто русских ненавидит и особенно презирает. Между тем и я, бесспорно, презираю русских, до отвращения. Аномалия.

ФЛОРЕНСКИЙ (*с интересом*). А русская философия?

РОЗАНОВ. С основания мира было две философии: философия человека, которому почему-либо хочется кого-то выпороть; и философия выпоротого человека. Наша русская вся — философия выпоротого человека... Ницше почтили потому, что он был немец и притом страдающий, больной. Но если бы русский и от себя заговорил в духе: «Падающего еще толкни», — его назвали бы мерзавцем и вовсе не стали бы читать. (*Внезапно осекается*). Как же мы могли возненавидеть Россию, проклять свою родину, возненавидеть самый состав русского человека, речь его, голос, звук, дыхание. За XIX век было рождено столько злобы, сколько не было от начала мира до XIX века.

ГОЛОС ПАДЧЕРИЦЫ РОЗАНОВА. Эпоха лакеев.

РОЗАНОВ. Чем их бедные обидели?

ГОЛОС ПАДЧЕРИЦЫ РОЗАНОВА. А зачем везде цари?

РОЗАНОВ. Другой бы поразился, что другой «в цвете», но злому «цвет на другом» — смерть самому. Уроды. И оттого, что безбожники. С паркета, из гостиных, из клубов несется клич...

ГОЛОС ПАДЧЕРИЦЫ РОЗАНОВА. Религия — миф, старый пережиток!

РОЗАНОВ. И это так громко и самоуверенно, что толпы не могут не смущаться и не верить. Между тем как религия реальна и вечна, но только рассмотреть ее можно из подземелий и страдания. (*Помолчав, убежденно*). Главная задача — убежать от холода. Кто любит русский народ — не может не любить церкви. Потому что народ и его церковь — одно. И только у русских это одно.

ФЛОРЕНСКИЙ. До какого предела мы должны любить Россию?

РОЗАНОВ. До истязания, до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до «наоборот нашему мнению», «убеждению», голове. Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно тогда, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно, именно, когда наша

«мать» пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее... Но и это еще не последнее: когда она наконец умрет и, обглоданная евреями, будет являть одни кости — тот будет «русский», кто будет плакать около этого остова, никому не нужного и всеми плюнутого.

11. «Иду! Иду! Иду»

РОЗАНОВ (*освещается на авансцене*). На главу всего символического и декадентского движения в нашей литературе, Мережковско-го, я плевал во все лопатки. Перипетии отношений моих к Мережковскому — целая «история», притом совершенно мне непонятная. Почему-то (*совершенно непонятно почему*) он меня постоянно любил, и, когда я делал невозможнейшие свинства против него в печати, до последней степени оскорбляющие, которые всякого бы измучили, озлобили, восстановили, которых я никому бы не простил от себя, — он продолжал удивительным образом любить меня. Я его не люблю, но почему-то не могу забыть. Точно я прошел мимо «вечного несчастья». И это «несчастье» болит во мне. (*Помолчав*). Из всей России Мережковский знал только Варшавскую железную дорогу, по которой ездил за границу. Когда я его впервые узнал, он и был таким международным воляпюком, без единой-то русской темы, без единой складочки русской души. У него был отвлеченный, как у Мериме, восторг к Пушкину, удивление перед Петром; но ничего другого, никакой более конкретной и осязаемой связи с Россией не было. Заглавие его книжки «Вечные спутники», где он говорит о Плинии, Кальдероне, Пушкине, Флобере, хорошо выражает его психологию как человека, дружившего в мире и истории только с несколькими ослепительными точками всемирного развития, но не дружившего ни с миром, ни с человечеством. (*На боковой сцене освещается Мережковский*).

РОЗАНОВ (*озлобленно набрасывается на него*). «Идейно» там вы можете говорить что угодно, а как вас положить в одну постель с курсисткой — вы пхнете ее ногой. Все этим и решается. А с попадьей если так же, то вы вцепитесь ей в косу и станете с ней кричать о своих любимых темах, и, прокричав до четырех утра, все-таки в конце концов совокупитесь с нею в четыре часа, если только вообще можете совокупляться (*в чем я сомневаюсь*). В этом все дело, мой милый, — с кем можешь совокупляться! А разговоры — просто глупости, «туда», «сюда», «и то, и се».

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. Иной раз мне кажется, что Мережковского нет. Что Мережковский — это «тень около другого», вернее — тень, отбрасываемая на читателя. И говорят: «Мережковский», «Мережковский», а его вовсе нет, а есть (*загибает пальцы*): Юлиан, Леонардо, Петр, христианство... и проч. Множество. А среди его, в промежутках между вещами, — кто-то, что-то, дыра, и в этой дыре тени всего... Но тени не суть вещи и «универсальный» Мережковский вовсе не существует. Оттого в эту «пустоту» набиваются всякие мысли, всякие чувства, всякие восторги, всякие ненависти... потому именно, что все сие место — пусто... Уж если что и воняет, так это Россия. А Мережковский и дурной запах несовместимы. Он, мне кажется, родился в скляночке с одеколоном. Не умею, совершенно не умею представить его себе делающим естественные отправления. Кстати, я ни разу за много лет знакомства не видел, чтобы он плюнул или высморкался. Чудовищно. Я уверен, у них не водится в квартире клопов. Клопы умирают, как только Мережковский переехал в квартиру.

Освещается боковая сцена: редакция «Русского слова».

МЕРЕЖКОВСКИЙ и ФИЛОСОФОВ (*входят*). Мы или Розанов-Варварин участвуем в газете.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. С 1912 г. статьи под псевдонимом В. Варварин перестали публиковаться в этой газете.

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. И сколько же я нашему духовенству корост засыпал за воротник... Но между теми, кто знал меня, да из незнавших многие, отнеслись, отвергая мои идеи, враждуя с ними в печати и устно, не только добро ко мне, но и любяще... Куда дальше (*загибает пальцы*): Гермоген, требовавший летом 1912 г. отлучить меня, в ноябредектябре дважды просился со мной увидеться. Епископ Сергей (Финляндский), знавший о «всем возмутительном моем образе мыслей», тем не менее, когда «друг» лежал в Евангелической больнице после третьей операции, приехал посетить ее, и приехал по заботе митрополита Антония, вовсе ее ни разу не видевшего, и который и меня-то раза два-три видел, без всяких интимных бесед. И везде — деликатность, везде — тонкость: после такой моей страшной вражды к ним, и совершенно непереносимых обвинений. Но светские: какими они ругательствами меня осыпали, едва я проводил рукою против шерсти их партии. Из этого я усмотрел, до чего Церковь теплее светской жизни *en masse*: сердечнее, душевнее, примиреннее, прощающее. И если там был огонь (инквизиция!), то все-таки это не плаха позитивистов: холодная, и с холодным железом. И я бросился в конце 1911 г. к Церк-

ви: одно в мире теплое, последнее теплое на земле. Вот моя биография и судьба... Иду в Церковь! Иду! Иду! Мой выбор решен. Молитва — или ничего. Или: Молитва — и игра. Молитва — и пиры. Молитва — и танцы. Но в сердцеvine всего — молитва. Есть молящийся человек — и можно все. Нет его — и ничего нельзя. Это мое *credo*, и да сойду я с ним в гроб. Я начну великий танец молитвы... (*Все более увлекаясь, пускается в гротескный пляс*). С длинными трубами, с музыкой, со всем... и все будет дозволено, потому что все будет замолено. Мы все сделаем, потому что после всего поклонимся Богу. Но не сделаем лишнего, сдержимся, никакого «карамазовского»: ибо и в танцах мы будем помнить Бога и не захотим огорчить Его.

(*Затемнение*).

12. «Звериное чувство»

На основной сцене спорят Розанов и Поэт. На боковой курит Гиппиус, наблюдая за ними.

ПОЭТ. В Библии нет личности и нет духа поэзии, пришедшего только с христианством. Евреи и понятия не имели о нашем чувстве влюбленности — в мир, в женщину.

РОЗАНОВ (*наскაკивая на него*). Да помилуйте, батенька, да что вы такое говорите! А «Песнь песней», а огонь, пылание, любовь еврейства? Вы же словами своими еврейству изменяете!

ПОЭТ (*иронически*). А вы, на самом деле, больше еврей, чем я. (*Надменно вскинув голову, медленно удаляется со сцены*).

РОЗАНОВ (*беспомощно разводя руками, обращаясь к Гиппиус*). Да что же это, в самом деле! Ведь не атеист же он?

ГИППИУС (*поддразнивая его*). А почему бы нет?

РОЗАНОВ (*возмущенно*). Но он же еврей, а еврей не может быть атеистом! Нет антирелигиозного еврея, что бы он там про себя ни думал, ни воображал, нет и не может быть! В каждом, несмотря ни на что, Бог — насквозь!

ГИППИУС (*задумчиво*). Недаром к Аврааму был зов Божий... (*Насмешливо прищуриваясь*). Да вы и в самом деле — их, даже нет: больше еврей, чем они сами.

РОЗАНОВ (пылко, чеканя слова). Бог призвал Авраама, а я сам призвал Бога. Вот и вся разница.

ГИППИУС (*иронически цитируя Розанова*). Да и «в Библии, с ее культом пола и деторождения», — в отличие от Евангелия — «все понятно».

РОЗАНОВ (*подхватывает, не замечая насмешки*). В поле — сила, пол есть сила. И евреи соединены с этою силою, а христиане с нею разделены. Вот отчего евреи одолевают христиан. Тут борьба в зерне, а не на поверхности, — и в такой глубине, что голова кружится. Дальнейший отказ христианства от пола будет иметь последствием увеличение триумфов еврейства. Вот отчего так вовремя я начал проповедовать пол. Христианство должно хотя бы отчасти стать фаллическим: дети, развод, т.е. упорядочение семьи и утолщение ее пласта, увеличение множества семей. (*В зал, словно заклиная*). Благодарю каждый миг бытия и каждый миг бытия увековечивай. Смысл — не в Вечном; смысл — в Мгновениях. Мгновения-то вечны, а Вечное — только обстановка для них. Квартира для жильца. Мгновение — жилец, мгновения — я. Солнце. Мир живет великими заворожаниями. Мир вообще есть ворожба. И круги истории, и эпициклы планет. Бог охоч к миру. А мир охоч к Богу. Вот религия и молитвы. Мир «причесывается» перед Богом, а Бог говорит: «Как это — хорошо». Немножко и мир «ворожит» Бога: отдал Сына своего Единородного за мир. Вот тайна. Ах, не холодеет еще мир. Это — только кажется. Горячность — сущность его, любовь есть сущность его. И смуглый цвет. И пышущие щеки. И перси мира. И тайны лона его. И маленький Розанов, где-то закутавшийся в его персях. И вечно сосущий из них молоко. И люблю я этот сосок мира, смуглый и благовонный, с чуть-чуть волосами вокруг. И держат мои ладони упругие груди, и далеким знанием знает Главизна Мира обо мне, и бережет меня. И дает мне молоко, и в нем мудрость и огонь. Потому-то я люблю Бога...

На основную сцену влетает Гершензон.

РОЗАНОВ (*наскაკивая на него и размахивая письмом*). Вот, полюбуйтеся — длинное письмо: пишет студент...

1-Й ГОЛОС. Тяжело обременил отца, а уроки — вы знаете, что такое уроки!

РОЗАНОВ (*резко*). Не знаю.

1-Й ГОЛОС. Прочел в «Уединенном», что у вас 35000: поэтому не дадите ли мне две с половиной тысячи на окончание курса?

РОЗАНОВ. Почему отцу — тяжело, а чужому человеку не тяжело? И почему не прочел там же, в «Уединенном», что у меня одиннадцать человек кормятся около моего труда. Но студенту вообще ни до чего другого, кроме себя, нет дела. Фамилия нерусская, к счастью. Две с половиной тысячи не на взнос платы за учение, а чтобы (*передразнивая*) «не обременять отца» едой, комнатой и прочим. Наверное — и удовольствиями... В социальном строе один везет, а девятеро лодырничают. И думается: социальный вопрос не есть ли вопрос о

девяти дармоедах из десяти, а вовсе не в том, чтобы у немногих отнять и поделить между всеми. Ибо после дележа будет 14 на шею одного трудолюбца; и окончательно задавят его. «Упразднить» же себя и даже принудительно поставить на работу они никак не дадут, потому что у них большинство голосов, да и просто кулак огромнее. Ведь у нас решительно на пять лодырничавших придется только один труженик. Вот еврейско-русский вопрос под углом одного из тысячи освещений.

ГЕРШЕНЗОН. Вы чувствуете национальность. Это — звериное чувство.

РОЗАНОВ. Национальная идея есть святая и чудная идея. Эта идея — аристократическая и гордая. Она не «всего хочет». Она — не собака. А космополитизм — именно собака, которая ничем не брезгует. Собака и Мордка из Киева, который отовсюду брал лучшее: просвещение — из университета, деньги — из полиции, великие идеи — из «Русского Богатства», а вдохновение на сегодня — из «Речи». Космополитизм — мертвечина и механизм. Начавшись маркизом Позою — он кончит Богровым: ибо душа Позы умрет, задохнется, изломается, исказится. А когда она умрет, ее разложение явится в преступлении. Космополитизм — преступление, потому что сама его идея — мертвая, механическая. Потому что, относясь к истории, она внелична. Ибо история — это всегда личность, как и человек — лицо. Национализм есть творчество, которое и может быть только личным, «своим» — у каждого, у человека, у народа. Космополитизм — это всеобщая бездарная подражательность.

ГЕРШЕНЗОН. Ну, батенька, вы же не станете отрицать энергии и творческой силы евреев.

РОЗАНОВ. Сила еврейства в чрезвычайно старой крови... Не дряхлой: но она хорошо выстоялась, и постоянно полировалась (борьба, усилия, изворотливость). Вот чего никогда нельзя услышать от еврея: «как я устал», и — «отдохнуть бы». А что касается творческой силы... Почти не встречается еврея, который не обладал бы каким-нибудь талантом; но не ищите среди них гения. Ведь Спиноза, которым они все хвалятся, был подражателем Декарта. А гений неподражаем и не подражает.

ГЕРШЕНЗОН. Антисемит!

РОЗАНОВ. Антисемитизмом я, батюшка, не страдаю: но мне часто становится жаль русских, — как жалеют и детей маленьких, — безвольных, бесхарактерных, мило хвастливых, впечатлительных, великодушных, ленивых и «горбачих по отцу». Право, русские напоминают собою каких-то арабов, странствующих по своей земле и «при свете

звезд поющих песни». Что касается евреев, то, не думая ничего о немцах, французах и англичанах, питаю почти гадливость к «полячишкам», я как-то и почему-то «жида в пейсах» и физиологически (почти половым образом) и художественно люблю и, втайне, в обществе всегда за ними подглядываю и люблюсь. Мне все евреи и еврейки инстинктивно милы.

(Гершензон, возмущенно всплескивая руками, уходит со сцены).

ГИППИУС *(бросает насмешливо в зал)*. Розанов все, бывало, жаловался, что жида заедают в гимназии его детей. И главное чем: симпатичностью!

ГОЛОС ТАНИ. Розенблюм — еврей?

РОЗАНОВ *(озлоблено)*. Да!

ГОЛОС ТАНИ. Ах, какой милый!

ГОЛОС ВЕРЫ. А Набоков?

РОЗАНОВ *(угрюмо)*. Набоков — русский.

ТАНЯ и ВЕРА. Сволочь!

РОЗАНОВ. Вот чем евреи ужасны.

ГИППИУС. В свое время Владимир Соловьев называл это «зоологическим национализмом».

(Затемнение на боковой сцене).

РОЗАНОВ. Я настроен против евреев: убили — все равно Столыпина или нет, — но почувствовали себя вправе убивать «здорово живешь» русских. У меня то же чувство, как у Моисея, увидевшего, как египтянин убил еврея: «убил Египтянина и скрыл его в песке». После смерти Столыпина у меня как-то все оборвалось к ним (посмел бы русский убить Ротшильда и вообще «великого из ихних!»). Это нахальство натиска, это «по щеке» всем русским — убило во мне все к ним, всякое сочувствие, жалость.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. После статей Розанова «Андрюша Ющинский»; «Наша кошерная печать» и др., опубликованных в «Земщине» в связи с «делом Бейлиса», Мережковский, Философов и др. подняли об исключении Розанова из Религиозно-Философского общества.

РОЗАНОВ. Евреи всегда наглы. В Европе, собственно, они не умеют говорить европейским языком, т.е. лстивым, вкрадчивым и лукавым, но вежливым, а орут как в Азии, ибо и суть азиаты, грубияны и дерзки. Это — гогочущие пророки! Они обо всякой курице, т.е. в торге, пророчествуют.

1-Й ГОЛОС. Ефа за ефу.

2-Й ГОЛОС. Отчего ефу не выверяешь?

3-Й ГОЛОС. Отчего весы не верны?

РОЗАНОВ. Иголки их глубоко колются. Еврей всегда начинает с услуг и услужливости и кончает властью и господством. Оттого в первой фазе он неуловим и неустраним. 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... (*Кривляется, передразнивая воображаемого оппонента*). «Мы купили глупого русского профессора. Дорого заплатили. И он 43 года исподволь подготавливал все: плевал за нас на Россию, отрекался вместо нас от Христа, высмеивал вместе с нами темные христианские суеверия. Мы ему платили обедом, экипировкою и типографией. Он печатал книги в нашем духе и распространял в нашем духе сочинения в «Подвижном каталоге» своего европейского и еврейского журнала. Он плевал на все русское, обедал же у барона Гинсбурга»... Русский голос все спадал. Русская грудь начинала кашлять. Газеты одна за другою, журналы один за другим стали переходить в еврейские руки. У них «сотрудничают» русские люди — и само собою, что они уже ни слова не говорят о еврее, а продолжают все старую литературную песню: что «все русское гнило». (*Озлобленно*). Потом пришел этот Витте из «международной» Одессы и женатый на еврейке. Без сомнения, были анонимные негласные пути, которыми евреи двигали Витте вперед, проводили его, рекомендовали и защищали его. Вообще закулисная история Витте еще не раскрыта. Витте был вообще циник, — далекое будущее России ему было вовсе не интересно. Ему подавай «сейчас» и «горяченькое», как всякому колонисту, чужеродцу и еврею.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. 14 ноября 1913 г. Совет Религиозно-философского общества постановил, что последние выступления Розанова в печати несовместимы с общественной порядочностью и делают невозможной совместную работу с ним в одном и том же общественном деле. После этого Совет обратился к Розанову с предложением самому выбыть из числа членов, дабы не оглашать постановление в общем собрании Общества.

РОЗАНОВ. Я предпочел бы, чтобы меня исключили из Общества формально и по такому-то параграфу, так как это представляет свой интерес.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. На второе письмо Совета Розанов не ответил. 11 декабря 1913 г. Совет постановил предложить общему собранию исключить Розанова из числа членов Религиозно-философского общества.

ГОЛОС ФИЛОСОFOVA: Общество должно исключить или нас, или Розанова. Именно так вопрос мы и ставим.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. 19 января 1914 г. состоялось собрание Религиозно-философского общества для исключения Розанова. Во время ожесточенной дискуссии Розанова защищали, в первую очередь, священники.

1-Й ГОЛОС. Неужели только один Розанов говорил нам жестокие вещи? Что же, мы стали бы изгонять из нашего Общества и Константина Леонтьева, который тоже говорил жестокие вещи?

2-Й ГОЛОС. Помоги были вылиты на личность писателя!

ГОЛОС ФИЛОСОFOVA. Религиозно-философское общество должно очиститься от скверны.

ГОЛОС МЕРЕЖКОВСКОГО. Или мы, или Розанов.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. Из-за отсутствия кворума заседание было отложено до 26 января 1914 г. Второе заседание по исключению Розанова затянулось до глубокой ночи. Резолюция собрания была принята 41 голосом при 10 «против» и двух воздержавшихся.

3-Й ГОЛОС. Выражая осуждение приемам общественной борьбы, к которым прибегает Розанов, общее собрание действительных членов присоединяется к заявлению Совета о невозможности совместной работы с В.В.Розановым в одном и том же общественном деле.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. Сам Розанов на заседаниях не присутствовал и формально оставался членом Религиозно-философского общества до 15 февраля 1914 г., когда направил его председателю официальное письмо.

РОЗАНОВ. Прошу исключить меня из Религиозно-философского общества на том основании, что в члены его баллотируется защитник Бейлиса на судебном процессе в Киеве, Грузенберг.

ГОЛОС БИОГРАФА РОЗАНОВА. На самом деле, речь шла об однофамильце известного адвоката — как и во многих других случаях, Розанов невольно или сознательно спутал имена.

РОЗАНОВ (*брызгая слюной и трясясь от злости*). Все евреи, от Спинозы до Грузенберга, не могут отвергнуть, что когда произносится слово «еврей», то все окружающие чувствуют подозрение, недоверие, ждут худого, ждут беды себе. Что? Почему? Как? Неизвестно. Но не поразительно ли это общее беспокойство, и недоверие, и страх? Отчего никто не кричит? Отчего Россия не стонет? О, рабья страна: целуешь кнут, который тебя хлещет по морде. И палачи эти — от Чернышевского до Горького, а рабы — это Академия наук и университеты, и журналы, все... Пришел вонючий разночинец. Пришел со своею ненавистью, пришел со своею завистью, пришел со своею грязью. И грязь, и зависть, и ненависть имели, однако, свою силу, и это окружило его ореолом «мрачного демона отрицания»; но под демоном

скрывался просто лакей. Он был не черен, а грязен. И разрушил дворянскую культуру от Державина до Пушкина. Культуру и литературу. Молодые же люди, которые не могли разобраться во всех этих «авторитетах», от Герцена и Щедрина до Пешехонова, и взяли в руки бомбы... «Надо раздавить гадов». Ну, а что Россия — гадость, об этом кто же у нас не писал. Если же человек поверит, что, кроме него и «любимого автора» — Чернышевского, ничего порядочного на Руси нет и никогда не было, и что папаши наши были свиньи, а дедушки были прохвосты, и вся Россия только и занималась, что прохвостными делами, — то с ума можно сойти. Или кого-нибудь убить. И вот вся Россия разделилась на два лагеря: «гадов», которых надо «раздавить», и святых героев, золотых людей, которые вправе раздавить.

13. «Свинство, интимность, задушевность»

ГОЛОС ГИППИУС. Мелькнули годы. Как вспыхнувшая зарница — радость революции.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Жизнь есть вереница фактов и понуждений. Нужен и меч в истории, нужно и слово. Прекрасно слово, но необходим бывает и меч.

На основной сцене — Розанов и огромный, красивый солдат (март-апрель 1917 г.).

СОЛДАТ (*вслушиваясь в гул голосов*). Как отвратительно... Как отвратителен тон заподозривания среди этого Совета солдатских и рабочих депутатов. Я пришел в Таврический Дворец и не верю тому, что вижу... Я пришел с верою — в народ, в демократию.

РОЗАНОВ. Да кто вы?

СОЛДАТ. Солдат из Финляндии — стоим в Финляндии... Я, собственно, еврей...

РОЗАНОВ. Я — русский. Русский из русских. Но я хочу вас поцеловать. (*Крепко целуются*).

(*Солдат уходит со сцены*).

РОЗАНОВ (*обращаясь к залу*). Русские в странном обольщении утверждали, что они «и восточный, и западный народ», соединяют «и Европу, и Азию в себе», не замечая вовсе того, что скорее они и не западный, и не восточный народ, ибо что же они принесли Азии, и какую роль сыграли в Европе? На востоке они ободрали и споили бурят, черемисов, киргиз-кайсаков, ободрали Армению и Грузию, запретив даже слушать свою православную обедню по-грузински. В Европе явились как Герцен и Бакунин и «внесли социализм», которого (иронически) вот именно не хватало Европе. Между Европой и Ази-

ей мы явились именно (чеканит) межеумками, т.е. именно нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли. Помню, как-то Страхов говорил мне с печалью и отчасти с восхищением.

1-Й ГОЛОС. Европейцы, видя во множестве у себя русских туристов, поражаются талантливостью русских и утонченным их развратом.

РОЗАНОВ. Вот это — так. Но принесли ли мы семью? добрые начала нравов? Трудоспособность? Ни-ни-ни. (*Понизив голос*). Тогда как мы «и не восточный, и не западный народ», а просто ерунда, — ерунда с художеством, — евреи являются на самом деле не только первенствующим народом Азии, давшим уже «не кое-что», а весь свет Азии, весь смысл ее, но они гигантскими усилиями, неутомимой деятельностью становятся мало-помалу и первым народом Европы... Посмотрите, встрепитесь, опомнитесь: несмотря на побои, как они часто любят русских и жалеют их пороки, и никогда по-гоголевски не издеваются над ними. Над пороком нельзя смеяться, это — преступно, зверски. И своею и нравственною, и культурною душою они никогда этого и не делают. Я за всю жизнь никогда не видел еврея, посмеявшегося над пьяным или над ленивым русским. Это что-нибудь значит среди оглушительного хохота самих русских над своими пороками. Среди наших очаровательных: Фонвизин, Грибоедов, Гоголь, Щедрин, Островский. А вот слова, которые я слышал от евреев... (*Обращаясь к воображаемому собеседнику*). Послушайте, как вы смотрите на русского священника?

1-Й ГОЛОС. При всех его недостатках, я все-таки люблю его. Люблю? Это — мало: можно ли не чтить его: сельский священник получает корку хлеба, а сколько труда он несет!

РОЗАНОВ. Это доктор Розенблюм, в Луге, в 1910 г. Я думал, он — немец. Расспросил — еврей. А другой раз, при экспертизе, пришлось опросить какого-то врача-еврея, и он сказал серьезно...

2-Й ГОЛОС. Я вообще привык думать, что русский врач есть достойное и нравственное лицо.

РОЗАНОВ. Я так был поражен обобщенностью вывода и твердостью тона. И за всю жизнь я был поражаем, что несмотря на побои, погромы, взгляд евреев на русских, на душу русскую, на самый даже несносный характер русских, — уважителен, серьезен. Я долго, многие годы, приписывал это тому, что «евреи хотят еще больше развратиться русским», но в конце концов вижу, что это — не так. Что стоило безумное оклеветание в душе моей, а на самом деле евреи уважительно, любяще и трогательно относятся к русским, даже со странным

против европейцев предпочтением. И на это есть причина: среди «свинства» русских есть одно дорогое качество — интимность, задушевность. Евреи — то же. И вот этою чертою они ужасно связываются с русскими. Только русский есть пьяный задушевный человек, а еврей есть трезвый задушевный человек. (*Уходит в затемнение*).

Освещается основная сцена: Петроград, угол Литейной и Бассейной, март-апрель 1917 г. Толпа перед трамваем.

ПОЖИЛОЙ ЕВРЕЙ (*старается сесть с женой с передней площадки в переполненный трамвай*). Пожалуйста, пропустите: мы опаздываем к отходу финляндского поезда.

(*Подходит Розанов; осторожно подсаживает его жену*)

ПЬЯНЫЙ СОЛДАТ (*внезапно хватая Розанова за плечо*). С передней площадки запрещено садиться. Разве ты не знаешь?

РОЗАНОВ (*оттолкнув его, продолжает поддерживать и пропихивать еврейку, обращаясь к еврею*). Садитесь, садитесь скорее!

ПЬЯНЫЙ СОЛДАТ (*другим солдатам*). На помощь!

РОЗАНОВ. Дурак!

ПЬЯНЫЙ СОЛДАТ (*указывая на Розанова*). Тащите его в комиссариат, он оскорбил солдата!

РОЗАНОВ (*смущенно*). С комиссариатом я ко всякому обеду у себя опоздаю.

ПЬЯНЫЙ СОЛДАТ (*злбно, в сторону еврея*). Ж-ж-жид проклятый...

ПОЖИЛОЙ ЕВРЕЙ (*удивленно*). Для чего же вы говорите так?

Мы же все — братья!

Затемнение на основной сцене.

РОЗАНОВ (*в зал*). Потом уже я понял, что мне нужно было, сняв шапку, почти до земли поклониться ему и сказать: «Вот я считаюсь врагом еврейства, но на самом деле я не враг: и прошу у вас прощения за этого грубого солдата»... Звук этого голоса, какого на русской, извините, похабной улице, — не услышишь. Никогда, никогда, никогда. Евреи наивны: евреи бывают очень наивны. Тайна и прелесть голоса — дребезжащего, старого, заключалась в том, что этот еврей, — так, из полуобразованных, мещан, — глубоко и чисто поверил, со всем восточным доверием, что эти плуты русские и в самом деле...

ГОЛОС СТАРОГО ЕВРЕЯ. Что-то почувствовали в душе своей...

ГОЛОС СОЛДАТА-ЕВРЕЯ. Не стерпели старого произвола...

ГОЛОС СТАРОГО ЕВРЕЯ. Возгласили свободу...

РОЗАНОВ. Тогда как, по заветам русской истории, это были просто Чичиковы, ну — Чичиковы в помеси с Муразовыми. Но уже никак не больше! Форма. Фраза. И вдруг это так прорезало музыкой. Нельзя объяснить, не умею. Но даже до Чудной Девы мне что-то

послышалось в голосе. «Величит душа моя Господа, и возрадуется дух мой о Боге Спасе моем». Я хочу то сказать, что все европейское как-то необыкновенно грубо, жестко сравнительно с еврейским. Тут тайна Сирии и их жарких стран. Тут та тайна еще, что они Иова слушают не две тысячи лет, а пять тысяч лет, да, очевидно, и слушают-то другим ухом.

(Затемнение).

14. «Попробуйте распять солнце!»

ГОЛОС РОЗАНОВА. Христианство прогнило. Христианство может быть только разрушено. Это — система мысли, и спасения христианству нет никакого. В печати я только хитрил, хитрил много, ради цензуры и глупых читателей. Но во мне самом оно было совершенно разрушено, до основания, до песчинки... Никакого нет сомнения, что «Апокалипсис» — не христианская книга, а — противохристианская. Что «Христос», упоминаемый в нем, «с мечом, исходящим из уст его» и с ногами, «как из камня сардиса и халкедона», — ничего же общего не имеет с повествуемым в Евангелиях Христом. В устройении Неба — ничего общего с какими бы то ни было представлениями христианскими. Вообще — «все новое». Тайнозритель Сам срывает звезды, уничтожает землю, все наполняет развалинами, все разрушает, разрушает — христианство, странным образом «плачущее и вопиющее», бессильное и никем не вспомоществуемое. И сотворяет новое, как утешение, как «утертые слезы» и «облечение в белые одежды». Сотворяет радость на земле — именно на земле, — превосходящую какую бы то ни было радость, изжитую в истории и испытанную человечеством... Если окинуть всю компоновку Апокалипсиса и спросить себя: «Да в чем же дело, какая тайна суда над церквами, откуда гнев, ярость, прямо рев Апокалипсиса» (ибо это книга ревушая и стонущая), то мы уткнемся в наши времена! Да — в бессилии христианства устроить жизнь человеческую, — дать «земную жизнь», именно — земную, тяжелую, скорбную. Что и выразилось к нашей минуте, — именно к нашей, теперешней, в которую «не Христос провозит хлеба, а — железные дороги». Христианство вдруг все позабыли, в один момент — мужики, солдаты, — потому что оно не вспомоществует, что оно не предупредило ни войны, ни бесхлебицы. И только все поет, и только все поет. Как певичка.

1-Й ГОЛОС (издевательски). Слушали мы вас, слушали. И перестали слушать.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Ужас, о котором еще не догадываются: что не грудь человеческая сгноила христианство, а христианство сгноило грудь человеческую. Вот рев Апокалипсиса. Без этого не было бы «земли новой» и «неба нового». Без этого не было бы вообще Апокалипсиса. Апокалипсис требует, зовет и велит новую религию. Вот его суть. Ужасно апокалипсично — «сокровенно!» — ужасно странно, что люди, народы, человечество переживают апокалипсический кризис. Но что само христианство кризиса не переживает!. Народы «поют новую песнь», утешаются, облакаются в белую одежду и ходят «к древу жизни», на «источники вод». Куда ни папы, ни прежние священники вовсе никого не водили. Блудницы вопиют. Первосвященники плачут. Цари стонут. Народы извиваются в муках... но остаток от народа спасается и получает величайшее утешение, в котором, однако, ни одной черты христианского уже не сохраняется. Апокалипсис — это событие. Что-то похожее на то, что Вселенная изрыгнула его сейчас после того, как другой Учитель тоже Вселенной проговорил свои вешие и грозные слова, тоже в первый раз произнес «суд миру сему». Апокалипсис как бы ревет в «конце времен», для «конца времен», для «последнего срока человечества». Апокалипсис как бы спрашивает: да, Христос мог описывать «красоту полевых лилий», призвать слушать себя «Марию сестру Лазаря», но Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он «без зерна мира», без ядер, без икры; не травянист, не животен; в сущности — не бытие, а почти призрак и тень, каким-то чудом пронесшаяся по земле. Тенистость, тенность, пустынность Его, небытийственность — сущность Его. Как будто это — только Имя, «рассказ». И что «последние времена» потому и покажутся так страшны, до того невероятно ужасны, так вопиюще «голодны», а сами люди превратятся в каких-то «скорпионов, жальщих самих себя и один другого», что вообще-то — «ничего не было», и сами люди — точно с отошавшими отвислыми животами, и у которых можно ребра сосчитать, — обратились таинственным образом в «теней человека», в «призраки человека», до известной степени — в человека «лишь по имени». Не узнаем ли мы себя здесь? И как тогда не реветь Апокалипсису и не наполнять Престол Небесный — животными, почти — животами, брюхами — все самых мощных животных, тоже — ревуших, кричащих, вопиющих — льва, быка, орла, девы. Все — полет, все — сила. Апокалипсис орет..

1-Й ГОЛОС. Больше мяса!

2-Й ГОЛОС. Больше вопля!

3-Й ГОЛОС. Больше рева!

1-Й ГОЛОС. Мир отошал!

2-Й ГОЛОС. Мир болен!

3-Й ГОЛОС. Таинственная Тень навела на мир хворь!

1-Й ГОЛОС. Мир умолкает...

2-Й ГОЛОС. Мир безжизнен...

3-Й ГОЛОС. Скорее, скорее!

1-Й ГОЛОС. Пока еще не поздно!

2-Й ГОЛОС. Пока еще последние минуты длятся!

3-Й ГОЛОС. Поворот всего назад!

1-Й ГОЛОС. Новое небо!

2-Й ГОЛОС. Новые звезды!.

3-Й ГОЛОС. Обилие вод жизни!

1-Й ГОЛОС. Древо жизни!

ГОЛОС РОЗАНОВА (*восторженно*). Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство и кончится. Вот — ограничение христианства, против которого ни обедни, ни панихиды не помогут. И еще об обеднях: их много служили, но человеку не стало легче. Христианство не космологично, «на нем трава не растет». И скот от него не множится, не плодится. А без скота и травы человек не проживет. Значит, при всей красоте христианства, человек все-таки с ним одним не проживет. Хорош монастырек — в нем полное христианство, — а все-таки питается он около соседней деревеньки. И без деревеньки все монахи перемерли бы с голоду. Само в себе и одно — христианство проваливается, «не есть», гнило, голодает, жаждет. Что питается оно — не христианством, не христианскими знаками, не христианскими произрастаниями. Хороша была беседа Спасителя к пяти тысячам народа. Но пришел вечер, и народ возглашал...

ГОЛОСА. Учитель, хлеба!

ГОЛОС РОЗАНОВА. Христос дал хлеба. Одно из величайших чудес. Не сомневаемся в нем. О, несколько, нимало, ни йоточки, Но скажем: каково же солнце, которое неизреченным тьмам народа дает хлеб, — дает как «по службе», «по должности», почти «по пенсии». Дает и может дать. Дает и, значит, хочет дать? У солнца — воля и хотение? Но тогда — ваал-солнце? ваал-солнце финикинцян? И тогда поклонимся Ему? Ему и его великой мощи? Ему и его великому, благородному, человеколюбивому хотению? Солнце больше может, чем Христос — это сам папа не оспорит. Богочеловеческий процесс воплощения Христа потрясается. Он потрясается в бурях, он потрясается в молниях... Он потрясается в голодовках человечества, которые настали, настают ныне, в вопияниях народных...

1-Й ГОЛОС. Мы вопияли Христу, и он не помог!

2-Й ГОЛОС. Он немощен!

ГОЛОС РОЗАНОВА. Помолится Солнцу: оно больше может! Оно кормит не 5000, а тьмы тем народа. Мы только не взирали на Него. Мы только не догадывались.

3-Й ГОЛОС. Мясa!

1-Й ГОЛОС. На ребра!

2-Й ГОЛОС. В брюхо!

3-Й ГОЛОС. Детям нашим и нам!

ГОЛОС РОЗАНОВА. Христос молчит. Не правда ли? Так не тень ли он? Таинственная Тень, наведшая отошание на всю землю... Христом вывалена вся начинка из пирога, и то называется «христианством». Вкусно ли? Видите ли вы синие волны Средиземного моря, и Адриатику, Рим и Египет? Полно. Солнце. Счастье. О, не надо христианства. Не надо, не надо... Ужасы, ужасы. Господи Иисусе! Зачем Ты пришел смутить землю? Смутить и отчаять? Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны. Попробуйте распять солнце. И вы увидите — который Бог.

15. «Ледяные воды поднимались к сердцу»

ГИППИУС (*высвечивается на боковой сцене*). Тьма, грохот, кровь и — последнее молчание. Тогда время остановилось.

На основной сцене — РОЗАНОВ (*мечется на кровати во сне*). Вася, дорогой мой сын!

На верхней сцене — шеренга солдат, за ней — лысый генерал и старичок, что-то шамкающий беззубым ртом. Перед шеренгой — толпа волнующихся рабочих, среди них — сын Розанова, Вася, кипящий негодованием.

ГЕНЕРАЛ: Расстрелять!

РОЗАНОВ (*приподнимаясь на кровати, глядит на Васю, в испуге*): Пли!

(*Затемнение*).

ГОЛОС ГИППИУС. И мы стали «мертвыми костями, на которые идет снег». Наступил восемнадцатый год.

На основной сцене — Розанов влезает с руками, ногами, головой в дымящийся камин, все дальше и дальше в огонь. Родные ташат его из огня.

РОЗАНОВ. Безумно люблю камин! Безумно хочется тепла! Безумно хочу сметаны! Безумно хочу шуки!

(*Затемнение*).

ГОЛОС ГИППИУС. Сначала еще видались кое с кем...

На боковой сцене высвечиваются Гиппиус и Биограф Розанова.

ГИППИУС. Не знаете ли, что Розанов?

На основной сцене — РОЗАНОВ (*бродит, собирая окурки; поднимает голову, вяло*). В 1917 г. я непрерывно думал о самоубийстве. Без керосина, без мыла... Устал. Не могу. Две-три горсти муки, две-три горсти крупы, пять круто испеченных яиц — могут часто спасти день мой... Семья наша голодна: 12-й день — ни хлеба, ни муки. Хоть бы каши немного. Творог со сметаной, коей весь грустный год я даже не пробовал. И с молоком. И немножко сахара толченого. Как прекрасное былое. (*Шепчет, словно заклинание*). Булочки, булочки... Хлеба пшеничного... Мяса бы немного...

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Он в очень тяжелом положении. Был здесь, в Петербурге. Потом уехал, с семьей, — или кто-то увез его. Семья живет под Москвой, в Троице-Сергиевском посаде.

ГИППИУС. Их, вероятно, Флоренский в Лавре устроил.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Кажется, да...

РОЗАНОВ (*поднимает голову, в зал*). Сегодня сыт... (*Оживляясь*). Знаете, милого творожку я съел чуть-чуть — не более четырёх раз за зиму. Хотя покупал, но — детям и жене. Они так жадно накидывались и поспешно съедали, что жаль было спросить: «Дайте и мне». (*Тихо*). А ужасно хотелось.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Живут они очень плохо. Сам Василий Васильевич, говорят, стал странный и больной. Такой нищий, что на вокзале собирает окурки. Варвара Дмитриевна все больна, почти не ходит. (*Помолчав*). И, знаете, сын их умер.

РОЗАНОВ (*поднимает голову, бессвязно*). Всегда у него умные, серьезные глаза. Плохая память, старается, трудно — потому и серьезен.

ГИППИУС. Как? Вася умер?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Да, умер. Его взяли в Красную Армию.

ГИППИУС. Да ведь ему лет пятнадцать-шестнадцать!

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Теперь набирают молодежь, даже четырнадцатилетних. Отправили куда-то далеко, к Польше. Да он не доехал. Заразился в поезде сыпным тифом и умер в начале октября в Курске от «испанки»...

РОЗАНОВ (*бросает собранные окурки, хватается за голову, раскачиваясь*). Почему я отпустил его легко одетым и почти без денег, почему?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. С тех пор и Василий Васильевич нездоров. Истошен он очень...

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. Впечатления еды теперь главные... И уже не стыдится бедный человек, и уже не стыдится горький человек. Проехав на днях в Москву, прошелся по Ярославскому вокзалу, с грубым жела-

нием видеть, что едят. Провожавшая меня дочь сидела грустно, уткнувшись носиком в муфту. Один солдат, вывернув из тряпки огромный батон — витой хлеб пшеничный! — разломил его широким разломом и начал есть, даже не понюхав. Между тем пахучесть хлеба, как еще пахучесть мяса в шах, есть что-то безмерно неизмеримее самого питания. О, я понимаю, что в жертвеннике Соломонова храма были сделаны ноздри и сказано, — о Боге сказано, — что он «вдыхает туки своих жертв».

ГОЛОС ГИППИУС (*механически*). Окурки собирает... Болеет... Станный стал... Жена почти не встает... И Вася, сын, умер... Не удивляло. Ничто, прежде ужасное, не удивляло: теперь казалось естественным. У всех, кажется, все умерли. Все, кажется, подбирают окурки... Удивляло, что кто-то не арестован, кто-то жив. Мысли и ощущения тогда сплетались вместе. Такое было странное, непередаваемое время. Оно как будто не двигалось: однообразие, неразличимость дней, — от этого скука потрясающая. Кто не видал революции — тот не знает настоящей скуки. Тягучее удушье. И было три главных телесных ощущения: голода (скорее всего привыкаешь), темноты (хуже гораздо) и холода (почти невозможно привыкнуть).

РОЗАНОВ. Это ужасное замерзание ночью. Страшные мысли приходят. Есть что-то враждебное в стихии холода — организму человеческому, как организму «теплокровному». Он боится холода, и как-то душевно боится, а не кожно, не мускульно. Душа его становится грубою, жесткою, как гусиная кожа на холоду. Вот вам и свобода человеческой личности. Нет, душа свободна — только если в комнате тепло натоплено. Без этого она не свободна, а боится, напугана и груба.

ГОЛОС ГИППИУС. В этом длительно-разнообразном тройном страдании — цепь вестей о смертях, арестах и расстрелах разных людей.

На боковой сцене высвечиваются Гиппиус и Биограф Розанова.

ГИППИУС. И Меньшикова расстреляли.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. За «Новое время». Он в Волочок уехал. Нашли. Очень хорошо, мужественно умер. С семьей не дали проститься.

ГИППИУС. Вот как.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Говорят, и Розанова расстреляли. Тоже за «Новое время», очевидно.

ГОЛОС РОЗАНОВА. Покажите мне главу большевиков — Ленина и Троцкого. Очень интересуюсь. Я — монархист Розанов.

ГИППИУС (*потрясенно*). И Розанова?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Это слух.

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ. Прав, прав Чаадаев с его отрицанием России. Целую жизнь я отрицал тебя в каком-то ужасе, но ты предстал мне теперь в своей полной истине: Щедрин, беру тебя и благословляю. Революция нам показала и душу русских мужиков, дядю Митяя и дядю Миняя, и пахнущего Петрушку, и догадливого Селивана. Только Революция, и — впервые революция оправдала Гоголя... Он увидел русскую душеньку в ее преисподнем содержании.

(Затемнение на основной сцене).

На боковой сцене высвечивается Гиппиус. Входит Биограф Розанова.

ГИППИУС. Ну, что он? По-прежнему истощен и нездоров?

БИОГРАФ РОЗАНОВА *(медленно)*. Нет, уже нет: он отчаянно, по-видимому смертельно болен... Было кровоизлияние, немного оправился — второе. Лежит недвижимо, но в полном сознании. Питать его нечем, лекарств никаких.

(Затемнение на боковой сцене).

На основной сцене — большой нетопленный деревянный дом священника Беляева в Красюковке (январь 1919 г.).

РОЗАНОВ *(лежит, укрытый всеми шальями и шубами; на голове — нелепый розовый капор; повторяет жалобно)*: Сметанки хочется... каждому человеку в жизни хочется сметанки... Холодно, холодно, холодно...

ФЛОРЕНСКИЙ *(подходит к постели)*. Василий Васильевич, не хотите ли исповедоваться?

РОЗАНОВ. Нет... Где же вам меня исповедовать... Вы подойдете ко мне со снисхождением и с «психологией», как к «Розанову», а этого нельзя. Приведите ко мне простого батюшку, приведите попика, самого серенького, даже плохонького, который и не слышал о Розанове, а будет исповедовать грешного раба Божиего Василия. Так лучше.

На боковой сцене высвечиваются Гиппиус и Биограф Розанова.

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Вам письмо от Розанова.

ГИППИУС *(изумленно-радостно)*. Ему лучше?

БИОГРАФ РОЗАНОВА. Да нет... Это он дочери, Надежде Васильевне, диктовал.

ГИППИУС *(читает вслух)*. «Мите, Зине и Диме. Лихоимка-судьба свалила Розанова у порога... Очень мне плохо: склероз в сильнейшей степени». *(Не в силах продолжать, передает письмо Биографу Розанова)*. Читайте!

БИОГРАФ РОЗАНОВА *(читает вслух)*. «Никогда мы так вкусно не ели: картошка жареная, хлебца кусочек, и так хорошо...».

ГИППИУС *(выхватывает у него из рук письмо, жадно вчитывается; потрясенно)*. «Творожка хочется... Пирожка хочется...».

БИОГРАФ РОЗАНОВА (*осторожно вынимает из ее руки листок*).
Дальше — о дочери: «На руки меня берет с постели, как ребенка, на другую кровать, рядом, перекладывает, пока ту поправляют. Говорят, что я легкий стал, одни кости. Да ведь и кости весят что-нибудь...» (*передает письмо Гиппиус*).

ГИППИУС (*читает вслух*). «Господи, неужели мы никогда не разговеемся больше душистой русской Пасхой; хотя и теперь я хотел бы праздновать вместе с евреями и с их маслянистой, вкусной, фаршированной с яйцами шукой. Сливаться — так сливаться в бытии, сразу, маслянисто и легко... Спасибо, дорогие, милые, за любовь, за привязанность, состраданье. Были бы вечными друзьями — но уже, кажется, поздно. Обнимаю вас всех и крепко целую вместе с Россией, дорогой, милой».

(*Затемнение на боковой сцене*).

РОЗАНОВ (*диктует*). Благородную и великую нацию еврейскую я мысленно благословляю и прошу у нее прощения за все мои преступления и никогда ничего дурного ей не желаю и считаю первой в свете по значению. Главным образом, за лоно Авраамово в том смысле, как мы объясняем это с о. Павлом Флоренским. Многострадальный, терпеливый русский народ люблю и уважаю... (*Задумчиво*). Евреи или не понимают себя, или забыли свою историю, или слишком развращены русскими. Иначе ведь они должны бы, уже со статей в «Новом пути», обнять мои ноги. Я же чистосердечно себя считаю не «русским писателем», но настоящим и воистину последним еврейским пророком.

ТАНЯ. Папа, ты может быть, отказался бы от своих книг «Темный лик» и «Люди лунного света»?

РОЗАНОВ. Нет, в этих книгах есть что-то верное... (*Приподнимаясь на постели, в съехавшем на бок чепчике, провозглашает торжественно*). Моя предсмертная воля. Веря в торжество Израиля, радуюсь ему, вот что я придумал. Пусть еврейская община в лице московской возьмет половину права на издание всех моих сочинений и в обмен обеспечит в вечное пользование моему роду племени Розановых честною фермою в пять десятин хорошей земли, пять коров, десять кур, петуха, собаку, лошадь, и чтобы я, несчастный, ел вечную сметану, яйца, творог и всякие сладости и честную фаршированную шуку. Верю в сияние возрождающегося Израиля и радуюсь ему. Васька дурак Розанов.

ГОЛОС ГИППИУС. Ледяные воды поднимались к сердцу.

РОЗАНОВ (*внезапно приподымаясь на постели*). Если кто будет говорить мне похвальное слово «над раскрытою могилою», то я вылезу из гроба и дам пощечину. Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости.

(*Затемнение на основной сцене*).

На боковой сцене высвечивается Гиппиус. Телефонный звонок.

ГОЛОС БИОГРАФА. Розанов умер.

ГИППИУС (*читает письмо дочери Розанова*). «Кончина христианская... самая православная... на руках Флоренского под шапочкой Преподобного Сергия».... (*В недоумении*). Что могла шапочка изменить, да и зачем ей было изменять Розанова? Он — «узел, Богом священный», пусть Бог его и развязывает.

(*Боковая сцена постепенно уходит в затемнение*).

ГОЛОС РОЗАНОВА. И увидел я вдали смертное ложе. И что умирают победители, как побежденные, а побежденные, как победители. И что идет снег и земля пуста. Тогда я сказал: Боже, отведи это, Боже удержи! И победа побледнела в душе моей. Потому что побледнела душа. Потому что умирают, не сражаются. Не побеждают, не бегут. Но остаются недвижимыми костями, и на них вдет снег.

ГОЛОС ГИППИУС. На нас идет снег. И мы — недвижимые кости. Не задержал, не отвел. Значит, так надо.

(*Затемнение на боковой сцене*).

На верхней сцене высвечивается тень в рясе — Вера, дочь Розанова, повесившая на крюке. На боковой сцене высвечивается тень Шуры, падчерицы Розанова, повесившейся на крюке. На основной сцене, слева, высвечивается Варя, дочь Розанова, умирающая от голода на тюремной койке. Справа высвечивается Таня, дочь Розанова, сидящая в тюремной камере. В центре основной сцены высвечивается разоренная могила Розановых в скиту Черниговского монастыря с искореженным контуром обгоревшего деревянного креста. Постепенно все погружается во мрак.

© М.Н.Лобанова, 2006. 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.

Содержание

Введение	3
<i>А.В. Рубцов</i>	
Время свободы	5
<i>Е.Г. Балагушкин</i>	
Архетипы сакрального сознания и деятельности	36
<i>Т.Б. Любимова</i>	
Традиционализм и цивилизация	52
<i>К.С. Пигров</i>	
Социальный институт старости: традиция и современность	84
<i>Я.В. Чеснов</i>	
Сократ и топы архаики	98
<i>Ф.Н. Блюхер, П.А. Гаджикурбанова, С.Л. Гурко</i>	
Метаистория и идеология	120
<i>В.И. Самохвалова</i>	
Творчество: событие космической и родовой истории человека	140
<i>О.И. Генисаретский</i>	
Внемля себе. О человеке в зеркале мифологической традиции	162
<i>Г.А. Гвоздевская</i>	
Метафизика Востока в японском традиционном музыкальном мышлении	186
<i>М.А. Гуца</i>	
Некоторые аспекты тибетобуддийской эзотерической традиции Дзогчен	198
Приложение	212
<i>Марина Лобанова</i>	
Василий Розанов и картины русского Апокалипсиса	212

Научное издание

Ориентиры...

Выпуск 4

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.12.06.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 17,00. Уч.-изд. л. 15,48. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

Издания 2005 года

- 1. Аристотель. Евдемова этика /РАН. Ин-т философии; Изд. подгот. М.А.Солопова. — М., 2005. — 448 с.**

Настоящее издание впервые представляет перевод «Евдемовой этики» на русский язык, греческий текст и комментарии. Текст этики публикуется вместе с тремя обычно опускаемыми в издательской практике т.н. «средними книгами», общими для «Евдемовой» и «Никомаховой» этик.
- 2. Бескова И.А. Природа сновидений: (эпистемологический анализ) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 239 с.**

В книге прослеживаются особенности отношения к сновидениям, сложившиеся в разные исторические эпохи в разных сообществах, включая традиционные примитивные культуры.
- 3. Диалог цивилизаций. Повестка дня /РАН. Ин-т философии; Горбачев-Фонд; Сост. и общ. ред. В.И.Толстых. — М., 2005. — 145 с.**

Предлагаемая читателю книга «Диалог цивилизаций. Повестка дня» подводит итоги совместного исследования Института философии РАН и Горбачев-Фонда и является своего рода российским откликом на тему и проблему общемирового уровня и значения.
- 4. Кацапова И.А. Философия права П.И. Новгородцева /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 188 с. — ISBN 5-9540-0028-X.**

Монография посвящена творчеству одного из видных русских теоретиков права к. XIX — н. XX вв. Павлу Ивановичу Новгородцеву.
- 5. Коллаж-5 /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.Сыроеева. — М., 2005. — 145 с.**

Пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера.
- 6. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов; Изд. подгот. В.М. Яковлев. — М., 2005. — 404 с.**

Инициатором обращения к древней китайской мысли в ново-европейской философии был Лейбниц. Об этом свидетельствует публикуемая переписка Лейбница с христианскими миссионерами в Китае.
- 7. Меркулов И.П. Когнитивные способности /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 182 с.**

В книге с позиций эволюционно-информационной эпистемологии исследуются общие характеристики человеческого познания и когнитивные способности — восприятие, мышление, сознание и память.
- 8. Методология науки: статус и программы /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. — М., 2005. — 295 с.**

Сборник — результат работы семинара Центра методологии и этики науки в 2002–2004 гг. В нем продолжается изучение различных программ и проблем философии науки, которое начато в сборнике «Методология науки: проблемы и история» (М., ИФ РАН, 2003). В приложении, завершающем сборник, печатаются перевод фрагментов из трактата Иоанна Солсберийского «Металогик». Сборник представляет интерес для историков науки, философов, для всех интересующихся методологическими проблемами научного знания.
- 9. Мочкин А.Н. Фридрих Ницше: (интеллектуальная биография) /РАН. Ин-т философии. — М., 2005. — 246 с.**

Монография является опытом комплексного анализа философии Ф.Ницше. Философия немецкого мыслителя рассматривается как «авансцена», за которой скрыты сложные мотивы, сочетающие в себе личностные и патографические характеристики.

10. **Наука и искусство /РАН. Ин-т философии; Общ. ред. А.Н.Павленко. – М., 2005. – 206 с.**
Предлагаемый вниманию читателя сборник включает работы, посвященные анализу взаимоотношения науки и искусства в творчестве Николая Орема, Князя Вл.Ф.Одоевского, Велимира Хлебникова, Вернера Гейзенберга, В.С.Библера и Ж.Делеза.
11. **Противоречие и дискурс /РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М., 2005. – 184 с.**
Проблема противоречия представлена во множестве аспектов: методологическом, когнитивном, лингвистическом.
В очерке предпринят анализ работ теоретика контркультуры Т.Розака, его философско-интуитивистские, антитех-ницистские и антитехнократические идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, присущие контркультуре.
17. **Сухов А.Д. Материалистическая традиция в русской философии /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 260 с.**
В книге показано, что материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю.
18. **Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций /РАН. Ин-т философии. – М., 2005. – 190 с.**
В монографии анализируются три главные просвещенческие идеи, представляющие особое значение для развития политической философии: Индивид, Разум, Прогресс – и их трансформации в политической мысли Франции XIX в.
19. **Форум молодых кантоведов (По материалам Междунар. конгр., посвящ. 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти И.Канта) /РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: Т.Б. Длугач, В.А. Жучков. – М., 2005. – 208 с.**
В книгу вошли тексты докладов и сообщений молодых ученых из различных вузов Москвы и других городов России, которые были сделаны на Международном юбилейном Кантовском конгрессе в Москве, в Институте философии РАН (24–28 мая 2004 г.).